

CÉSAR MOISÉS CARVALHO | CÉFORA CARVALHO

TEOLOGIA SISTEMÁTICO-CARISMÁTICA

A CONEXÃO PNEUMÁTICA ENTRE AS PRINCIPAIS DOUTRINAS DA FÉ CRISTÃ

THOMAS NELSON
BRASIL®



CÉSAR MOISÉS CARVALHO | CÉFORA CARVALHO

TEOLOGIA SISTEMÁTICO-CARISMÁTICA

A CONEXÃO PNEUMÁTICA ENTRE AS PRINCIPAIS DOUTRINAS DA FÉ CRISTÃ

THOMAS NELSON
BRASIL®

CÉSAR MOISÉS CARVALHO | CÉFORA CARVALHO

TEOLOGIA SISTEMÁTICO-CARISMÁTICA

A CONEXÃO PNEUMÁTICA ENTRE AS PRINCIPAIS DOUTRINAS DA FÉ CRISTÃ

THOMAS NELSON
BRASIL®

Copyright © 2022 César Moisés Carvalho e Céfora Ulbano Carvalho

Todos os direitos desta publicação são reservados por Vida Melhor Editora LTDA.

Os pontos de vista desta obra são de responsabilidade de seus autores e colaboradores diretos, não refletindo necessariamente a posição da Thomas Nelson Brasil, da HarperCollins Christian Publishing ou de sua equipe editorial

Publisher	Samuel Coto
Editor	Guilherme H. Lorenzetti
Preparação	Josemar Pinto e Virgínia Neumann
Revisão	Judson Canto e Paulo Nishihara
Diagramação	Joede Bezerra
Capa	Douglas Lucas
Produção do e-book	Ranna Studio

Catalogação na Publicação (CIP)

C322t

1.ed.

Carvalho, César Moisés

Teologia sistemático-carismática: a conexão pneumática entre as principais doutrinas da fé cristã / César Moisés Carvalho, Céfora Carvalho. – 1.ed. – Rio de Janeiro : Thomas Nelson Brasil, 2022.

1808 p.; il.; 15,5 x 23 cm.

ISBN : 978-65-56893-30-3

1. Doutrina cristã. 2. Espírito Santo. 3. Pentecostalismo. 4. Pneumatologia. 5. Teologia sistemática. I. Carvalho, Céfora. II. Título.

05-2022/156

CDD:230

Índice para catálogo sistemático:

1. Teologia sistemática 230

Bibliotecária responsável: Aline Graziele Benitez CRB-1/3129

Thomas Nelson Brasil é uma marca licenciada à Vida Melhor Editora LTDA.

Todos os direitos reservados à Vida Melhor Editora LTDA.

Rua da Quitanda, 86, sala 218 – Centro – 20091-005

Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Tel: (21) 3175-1030

www.thomasnelson.com.br

SUMÁRIO

SOBRE OS AUTORES

APRESENTAÇÃO

PREFÁCIO

INTRODUÇÃO GERAL

Primeira Parte

QUESTÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Capítulo 1

O PORQUÊ DE UMA TEOLOGIA SISTEMÁTICO-CARISMÁTICA

Introdução

O predomínio racionalista na teologia sistemática

O locus de uma teologia sistemático-carismática

Considerações finais

Capítulo 2

DA EXPERIÊNCIA DE FÉ À TEOLOGIA SISTEMÁTICA

Introdução

A “educação cristã” como a primeira forma de labor teológico

O desenvolvimento da doutrina e os prejuízos da elitização do exercício teológico

A teologia como uma forma de investigação das Escrituras, do conhecimento de Deus e do mundo, ou como forma de manipulação e dominação

O resultado da educação cristã: a teologia como teorização que instrui a prática cristã

Considerações finais

Segunda Parte

ANÁLISES DOUTRINÁRIAS

Capítulo 3

TEOLOGIA

Introdução

Definições e objetivos da teologia

A autorrevelação de Deus

As Escrituras confirmam a concepção carismático-pentecostal de um Deus pessoal

O conhecimento de Deus

O encontro do divino com o humano — as "experiências-limite" de fé

A relevância e a atualidade dos primeiros três mandamentos para a teologia

A Torá e sua teologia

A experiência

A identidade

O nome

A natureza de Deus

O Deus da teologia sistemática racionalista é o Deus da Bíblia?

O moderno deísmo teísta

Como é o Deus da Bíblia

Considerações finais

Capítulo 4

PNEUMATOLOGIA

Introdução

Definições e objetivos da pneumatologia

O Espírito Santo nas Escrituras

O Espírito Santo no Antigo Testamento

Deus é Espírito

A história da salvação do universo

Eventos histórico-redentores e/ou histórico-salvíficos

O Espírito Santo na Criação

Movimento, vida e ordem

O chamado sacerdotal da humanidade

A capacitação carismática para o cumprimento do chamado sacerdotal da humanidade

A capacitação carismática do Espírito Santo é paradigmática e programática

Teocracia, monarquia e cativeiro

A relação dinâmica entre a palavra e o Espírito

O Espírito Santo no Novo Testamento

O período intertestamentário

Paulo, o fariseu que mudou sua forma de ler e interpretar as Escrituras hebraicas

A presença extraordinária do Espírito Santo em Lucas-Atos

Espírito Santo — o Deus propositadamente esquecido

A falsa dicotomia entre a Palavra e o Espírito (ou entre a Bíblia e a experiência)

A experiência com o Espírito Santo não colide com a doutrina da inspiração das Escrituras

Por que o Espírito Santo teve de ser propositadamente esquecido?

Cessação ou contenção e extinção proposital das experiências com o Espírito Santo?

Como o Espírito Santo foi esquecido e vem sendo desde sempre interditado

Por que a deidade do Espírito Santo foi colocada em xeque após decisões conciliares?

O "motivo" do primeiro grande cisma da igreja

A cláusula Filioque e como ela vem sendo utilizada para interditar o Espírito

Considerações finais

Capítulo 5

CRISTOLOGIA

Introdução

Definições e objetivos da cristologia

O mito que se tornou realidade

Uma cristologia do Espírito

O ministério terreno de nosso Senhor Jesus Cristo

O evangelho de Jesus

O reino de Deus

Os milagres de Jesus

A ressurreição de Jesus

Cristologia e Trindade

Desenvolvimento histórico da doutrina trinitária

Trindade para hoje e o problema do minimalismo pneumatológico

Considerações finais

Capítulo 6

ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA

Introdução

Definições e objetivos da antropologia teológica

À imagem e semelhança de Deus

Teologia patrística

A composição do homem

Integral (ou monismo)

Dicotomismo e tricotomismo: as visões dualistas

O debate atual

A criação divina

Considerações finais

Capítulo 7

HAMARTIOLOGIA

Introdução

Definições e objetivos da hamartiologia

O mal

O problema do mal não é um problema

O mal é intrínseco à existência finita

O mal é a ausência de bem

Origem e atualidade do pecado

Realismo

Pelagianismo

Semipelagianismo

Federalismo

Outras teorias

Um problema estrutural

O que é o pecado?

Considerações finais

Capítulo 8

SOTERIOLOGIA

Introdução

Definições e objetivos da soteriologia

A Paixão de Cristo

Terminologia e significados

Teoria da recapitulação

Teoria da influência moral (ou exemplarismo)

Teoria do resgate

Teoria da satisfação

Teoria governamental

Teoria mística

Teoria da substituição penal

Christus Victor

O alcance da salvação

A ordem da salvação (ordo salutis)

A ordo salutis calvinista

A ordo salutis arminiana

Uma soteriologia pentecostal

Considerações finais

Capítulo 9

ECLESIOLOGIA

Introdução

Definições e objetivos da eclesiologia

História da salvação e reino de Deus

O reino de Deus e a igreja

Natureza da igreja (ou o que a igreja é)

A tensão permanente da igreja: de movimento carismático à institucionalização

O triunfo do institucionalismo

Reforma, sacerdócio universal dos crentes e restauracionismo

Características da igreja (Credo)

Unidade

Santidade

Catolicidade

Apostolicidade

Pentecostalidade

Considerações finais

Capítulo 10

ESCATOLOGIA

Introdução

Definições e objetivos da escatologia

Escatologia veterotestamentária

A escatologia intertestamentária

A escatologia neotestamentária

Escatologia da pessoa

Estado intermediário

Ressurreição

Julgamento, aspectos da segunda vinda de Cristo e eternidade

Escatologia do mundo

A escatologia sistemático-teológica

À guisa de uma consideração final: a dimensão pneumatológica da escatologia

BIBLIOGRAFIA

SOBRE OS AUTORES

César Moisés Carvalho

Paranaense de Assis Chateaubriand, César Moisés foi criado em Goioerê (PR), onde se converteu ao evangelho em 1991. No ano seguinte, passou a estudar teologia em um dos núcleos da Escola Teológica das Assembleias de Deus no Brasil. Entre 2002 e 2005, fez o curso básico em teologia no Instituto Bíblico das Assembleias de Deus no Estado do Paraná e, durante o mesmo período, cursou licenciatura plena em Pedagogia na Universidade Estadual do Paraná; antes havia iniciado o curso de Letras na FACEL em Curitiba, onde residiu entre 2000 e 2001.

César Moisés publicou seu primeiro livro (História da Assembleia de Deus em Goioerê-PR) em 1999 e, desde então, lançou mais sete obras:

Marketing para a escola dominical (2006; ganhador do Prêmio Areté, pela Asec, como melhor livro de Educação Cristã);

O mundo de Rebeca (2007);

Davi (2009, em coautoria, ganhador do Prêmio Areté, pela Asec, como melhor livro de Estudo Bíblico);

Uma pedagogia para a educação cristã (2015);

O Sermão do Monte (2016);

Pentecostalismo e pós-modernidade (2017, traduzido para o espanhol e lançado em Miami pela Editorial Patmos, em 2018);

Milagres de Jesus (2018).

Todos esses livros foram lançados pela editora CPAD, onde César Moisés atuou por 14 anos (2006-2020) como revisor, editor e responsável pelos setores de Educação Cristã e Livros; além disso, coordenou por dez anos o CAPED (Curso de Aperfeiçoamento para Professores de Escola Dominical), criado em 1974 e que teve como primeiro coordenador o pastor Antonio Gilberto, considerado o maior teólogo das Assembleias de Deus. Também participou de diversas edições da revista Lições Bíblicas de adolescentes, juvenis e jovens, palestrou nos eventos de Educação Cristã promovidos pela editora CPAD e escreveu dois artigos temáticos da Bíblia Obreiro Aprovado, publicada pela mesma editora. César já viajou por mais de uma dezena de países e três continentes ministrando palestras e cursos, assim como fez em todo o Brasil, tendo falado em todas as capitais e em inúmeras cidades interioranas.

É especializado em Teologia pela PUC-Rio, mestre em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) e faz parte do Laboratório de Estudos dos Protestantismos da UFRRJ e do Instituto de Cristianismo Contemporâneo da Universidade Lusófona de Portugal. César também lecionou nos cursos de Teologia, Pedagogia e na especialização em Teologia Pentecostal da Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia da CGADB.

Céfora Ulbano Carvalho

Céfora nasceu em 1998 em Goioerê, cidade do interior do Paraná, e é assembleiana “desde o berço”. Começou a escrever bem jovem e aos 10 anos já mantinha um blog sobre fé e ciência; aos 13, foi convidada a escrever para a revista de Lições Bíblicas para adolescentes publicada pela CPAD. Anos depois, a mesma editora também publicou seu primeiro artigo, também voltado para o público jovem, na revista Geração JC.

O interesse por teologia sempre esteve presente, mas foi em 2017, após desistir de um curso de Ciências Biológicas, que a autora finalmente decidiu seguir sua

vocação e cursar teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana (FTSA). A fim de reforçar ainda mais seu interesse pela escrita, Céfora também cursou Jornalismo pelo Centro Universitário IBMR.

Atualmente é tradutora e revisora de livros, além de atuar como articulista e produtora de conteúdo nas redes sociais. Publicou, em coautoria com seu pai, um livro didático de Teologia Sistemática para ser utilizado no curso de bacharelado em Teologia pela Faculdade Cristã de Curitiba (FCC).

APRESENTAÇÃO

A obra Teologia sistemático-carismática, que César Moisés Carvalho e sua filha, Céfora Ulbano Carvalho, apresentam vem para preencher uma lacuna na literatura evangélica pentecostal do Brasil. Não se trata de mais uma obra de teologia, mas, sim, de uma apresentação das principais doutrinas da fé cristã a partir uma perspectiva dinâmica, menos racionalista e mais bíblica; sem perder de vista a ortodoxia pentecostal.

Conheci o pastor César Moisés Carvalho, bem como sua família, em 2004 durante um seminário de escola dominical na igreja onde ele servia como pastor-auxiliar, na cidade de Goioerê (Paraná). Ao conhecê-lo, pude perceber que, a despeito de ser jovem, esse recém-formado em Pedagogia possuía uma mente privilegiada e apaixonada pelas coisas do Reino de Deus, especialmente pela educação cristã. Fiz-lhe então um desafio de buscar a oportunidade de aplicar sua visão e conhecimento a essa área. Seus olhos brilharam de esperança. Ele havia tido contatos com a CPAD — editora oficial das Assembleias de Deus — em meados de 1999, por ocasião de um seminário de escritores e desde então passou a publicar seus artigos. Meses depois, ele recebeu um convite para trabalhar na editora, mas decidiu que ainda não era o tempo de Deus. Contudo, após minha participação no seminário em sua igreja, apresentei o seu nome ao diretor da CPAD, o dr. Ronaldo Rodrigues de Souza, e pouco tempo depois, em outubro de 2006, César Moisés mudou-se para o Rio de Janeiro para coordenar o setor de Educação Cristã, na área de Escola Bíblica Dominical. Hoje, César Moisés se tornou um apologeta da teologia pentecostal, aprofundando-se no estudo do que a erudição carismática tem produzido pelo mundo e trazendo essa sabedoria para a nossa realidade brasileira. Além disso, ele continua aplicado no aperfeiçoamento acadêmico, pois está concluindo seu mestrado em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

E o que dizer de Céfora Ulbano Carvalho? Filha querida de César e de Regiane Ulbano, desde cedo se destacou pelo interesse nos assuntos bíblicos com uma inteligência acima da média, pois amava ler e escrever. Em 2009, tive o privilégio de batizá-la em águas na Assembleia de Deus em Sobradinho, Distrito Federal, onde fui pastor por 23 anos. Depois, em 2011, por ocasião do Centenário das Assembleias de Deus no Brasil, Céfora (então com 13 anos de

idade) foi convidada a escrever uma lição de EBD para a revista Adolescentes Vencedores, com a linguagem própria de sua idade. A lição recebeu o título "Assembleia de Deus: uma história de fé" e continha um caráter maduro que chamou a atenção de todos, adolescentes e seus pais. Mais alguns anos à frente, com apenas 17 anos, Céfora ingressou no curso de Ciências Biológicas na UFRJ, porém, a vocação fez com que ela abandonasse esse curso para estudar teologia, bacharelando-se em 2019 pela Faculdade Teológica Sul Americana. Desafiada a fazer parceria com seu pai, Céfora — que também é jornalista — escreveu alguns capítulos de uma obra didática de Teologia Sistemática para a Faculdade Cristã de Curitiba, pertencente à Assembleia de Deus curitibana. Por conhecê-la desde a infância, alegro-me em poder perceber a capacidade de uma jovem como ela, que, indubitavelmente, vai se tornar uma das mais promissoras escritoras dos nossos tempos.

Este livro tem o prefácio de outro autor respeitado, o pastor Esequias Soares, o qual, não só avalia a importância da obra, mas a recomenda a todos os estudiosos de teologia. Particularmente, não só recomendo a obra de César Moisés e Céfora Carvalho, mas desejo que a iluminação do Espírito Santo projete-se na mente de todos os seus leitores.

Elienai Cabral

Consultor Teológico e Doutrinário da CPAD,

comentarista da Revista Lições Bíblicas e autor de diversas obras

PREFÁCIO

César Moisés esteve com a sua família em Jundiaí (SP) pela primeira vez em uma de nossas Escolas Bíblicas de Obreiros, quando Céfora, ainda na pré-adolescência, já demonstrava seus pendores para a teologia. Acompanhamos de longe o andamento desta Teologia sistemático-carismática, motivo de muitas conversas com César, mas não deixamos de nos surpreender pela abordagem e método inovadores da obra. O pensamento teológico desenvolvido não representa nenhuma denominação específica, mas sim o pentecostalismo em geral. Como pai e filha que escrevem juntos, sentimo-nos honrados pelo convite para prefaciar uma obra teológica de autoria, justamente, de um pai e sua filha.

O público evangélico brasileiro está sendo agraciado com a publicação da obra que o leitor tem em mãos. Esta Teologia sistemático-carismática, como já afirmam os autores no subtítulo, realiza uma conexão pneumática entre as principais doutrinas da fé cristã. São raras as obras de teologia sistemática escritas por autores brasileiros, e ainda mais incomuns são aquelas produzidas a partir das tradições carismática ou pentecostal. Assim, este livro preenche uma lacuna tanto para os seminaristas e estudiosos quanto para a igreja. Por "sistemático", os autores querem dizer que a atividade do Espírito, presente em toda a Bíblia e responsável por sua inspiração e consequente existência, foi escolhida como locus de elaboração teológica. Por "carismática", referem-se aos movimentos das igrejas baseados nas ideias e nas experiências do movimento pentecostal. O vocábulo abrange carismáticos e pentecostais, mas ao longo da obra ambos os termos são empregados. No geral, os autores desejam que a teologia — a interpretação das verdades bíblicas — sirva ao seu propósito de propiciar instrução para a vida cristã.

Na obra, César Moisés e Céfora estão em diálogo com o que chamam de "teologia racionalista", e buscam apresentar uma teologia alternativa a partir do que foi inexplorado por essa tradição: a experiência e a ação do Espírito Santo. A crítica consiste no aspecto racionalista que dominou o pensamento e a produção teológica nos últimos tempos. Embora a tendência seja pensar na influência da teologia liberal, os autores demonstram como o racionalismo influenciou também a teologia conservadora. Esclarecem que a obra "não é uma defesa do relativismo cortejando o caos interpretativo; não é ruptura radical com a teologia

protestante; nem anti-intelectualismo". O que fazem é recuperar as Escrituras como autoridade e fundamento da reflexão teológica.

Seguindo a ortodoxia, os autores explicam que não existe hierarquia na Trindade, porém, dão espaço especial ao Espírito Santo na obra. Isso porque desejam enfatizar que, sendo Deus, o Espírito Santo está presente em toda a história, mas durante a construção do pensamento teológico, poucos se empenharam em descrever sua atuação. Esta Teologia trata então de abordar as tradicionais doutrinas, partindo de "pressupostos bíblico-epistemológicos" em vez dos tradicionais "pressupostos teológico-racionalísticos".

O misticismo — ou a experiência com o Espírito Santo — acompanhou a história da teologia, mas de maneira marginal. Um ponto de inflexão surge no final do século 19 e início do 20, quando a explosão do movimento pentecostal-carismático é vista como uma resposta ao esfriamento espiritual. Nas palavras do teólogo Stanley Horton, trata-se do "maior movimento espiritual dos tempos modernos". Esse movimento, que continua a atrair milhões de pessoas, caracteriza-se pela valorização da manifestação do Espírito Santo. Assim, o momento da publicação desta Teologia sistemático-carismática é pertinente, uma vez que a obra assume que a experiência de Pentecostes continua na vida da igreja (pois é um ensino bíblico) e argumenta que o cessacionismo, por outro lado, é um conceito pós-bíblico. Dessa forma, o objetivo é "ressaltar a continuidade das experiências carismáticas que, mesmo depois do fechamento do cânon neotestamentário, continuaram a ocorrer". Por isso, é preciso estar atento ao que o Espírito Santo diz e por onde ele conduz a igreja.

A questão da experiência é um dos traços distintivos do pensamento pentecostal-carismático. Os autores, conscientes das críticas feitas ao lugar da experiência, afirmam que "se, por um lado, é fato que existem grupos sectários que erroneamente fazem da experiência o seu padrão normativo, por outro, para a tradição carismático-pentecostal clássica, isto é, nascida das ondas de renovação do protestantismo, tal postura sempre foi condenável, não havendo possibilidade alguma de a experiência tornar-se juíza da fé". O alerta é para que a produção teológica dê espaço para a ação dinâmica do Espírito, uma atividade presente em toda a Bíblia.

O foco da discussão está no "horizonte hermenêutico", ou seja, na maneira como se entende a natureza das Escrituras e se trabalha com o texto bíblico. Os autores questionam se aquelas pessoas que creem na Bíblia acreditam de fato que ela é

viva (dinâmica) ou estática. Assim, a crítica à teologia sistemática tradicional racionalista é em relação ao uso do conceito de “autoridade bíblica” por meio das tradições que se identificam como protestantes históricos ou reformados. Para os autores, o conceito de autoridade bíblica para essas tradições não repousa nas Escrituras, mas “em um complexo teológico e filosófico amalgamado à principal ideia da modernidade, ou seja, ao racionalismo”. Desse modo, a Palavra de Deus é vista como estática, desmerecendo a atuação do Espírito Santo.

Assim, Teologia sistemático-carismática consiste numa nova proposta para se pensar a teologia. Por mais que à primeira vista mantenha-se a estrutura tradicional, os assuntos são realocados. Isso ocorre pelo fato de César e Céfora construírem uma lógica que interliga as doutrinas, mostrando a sua interdependência. Por exemplo, a ordem costumeira como as doutrinas são apresentadas nas teologias sistemáticas (Escrituras, Deus, Cristo, Espírito Santo...) foi substituída por “Deus, Espírito Santo, Cristo...”. Os autores justificam assim a escolha da pneumatologia antes da cristologia: “Como uma sistemática que privilegia a atuação e a pessoa do Espírito Santo, iniciando sempre pelas Escrituras, não pelas ideias e definições teológicas, de forma textualmente cronológica, o Espírito aparece no segundo versículo de Gênesis, além de ser responsável pela inspiração dos hagiógrafos e até pela capacitação de Jesus para que o Filho de Deus cumpra seu ministério terreno, sendo indiscutível sua relevância e protagonismo”.

A primeira parte, um verdadeiro prolegomenon, apresenta e discute os vários métodos em que foram construídas as teologias ao longo dos séculos. Abrange, inclusive, como o desenvolvimento da educação cristã moldou a produção teológica. Na sequência, em cada capítulo, mediante o reexame das teses bíblicas fundamentais, é oferecida ao leitor uma confirmação sólida da doutrina pentecostal-carismática que tem chegado ao nosso tempo. As linhas de interpretação das doutrinas são examinadas com minúcia visando oferecer uma visão mais ampla sobre o assunto. No entanto, os autores não se detêm somente nas Escrituras, debruçando-se também nos debates com os teólogos racionais e cessacionistas, a fim de que se faça compreensível a proposta da revisão doutrinária amparada na exegese bíblica.

Apesar de César e Céfora demonstrarem preocupação com o fundamento bíblico da produção teológica, a obra inicia-se com a doutrina de Deus e não com as Escrituras. A obra é enfática na defesa da Palavra de Deus como única revelação

de Deus escrita para a humanidade, mas não apresenta a bibliologia como primeiro capítulo. A importância de se começar pela Bíblia é para salientá-la como a única fonte da revelação divina e descartar qualquer possibilidade de se pensar numa outra, proveniente de outros documentos que não sejam as Escrituras. A decisão dos autores nesse ajuste da organização se baseia no fato de reconhecerem que a verdade sobre Deus só é possível por meio da autorrevelação divina. A fonte original é o próprio Deus que se revela a si mesmo, e ninguém mais possui tal conhecimento a não ser as três Pessoas da Trindade.

O estudo doutrinário sobre o Espírito Santo ocupa lugar especial, sempre em destaque em quase todos os capítulos. No entanto, o capítulo que discorre sobre a pneumatologia é o espaço em que a discussão se torna mais detalhada, com a análise sobre a sua deidade e personalidade, atributos e obras, e especialmente as doutrinas pentecostais-carismáticas como batismo no Espírito Santo, glossolalia, dons espirituais e a atualidade dessa doutrina; tópicos muitas vezes ignorados nas teologias tradicionais. São apresentadas as críticas ao pentecostais feitas por teólogos identificados pelos autores como “racionalistas” e cessacionistas desde a Reforma Protestante. A cristologia da Teologia sistemático-carismática ocupa-se em dialogar com teólogos e expositores bíblicos, partindo do conhecimento comum, partilhado pelo leitor, dos atributos e obras do Senhor Jesus.

Ao tratar do ser humano, do pecado e da salvação, os autores analisam o fundamento bíblico das principais vertentes de cada teologia, apontando para seus desdobramentos ao longo da história. Essas doutrinas são ligadas à pneumatologia, cristologia, eclesiologia e escatologia, evidenciando a interdependência entre elas. A ênfase ao Espírito Santo dada por César e Céfora ressalta o papel do Espírito desde a conversão, passando pelo fortalecimento da fé, até a maneira de viver da pessoa. Como Corpo de Cristo, a igreja é empoderada pelo Espírito para cumprir sua missão. Na ética cristã, o objetivo é espelhar-se em Jesus, ou numa linguagem contemporânea, é ter Jesus como influencer, pois somos convidados a viver no Espírito Santo como ele viveu. É esse tipo de vida que permite vivermos em santidade, evitando o pecado. Mesmo se tratando do pecado estrutural, é o Espírito Santo que transforma situações. No trecho dedicado à criação, geralmente um tema marginal à teologia tradicional, o valor da natureza é sustentado pelo fato de o Espírito não só ter criado, mas também por continuar sustentando a criação.

Esta Teologia sistemático-carismática também interage com as críticas e com os

debates teológicos. Lidar com as críticas é relevante e motiva a busca pelo sentido e fundamento da manifestação do Espírito Santo. Por exemplo, quanto à soteriologia, entre predestinalistas e arminianos, os autores mostram que o principal ponto da doutrina da salvação não é “vencer briga”, mas reconhecer o amor de Deus pela humanidade e a dádiva da nossa redenção por Jesus Cristo.

Assim, a obra cumpre o propósito de ressaltar de que maneira a atuação do Espírito Santo permeia todos os pontos doutrinários, seguindo as Escrituras, e o faz de maneira acessível e exaustiva, levantando temas para que outros trabalhos pentecostais ou carismáticos sejam escritos e enriqueçam o arcabouço teológico da igreja brasileira.

Esequias Soares

líder da Assembleia de Deus em Jundiaí (SP), licenciado em letras orientais pela Universidade de São Paulo (USP), mestre em Ciências das Religiões pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, presidente da Comissão de Apologética da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), e do Conselho Deliberativo da Sociedade Bíblica do Brasil (SBB), comentarista da Revista Lições Bíblicas, da CPAD, e autor de diversas obras.

Daniele Soares

graduada em Economia (Universidade Presbiteriana Mackenzie) e em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP), com mestrado em Economia (PUC-SP) e em Teologia com ênfase em línguas bíblicas (Fuller Theological Seminary), além de professora, escritora, revisora e editora de textos teológicos.

INTRODUÇÃO GERAL

Uma concepção sinergista

O estudo da teologia tem um espaço importante atualmente na sociedade. A despeito de algumas desconfianças que, infelizmente, a própria igreja, sobretudo na tradição carismático-pentecostal, às vezes ainda mantém a respeito de sua necessidade e importância, a teologia, quando devidamente entendido o seu lugar, pode auxiliar muito e servir não apenas aos cristãos, mas à sociedade em geral. É neste sentido que, cada vez mais, impõem-se as perguntas: “É possível a teologia ser pública? Ela pode ser confessional e, ao mesmo tempo, dialogar com as demais ciências sem parecer apenas interessada em impor crenças particulares?”

O estudante de teologia do mundo atual precisa enfrentar essas questões e estar preparado para discutir com sobriedade e conhecimento acerca da fé cristã. Todavia, como ele pode fazer isso se não conhece o processo em que se deu a formação do arcabouço doutrinário da fé cristã de expressão protestante? Um teólogo que valoriza as Escrituras Sagradas é consciente de que, na economia divina, isto é, no plano de Deus, nada é fortuito ou acidental e, por isso mesmo, ele deve estar pronto para servir com seus conhecimentos acadêmicos em um mundo que, longe de ser secular, isto é, “desencantado” e materialista, clama por espiritualidade.

É nessa perspectiva e com essa consciência que escrevemos a obra que você passará a estudar. Ela tem o propósito de prover conhecimentos teológicos produzidos sob a perspectiva carismático-pentecostal que, sem descuidar da piedade e do compromisso com as Escrituras Sagradas, sirvam para o entendimento crítico da realidade. Para tanto, após os dois capítulos da primeira parte, seguimos uma metodologia que perpassa todas as unidades da segunda parte deste material. Após introduzir os temas mostrando o escopo do assunto e o que será abordado, passamos imediatamente para as definições e objetivos da doutrina específica que será trabalhada, sempre seguida de três partes: 1) bíblica, 2) histórica e 3) teológica. Essa tríade, obviamente, pode mesclar-se em alguns

momentos, ou seja, não seguir rigidamente essa ordem, mas em todo o material essas informações estão presentes, mesmo que não necessariamente com esses títulos.

Por que foi seguida essa estrutura? O estudioso de teologia, particularmente da teologia protestante, precisa estar ciente de que as Escrituras são não apenas a fonte da reflexão teológica, mas igualmente sua autoridade final. Por mais que apreciemos teologia sistemática, ela deve ser precedida de boa teologia bíblica. Seguindo a ordem metodológica: exegese + teologia bíblica + teologia sistemática, o estudante certamente trilhará o caminho correto não apenas do entendimento teológico, mas igualmente como alguém que honra as Escrituras e mantém sua fé, visto ser esse o ponto mais criticado na tradição carismático-pentecostal. Assim, nós, autores, cremos que o labor teológico se dá numa perspectiva tipicamente carismático-pentecostal; em outras palavras, conjugamos reflexão e espiritualidade, pois o erro está em não conhecer as "Escrituras nem o poder de Deus", conforme disse o Senhor Jesus Cristo aos saduceus em Mateus 22:29.

Uma vez que os autores deste manual partem desta premissa, em todos os capítulos e/ou unidades, o estudante deparará com textos bíblicos e a apresentação de muitos termos provenientes das línguas originais, mostrando o surgimento de determinada expressão no Antigo Testamento ou o gérmen de seu conceito, passando pelo grego, no Novo Testamento, chegando à história e às primeiras discussões teológicas com os pais da igreja, até finalmente aportarmos aos nossos dias, com os debates teológicos das várias tradições protestantes, mas sempre mostrando quanto as doutrinas são perpassadas pela ação do Espírito Santo de Deus.

Entender tal itinerário é imprescindível para que o leitor/estudioso compreenda como os autores chegaram às conclusões apresentadas nas páginas que se seguem. Tais arrazoados não vieram do nada nem caíram do céu (embora, como não poderia deixar de ser, acreditamos que fomos, sim, assistidos pelo divino Espírito Santo em nosso labor e dedicação), mas são frutos de um processo de pesquisa, reflexão e produção. Assim, nosso objetivo é não apenas informar o leitor/estudioso a respeito do processo, mas também que ele aprenda a igualmente desenvolver seu trabalho como "cientista da fé", que pensa teologicamente para não apenas reproduzir e/ou repetir, mas, sim, "fazer teologia". Se tal não é possível na teologia tradicional protestante — por conta de muitos sacralizarem sua teologia e não entendê-la como um exercício

contínuo, isto é, um trabalho realizado em determinado local e época —, felizmente há muito a fazer na tradição carismático-pentecostal. Primeiro, porque uma teologia do Espírito não se contenta com o imobilismo, mas convida à evolução de cada membro do Corpo de Cristo por meio da renovação do pensamento (Rm 12:2); segundo, pelo fato de a teologia ser obra humana e, por isso mesmo, estar sempre a caminho, nunca "pronta e acabada".

Portanto, a fim de fixar a distinção entre essas duas modalidades teológicas, isto é, a teologia bíblica e a teologia sistemática, é preciso entender que a "teologia bíblica possui um caráter histórico, que transmite o que os escritores sagrados pensavam a respeito das coisas divinas", diz Johann Philipp Glaber (1753-1826), ao passo que a teologia sistemática, chamada por ele de "dogmática", completa, "possui um caráter didático, ensinando o que determinado teólogo filosofa sobre as questões divinas, de acordo com sua capacidade, época, idade, lugar, doutrina ou escola, e outras coisas do gênero".1 Eis, portanto, o motivo de seguirmos a metodologia adotada, bem como defendermos a provisoriedade do produto final do exercício e labor teológicos. Isso não em virtude de uma espécie de sentimento de que lidamos com algo descartável, mas justamente o contrário, por entender que lidamos com algo tão sublime que nunca estamos à altura e nem somos suficientemente capazes de esgotá-lo e que sempre podemos aperfeiçoar nosso trabalho e vê-lo sob uma melhor perspectiva.

Assim, deve estar claro ao leitor/estudioso que tudo que veremos panoramicamente neste volume não é a palavra final acerca de nenhum dos temas, mas o que a teologia bíblica nos apresenta, analisando tais dados e o processo reflexivo que eles sofreram para transformar-se em teologia sistemática, e é sobre o que se sistematizou histórica e teologicamente a respeito do cerne da questão, passando sempre pelas questões históricas, que vertemos nossa teologia sistemático-carismática. O estudante de teologia precisa entender que toda doutrina teve um nascedouro e também um longo período de desenvolvimento histórico, para somente então chegarmos às questões teológico-sistemáticas, entendendo que, como a própria expressão sugere, os dados bíblicos foram organizados de acordo com determinado "sistema". Em nosso caso, esse sistema não segue a esteira convencional da escolástica protestante que, por sua natureza e tempo em que nasceu, é essencialmente racionalista.

Tal foi assim desde o início, pois o encontro da mensagem do evangelho com a filosofia grega, ainda no final do século primeiro e no início do segundo da era cristã, fez que diversos pontos cardeais da fé necessitassem de um aporte

filosófico. Era preciso se valer do vocabulário e de determinadas lógicas. Dessa maneira surgiram os primeiros apologistas da fé, os quais não eram propriamente teólogos, mas filósofos que se converteram e, então, assim procederam para testemunhar acerca de sua conversão. De forma semelhante, até os nossos dias, cada tradição, ou segmento, possui suas doutrinas específicas, por seguir determinado sistema que fornece suporte para o labor teológico desta ou daquela expressão da fé cristã.

É, portanto, com este entendimento que o leitor irá estudar oito doutrinas basilares da teologia sistemática, sendo elas dispostas cronologicamente, não sem antes entender, repetimos, como desenvolvemos nosso labor teológico, e, por isso mesmo, este livro é dividido em duas partes principais, na ordem que segue:

Primeira parte — Questões teórico-metodológicas: Essa primeira parte contém apenas dois capítulos, pois é o que antigamente se chamava nos tratados de teologia sistemática de "prolegômenos", ou seja, aspectos introdutórios e metodológicos que eram tratados antes de adentrar no assunto principal propriamente dito. Em nosso caso, não há nenhuma divisão entre assuntos mais e menos importantes, pois a forma como deve ser entendida esta teologia sistemático-carismática é tão importante quanto as doutrinas tratadas na segunda parte.

1. O porquê de uma teologia sistemático-carismática: Esse primeiro capítulo apresenta uma apologética, no sentido mais clássico da palavra, da necessidade e urgência, mas também do direito de os carismático-pentecostais produzirem sua própria teologia. Como não poderia deixar de ser, apresenta as bases escriturísticas que fundamentam tal exercício, mostra as implicações de seguirmos a esteira racionalista e demonstra com sólida bibliografia a legitimidade bíblica, histórica e teológica do processo.

2. Da experiência de fé à teologia sistemática: Esse capítulo histórico-metodológico demonstra de forma didática como a prática cristã, ou seja, a "educação cristã", nasceu muito antes de qualquer processo de teorização e

sistematização do conteúdo da fé. Parte da experiência, perpassando a formação das primeiras formas de "credos", passando pela análise da criação do arcabouço doutrinário cristão. Como se poderá ver, as ideias são produtos históricos que inevitavelmente acabam sendo repensadas à luz de novas experiências e realidades. Foi assim que o judaísmo, por exemplo, prescreveu, visto que, mesmo diante das evidências com que se defrontou na práxis de Cristo (mensagem e obras), não foi capaz de fazer autocrítica, insistindo, teórica e fisicamente (perseguição), em lutar contra a realidade.

Segunda parte — Análises doutrinárias: A segunda parte, conforme dissemos, contém oito capítulos, que são as mesmas doutrinas contempladas nos tratados convencionais de teologia sistemática. Todavia, como já se pode perceber, desde os capítulos introdutórios, seguimos um sistema diferente do racionalista comumente utilizado nas demais teologias para sistematizar as doutrinas. Não significa que sejamos "originais", mas, sim, que entendemos ser imprescindível resgatar o etos pneumático que desde sempre animou os carismáticos do Antigo Testamento — profetas/profetisas, juízes/juíza, sacerdotes e reis —, bem como os seguidores do evangelho, estando presente em toda a história de mais de dois mil anos do cristianismo.

3. Teologia: Começando pela doutrina de Deus, a teologia sistemático-carismática não se concentra nos aspectos comumente abordados de forma majoritária nas demais teologias sistemáticas, sobretudo pelo fato da dependência excessiva delas do aporte racionalista e, por isso mesmo, enveredarem-se pelo caminho da "prova", esta entendida pelo conceito de verdade científica, da coerência filosófica que depende da lógica filosófica grega — particularmente aristotélica —, sendo incompatível com a verdade escriturística, que, por conta da realidade distorcida do mundo caído, apresenta-se como absurdo e milagre. Além disso, optamos, como poderá ser visto nos dois primeiros capítulos da primeira parte, uma via diferente para a produção teológica, seguindo a dinâmica e a lógica revelacionais, entendendo que, quando se trata de falar de Deus, sempre estaremos aquém, cognitiva e linguisticamente, daí a necessidade do uso do símbolo para compreender o paradoxo. O destaque fica por conta da possibilidade de Deus continuar falando conosco nos dias atuais sem que isso signifique

desprezar a suficiência das Escrituras.

4. Pneumatologia: A surpresa do estudioso já se inicia com o arranjo e disposição adotados para as análises doutrinárias da teologia sistemático-carismática, pois, em lugar da cristologia, apresentamos a doutrina do Espírito Santo logo após a teologia. Como sabemos, não há na Trindade qualquer hierarquia, subordinacionismo etc.; antes, cada uma das pessoas tem importância intrínseca e são distintas entre si, mas não três deuses, e sim apenas um. Postular racionalisticamente tal mistério é impossível, pois nossa mente limitada e linear não é capaz de concebê-lo. Como uma sistemática que privilegia a atuação e a pessoa do Espírito Santo, iniciando sempre pelas Escrituras, não pelas ideias e definições teológicas, de forma textualmente cronológica, o Espírito "aparece" no segundo versículo de Gênesis, além de ser responsável pela inspiração dos hagiógrafos e até pela capacitação de Jesus para que o Filho de Deus cumpra seu ministério terreno, sendo indiscutível sua relevância e protagonismo. Portanto, de maneira deliberadamente planejada e diametralmente oposta da forma como ele tem sido pifiamente considerado nos tratados racionalistas de sistemática, optamos por torná-lo verdadeiramente central em nossa teologia sistemático-carismática. Não se trata de nenhum capricho ou arbitrariedade de nossa parte, mas simplesmente de obediência à lógica da fé que segue a esteira bíblico-revelacional.

5. Cristologia: A primeira questão a se aprender no estudo da doutrina de Cristo é diferenciar cristomonismo de cristocentrismo. Ser cristocêntrico não significa interditar as demais pessoas da Trindade e, em especial, o Espírito Santo. O destaque dado à cristologia nesta teologia sistemático-carismática recai no que os Evangelhos revelam da obra terrena do Filho de Deus. O relacionamento intratrinitariano tem muito a nos ensinar, pois não há demonstração de autossuficiência; antes, as três pessoas parecem fazer questão de mostrar interdependência, como se quisessem nos ensinar a depender mais uns dos outros a fim de desenvolvermos a capacidade de trabalhar em cooperação, pois, quando o seguimento de Cristo deu continuidade à obra iniciada pelo Mestre — a Grande Comissão —, ele fez questão de cooperar com eles confirmando a palavra que pregavam, que era

nada mais, nada menos, que o evangelho que haviam recebido antes do próprio Senhor! Assim, a pericorese vista na relação intratrinitária deve ser reproduzida de forma intrapessoal no Corpo de Cristo.

6. Antropologia teológica: Nesse capítulo, investigamos o ser humano da perspectiva bíblica, relacionando sua origem, antes da Queda, com a profunda mudança de sua natureza após pecar, bem como o desejo divino de resgatá-lo. Assim como todas as demais questões, a antropologia teológica partirá de determinada concepção de ser humano que, consequentemente, influenciará a forma de enxergar as demais doutrinas que se seguem. Como não poderia deixar de ser, veremos a importância do Espírito Santo de Deus no processo de santificação progressiva, bem como no empoderamento do ser humano para que este, enquanto é forjado a fim de se tornar como Cristo, modelo supremo de ser humano, cumpra de maneira diaconal sua missão de levar o evangelho de todas as formas e maneiras éticas, responsáveis e amorosas.

7. Hamartiologia: Com a proposta de compreender os transtornos causados pela Queda, tanto nos seres animados quanto nos inanimados, distorcendo não apenas a humanidade e os demais seres vivos, mas até mesmo o universo como um todo, a doutrina do pecado objetiva, de alguma forma, explicar o problema do mal e quanto a transgressão tem prejudicado o projeto original do Criador, trazendo o maior e principal de todos os males: a morte. Todavia, como será possível perceber, o Espírito Santo preserva a ordem e mantém o universo, ao mesmo tempo que nos convence do pecado, provendo a graça suficiente, ou preveniente, para que nos acheguemos a Deus por intermédio de Jesus Cristo, pois, uma vez transformados, transformamos a realidade. Isso, contudo, não significa que recriaremos o Éden com as nossas próprias forças, mediante projetos políticos, educacionais ou artísticos, mas que demonstramos ser súditos do reino de Deus por meio de nossas práticas e ideias.

8. Soteriologia: Os planos de Deus jamais poderão ser frustrados, e a

soteriologia mostra de forma clara como Deus providenciou uma forma de resgatar o ser humano de sua situação de decadência, fazendo que não apenas a humanidade seja restabelecida, mas igualmente todo o universo. Aqui destacamos cada vez mais a "história da salvação", que, revelando-se desde a Queda, passando por Abraão e culminando em Jesus Cristo, o qual cumpre o propósito divino de torná-la possível a todos os seres humanos, tal como idealizado em Gênesis 12:1-3 e Êxodo 19:6, é continuada com o povo de Deus, que leva adiante a mensagem do evangelho. Tal plano não foi feito apesar do Espírito Santo, mas justamente porque Jesus foi ungido, por Deus, com a terceira pessoa da Trindade e, de igual forma, por ter destinado o divino Espírito a cada um de nós para que cumpramos nossa missão.

9. Eclesiologia: Para levar a efeito seu projeto de restauração, iniciando na promessa abraâmica, Deus elege um povo que sirva para realizar a tarefa de representá-lo diante de todos os povos, convidando-os a fazer parte da família de Deus. Esse povo é primeiramente escolhido de forma étnica e, posteriormente, ao falhar Israel, o critério passa a ser a fé e o novo nascimento, já no contexto neotestamentário, quando, então, Jesus Cristo inicia o reino de Deus e funda a igreja para representá-lo, oferecendo a todas as pessoas a oportunidade de fazerem parte do povo eleito. São os detalhes estudados em eclesiologia. Uma vez mais, entendemos que a igreja não poderia fazer essa caminhada sozinha, por isso o Senhor Jesus Cristo deixou-nos o Consolador, o Espírito Santo, para que estivesse conosco a fim de, assistidos por ele, cumprirmos nossa missão.

10. Escatologia: Uma das doutrinas mais complexas da teologia sistemática, a escatologia será estudada de maneira "diferente". Nessa unidade, o estudante de teologia conhecerá as diferentes escatologias — da pessoa, do mundo e, por fim, a mais difundida, a escatologia teológico-sistemática —, formando uma visão abrangente sobre a expectativa e a apocalíptica judaicas, culminando na esperança da igreja, que aguarda o seu Cristo e o consequente restabelecimento do projeto original divino para todo o universo. Diferentemente do que se pensa, a atuação do Espírito Santo é visceralmente relacionada aos tempos do fim. Justamente por isso, os discípulos presentes no momento da ascensão do Senhor Jesus Cristo

perguntam ao Mestre se a promessa feita por ele seria seguida pela implantação definitiva do reinado do descendente de Davi (Atos 1:1-8), pois a profecia de Joel 2:28, texto muito caro à tradição carismático-pentecostal, utilizado por Pedro como autoritativo e fonte de explicação do que estava acontecendo em Atos 2 no dia de Pentecostes, era uma das promessas dos tempos da plenitude. Portanto, a escatologia, distintamente do que se pensa, tem uma estreita relação com a pneumatologia.

Dada a relevância das doutrinas consideradas neste volume e, pela exiguidade de espaço, certamente o estudante/leitor já pode presumir que se trata de um material introdutório que, não tendo o caráter exaustivo dos tratados racionalistas de teologia sistemática, aponta os caminhos a serem explorados, trazendo à tona os aspectos principais dos assuntos discutidos. Isso, contudo, não significa que seja superficial ou simplista, requerendo do estudante ou leitor a dedicação para dominar os conceitos e a terminologia técnica da teologia, algo que procuramos fazer no início de cada uma das unidades, visando familiarizar o leitor com o respectivo conteúdo de cada doutrina. Longe de representar mais uma obra de teologia sistemática, apresentamos ao público um material que contempla as necessidades e os anseios da tradição carismática, lembrando que o "termo 'carismático', atualmente, é usado para se referir aos movimentos das igrejas da corrente principal baseados nas ideias e nas experiências do movimento pentecostal".2

Por serem movimentos de renovação que nasceram no interior de denominações históricas, a teologia reformada acabou sendo o padrão e modo de aferir a produção teológica dos pensadores carismáticos, ou seja, havia teologia produzida por teólogos carismáticos e pentecostais, sem que tal produto teológico fosse especificamente carismático e/ou pentecostal. Somente nas últimas três décadas, isso vem mudando por parte de teólogos estrangeiros e, muito recentemente, começou no Brasil. Tal observação não é, de forma alguma, uma depreciação do trabalho realizado pelos teólogos do movimento, mas apenas uma constatação. Com as perseguições encetadas contra a tradição carismático-pentecostal, desenvolveram-se estudos dentro da área das ciências bíblicas, e um novo horizonte se descortinou e, com ele, os desafios. Portanto, não apenas dentro dos movimentos carismáticos e pentecostais mostrou-se necessário o estudo da teologia, mas agora ela também conquistou um espaço importante na sociedade, tal como falamos no início.

Olhando em retrospectiva, entendemos que as trajetórias teológicas místicas e

apofáticas podem “revelar à teologia cristã uma nova abordagem ao coração dessa mensagem, que foi consideravelmente obscurecida por um pensamento completamente diferente, nomeadamente pela metafísica antiga (em particular de Aristóteles)”,3 diz Tomáš Halík, e completa explicando o porquê de o fato de essa opção metodológica, não racionalista, utilizada na antiguidade clássica, especialmente no contexto da igreja oriental, servir ao contexto hodierno em que uma teologia carismática e, portanto, sobrenaturalista, é mais que bem-vinda, visto reproduzir melhor a própria dinâmica bíblica:

Muitas palavras da Escritura, de modo particular os logia [ditos] e as parábolas de Jesus, têm menos em comum com silogismos metafísicos do que koans — histórias ou jogos de palavras paradoxais, cujo significado não pode ser revelado mediante a lógica ocidental clássica e a deliberação racional a que estamos habituados, mas apenas através da meditação. “Os últimos serão os primeiros, e os primeiros, últimos”, “Os que quiserem salvar a sua vida, perdê-la-ão”, “Àqueles que têm, dar-se-lhes-á, e terão em abundância, mas àqueles que não têm, até o que têm lhes será tirado”, todas as bem-aventuranças, muitas das parábolas [de Jesus] e a própria “encarnação de Deus” — a Palavra fez-se carne e nasceu da Virgem, num estábulo, o theanthropos que morre na cruz como um criminoso, gritando “Meu Deus, porque me abandonaste?” — não serão todos estes exemplos koans, uns atrás dos outros? Como é que a razão foi formada pela lógica ocidental clássica em relação a tudo isso?4

Evidentemente que a lógica grega não dá conta de assimilar esses paradoxos bíblicos sem querer dissecá-los e estabelecer aporias acusando tais expressões de “contraditórias”, visto funcionar de maneira linear, isto é, ela só concebe a realidade de forma racionalista. Uma vez que a teologia reformada segue esse método, acaba tendo dificuldades com a cultura atual, que já está segura a respeito da inadequação dessa maneira de conceber a realidade, seja ela antiga, como a bíblica, seja ela como atualmente. Se, por um lado, ela não poderia desenvolver-se de forma diferente, pois nasceu na modernidade, por outro, se seguisse o princípio reformista tendo as Escrituras como autoridade, poderia se ressignificar.

Assim é que cada tradição, ou segmento, possui suas doutrinas específicas por

seguirem determinado sistema que fornece suporte para o labor teológico desta ou daquela expressão da fé cristã. O estranho é achar que a tradição carismático-pentecostal não possa igualmente produzir sua teologia visando suprir as necessidades internas do movimento. Por isso, com este trabalho que o leitor tem em mãos não é diferente; há um leitmotiv que perpassa a obra toda e promove o seu liame em torno de um aspecto comum: a ação do Espírito Santo de Deus na realidade. Este é o diferencial com que o leitor deparará em toda a extensão deste livro, pois os autores são pentecostais e defendem tal postura e protagonismo que só podem ser percebidos de forma prática e experiencial.

Esse processo, iniciado desde quando Deus criou todas as coisas, chamamos de "sinergista", ou seja, uma perspectiva que reconhece que a nossa coexistência com Deus não anula o arbítrio e a vontade que ele mesmo deu aos seres humanos. Ainda que tais capacidades humanas tenham sido distorcidas pela Queda, em algum nível elas foram mantidas, mas seu exercício seguro nas decisões pessoais da caminhada humana, cremos, necessita da iluminação e orientação do Espírito Santo (Gálatas 5:16-25; Efésios 5:18). Tal como no exercício profético, isso não significa que não podemos nos equivocar, pois somos vasos de barro levando um tesouro. Com essa perspectiva, produzimos esta Teologia sistemático-carismática e o convidamos a ler, permitindo que o Espírito Santo o ajude a ampliar o que, acreditamos, ele nos iluminou e orientou a teologizar e escrever.

Outono de 2022

César Moisés Carvalho e Céfora Ulbano Carvalho

Notas

1 H

asel

, Gerhard. Teologia do Antigo e do Novo Testamento: questões básicas no debate atual (Santo André: Academia Cristã, 2012), p. 225.

2

McGrath

, Alister. A revolução protestante: uma provocante história do protestantismo contada desde o século 16 até os dias de hoje (Brasília: Palavra, 2012), p. 413.

3

Halík

, Tomáš. Quero que tu sejas!: podemos acreditar no Deus do amor? (Prior Velho: Paulinas, 2016), p. 79.

4 Ibid., p. 79-80.

PRIMEIRA PARTE

QUESTÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

CAPÍTULO

1

-

O PORQUÊ DE UMA TEOLOGIA SISTEMÁTICO-CARISMÁTICA

Introdução

É realmente curioso pensar que vieram de teólogos católicos as previsões acerca do perfil da próxima cristandade. Não por serem católicos, mas pelo fato de que os “vaticínios” não pareciam dizer respeito à tradição da qual faziam parte, e sim tinham mais que ver com o protestantismo, e este em suas vertentes carismáticas.1 De início, é bom dizer que utilizamos a expressão “carismática” e seus derivados no sentido referido pelo teólogo carismático Craig Keener, que diz que, em parte considerável dos Estados Unidos, “essa designação costuma indicar cristãos que defendem a contemporaneidade dos dons espirituais e os praticam, mas não são membros de uma igreja pentecostal”, mas igualmente “também se refere de modo mais específico àqueles que oram em línguas, um grupo que, naturalmente, também defende a contemporaneidade dos dons espirituais e os pratica”,2 de modo que a expressão aqui contempla também os pentecostais.

Quanto às “previsões” do perfil da próxima cristandade, chamam a atenção pelo fato de a primeira, em sentido eclesiológico, dizer que o cristão do futuro deverá ser um místico, ou não será cristão,3 e a segunda, em chave teológica, afirmar que as “trajetórias místicas da tradição desenvolverão sempre aquela mesma ideia cristã central”, ou seja, “Deus é amor”, utilizando “compreensões mais profundas e com frequência radicalmente apofáticas da verdadeira incompreensibilidade de Deus na e através da compreensibilidade”.4 O mais curioso é que a segunda previsão, de alguma forma, foi igualmente emitida sob a influência de Karl Rahner, teólogo jesuíta que pronunciou a primeira previsão. A respeito da ideia cristã central, acima referida, isto é, “Deus é amor”, ser desenvolvida nas trajetórias teológicas apocalíptica e profética, mas igualmente nas trajetórias teológicas místicas, e que nessa confluência dá-se uma profunda relação dialética entre compreensibilidade e incompreensibilidade de Deus, acrescenta David Tracy:

À medida que essas duas grandes vertentes da tradição se aproximarem numa relação dialética mais clara uma com a outra, bem como com a nobre tradição da

teologia natural, pode-se esperar que a teologia de Deus do futuro será uma teologia profético-mística madura. Essa teologia sistemática de Deus estará fundamentada tanto na revelação de Deus em Jesus Cristo como crível à busca pelo Deus, que é o significado último de todas as experiências-limite e questões-limite clássicas dos seres humanos, que se tornam humanos quando encaram tanto as questões pessoais de finitude, ansiedade, transição, culpa e morte como as questões históricas de opressão e sofrimento massivo global. Uma futura teologia profético-mística de Deus, além disso, provar-se-á corajosa em sua intrínseca fidelidade ao significado cristão central do mistério sagrado: Deus é amor. Essa clássica metáfora cristã enformará todo o novo nome do revelado-oculto, o compreensível-incompreensível Deus de Jesus Cristo.5

Certamente não se trata de predições, no sentido profético-futurístico da palavra, as observações dos teólogos católicos, mas, sim, de uma constatação profética — necessária e oportuna —, proveniente de quem, institucionalmente, está mais apto a dizer o que deve ser resgatado, pois já sentiu os efeitos do que o formalismo religioso é capaz de fazer quando se perde o contato com a "experiência fontal".6 Na relação das duas trajetórias teológicas ressaltada por Tracy, a trajetória teológica profética tem um caráter político-social, na esteira da tradição do profetismo de Israel no Antigo Testamento. Logo, a dicotomia moderna entre o material e o espiritual, entre o social e o religioso é totalmente estranha à realidade bíblica. Não podemos, por um lado, ignorar que eles atuavam em uma esfera teocrática e, por isso mesmo, específica (2Crônicas 34:20-28), mas, por outro, também não devemos fechar os olhos para o fato de que o exercício "público" do ministério profético também contemplava a questão da justiça social em reinos monocráticos e despóticos (Daniel 4:27). Mas o teólogo observa ainda que essa primeira trajetória de "compreensibilidade divina", portanto catafática, lidando com questões sociais, precisa igualmente da trajetória teológica mística que lida com a "incompreensibilidade de Deus", sendo, portanto, apofática (Zacarias 4:6). Esse é o futuro. E nós protestantes, nascidos na aurora da modernidade, será que poderíamos aprender algo dessa reflexão?

Na esteira do reino de Deus, em que a igreja é expressão e testemunha, a teologia desenvolvida não pode ser diferente, isto é, não é aceitável que ela seja produzida de forma antissobrenaturalista e ignorando a dimensão carismática do trabalho, tanto em seu processo de desenvolvimento (método) quanto em seu

produto final (sistemática), uma vez que lida com a realidade de forma crítico-espiritual, não racionalístico-material. Paradoxalmente, encarar a realidade de forma crítica, não simplista, significa ter consciência de que não é somente arrogante, mas também ingênua, a postura de reduzir a realidade ao natural e ao que somente pode ser mensurado, visto e "provado" de forma racional, pois, conforme instrui-nos as Escrituras, "pela fé, entendemos que os mundos, pela palavra de Deus, foram criados; de maneira que aquilo que se vê não foi feito do que é aparente" (Hebreus 11:3), ou seja, a "fé (pistis) é garantia (hypostasis) de coisas esperadas, certeza (elenchos) de realidades que não se veem (11:1)", que, nas palavras do mesmo biblista que traduz o versículo, significa o seguinte:

Temos uma primeira aplicação desse princípio hermenêutico a propósito da criação: A afirmação de que toda a realidade visível foi plasmada pela única palavra eficaz de Deus fundada na fé. Esse é um claro exemplo da lógica da fé, estruturada sobre a palavra de Deus expressa na Bíblia: a realidade invisível de Deus é a base e o fundamento das coisas visíveis. A preocupação do nosso autor não é do tipo especulativo-abstrato, mas histórico-prático, na linha da reflexão bíblica. Quando, mais adiante, depois do retrato espiritual de Henoc (11.6), ele retoma o discurso geral sobre a fé, define-a como uma condição para se entrar em relação religiosa e vital com Deus. Mas também nesse caso Deus não é um objeto "doutrinário" da fé, mas uma realidade pessoal à qual o homem se abre mediante a fé. A existência de Deus enquadra-se naquelas "realidades" que não se veem, mas que são certificadas pela fé; a sua (de Deus) ação eficaz e salvífica, que responde às expectativas profundas do homem, faz parte daquelas "coisas que se esperam", garantidas pela fé.7

O que o comentarista chama de "lógica da fé", ou seja, o ato de crer e cuja estrutura apoia-se na palavra8 de Deus, trata-se de atitude estranha ao pensamento lógico desde sempre. A lógica, como exercício filosófico e matemático, que é utilizada até hoje, é criação grega e, portanto, racionalística. A "lógica da fé", baseada nas promessas divinas, jamais se submeteria ao processo da lógica matemática grega, pois ela já parte do "impossível". Prega-se a chegada do reino de Deus que é visualizado por meio dos milagres (Mateus 11:1-5). Estes, por sua vez, são alvos de incredulidade, desde o mundo antigo (Gênesis 18:9-15; Lucas 1:26-37). Dentre os milagres, há o principal e mais

impossível, natural e logicamente falando, de ser realizado: a ressurreição. Não à toa que Tomé duvidou dos companheiros de colégio apostólico, e o apóstolo Paulo foi ironizado no Areópago em Atenas (João 20:24-28; Atos 17:18-32). Ambas as passagens falam da ressurreição. Portanto, querer utilizar a lógica matemática, ou argumentos racionalísticos, para provar, por exemplo, a ressurreição é algo não apenas estranho, mas ineficaz e incorreto.

Se, por um lado, havia incredulidade acerca das coisas de Deus, por outro, não havia interesse algum da parte dos primeiros discípulos de Cristo, e dos pregadores do século primeiro, em "provar" a ressurreição ou qualquer outro ponto da pregação evangelística, submetendo essas verdades ao crivo da lógica grega. A mensagem deveria ser recebida única e exclusivamente por fé (João 20:29). A razão de ser dessa "exigência" é simples e pode ser entendida por dois motivos: 1) quem realmente "convence" as pessoas da necessidade de crer no evangelho é o Espírito Santo (João 16:8-11) e 2) a fé das pessoas não deve basear-se em discursos, mas no "poder de Deus" (1Coríntios 1:17—2:16). Justamente por isso, o apóstolo dos gentios afirma, na cidade grega de Corinto, que, quando esteve entre eles pregando a Palavra de Deus, não o fez, propositadamente, como os gregos, caprichando na arte oratória e usando de habilidade retórica (1Coríntios 2:1), para que a fé deles não viesse a apoiar-se "em sabedoria dos homens, mas no poder de Deus" (1Coríntios 2:5). Por assim não proceder, Paulo foi acusado de ser "fraco", em termos discursivos (2Coríntios 10:10).

Em uma sociedade que hipervalorizava uma boa prédica e na qual havia um exibicionismo retórico, com o qual os coríntios estavam habituados, não é de admirar que eles disputassem entre si quem era o melhor orador que já tinham ouvido, ou que dele tivessem ouvido, causando facções na igreja coríntia por causa de grupos que se dividiram disputando quem era melhor, se Paulo, se Apolo, se Pedro ou se Cristo (1Coríntios 1:11-13). Sendo Apolo considerado "varão eloquente e poderoso nas Escrituras" (Atos 18:24); Pedro, uma das "colunas" da nova fé (Gálatas 2:9); Cristo, "profeta poderoso em obras e palavras" (Lucas 24:19); e Paulo, o apóstolo dos gentios, cuja sabedoria era reconhecida por outros apóstolos (2Pedro 3:15-16), não é difícil imaginar quanto tais disputas consumiam a paz, o tempo e a união que deveriam marcar aquela comunidade de fé. Ignorando completamente essa expectativa, o fato é que Paulo declara que, quando esteve entre eles, o fez "não em sabedoria de palavras, para que a cruz de Cristo se não faça vã" (1Coríntios 1:17). "Ele não reivindica ser um orador, nem aspira a ser", diz Anthony Palma, ou seja, o

“apóstolo fala deste modo por causa da alta consideração dos gregos para com a sabedoria, a qual ele mostrará resumidamente que é extraviada, e realmente um impedimento para que recebessem o evangelho”.9 A observação do teólogo pentecostal é oportuna, pois mostra que a utilização desse recurso não era somente dispensável, mas impeditiva e prejudicial! Tal opinião é partilhada pelo biblista Giuseppe Barbaglio:

Sua pregação não se baseia em discursos eloquentes e de penetrante sabedoria (= sofía). Note-se que esta não é apenas conhecimento teórico profundo, mas também autocompreensão do homem em relação a Deus. Trata-se, na realidade, de uma verdadeira “Weltanschauung”, elaborada autonomamente com os recursos intelectuais da mente humana, e que se expressa através de discursos racionais (= logos). Não, isso significaria o esvaziamento da cruz de Cristo, ou seja, a anulação de seu significado salvífico. Em outras palavras, significaria a negação de que a crucificação de Jesus é o evento portador de salvação, e a afirmação de que isso pode ser atribuído à força autônoma e autossuficiente do pensamento humano, capaz de pesquisar e descobrir uma ideologia religiosa libertadora, substitutiva do chocante anúncio da cruz.10

Pregar Jesus Cristo crucificado era escândalo para os judeus, por um motivo religioso, pois a Lei prescrevia que era considerado maldito quem recebia essa pena capital (Deuteronômio 21:22-23; Gálatas 3:13), e loucura para os gregos, por um motivo racionalista, visto que os habitantes do Olimpo, isto é, o “céu” das divindades gregas, eram seres humanos que evoluíram e se tornaram imortais, enquanto Jesus é Deus e, portanto, imortal, que optara por tornar-se humano e mortal (João 1:1-14). Algo completamente ilógico do ponto de vista do racionalismo filosófico grego. Mas o que fez Paulo e os demais? Converteu a mensagem da cruz em termos contrários ao que ela realmente era, isto é, ilógica do ponto de vista do racionalismo, ou optou por pregá-la tal como ela realmente é, confiando na suficiência da ação do Espírito Santo? Se nessa quarta perícope11 do capítulo primeiro (v. 18-25) o destaque recai sobre o fato de a pregação da cruz ser o “poder de Deus” que, contrariando a lógica natural, tanto religiosa como filosófica, desfaz o sábio e o escriba — representados pela teologia da expectativa judaica — e igualmente desconstrói o “inquiridor deste século” — o mais habilidoso orador grego que pudesse haver —, pois propõe

uma mensagem ilógica e a designa de “poder de Deus”, a partir do capítulo 2, em duas perícopes, Paulo descreve a parte prática dessa mensagem (v. 1-5,6-16) e como esse “poder de Deus”, anunciado por Paulo, produz “efeitos” tangíveis e reais, embora contrários à lógica, pois são milagres, não apenas elucubrações e verborragia:

E eu, irmãos, quando fui ter convosco, anunciando-vos o testemunho de Deus, não fui com sublimidade de palavras ou de sabedoria. Porque nada me propus saber entre vós, senão a Jesus Cristo e este crucificado. E eu estive convosco em fraqueza, e em temor, e em grande tremor. A minha palavra e a minha pregação não consistiram em palavras persuasivas de sabedoria humana, mas em demonstração do Espírito e de poder, para que a vossa fé não se apoiasse em sabedoria dos homens, mas no poder de Deus.

A palavra grega apodéixei, traduzida por “demonstração”, refere-se aos milagres, ou sinais carismáticos, que acompanhavam a pregação do evangelho, visto serem parte da integralidade da mensagem da cruz (Marcos 16:15-20).12 Paulo já havia falado disso em 1Tessalonicenses 1:5, primeiro documento do cânon neotestamentário, bem como em Romanos 15:18-21, e menciona que os mesmos sinais marcaram o seu apostolado, desde o início de seu tempo de serviço entre os coríntios (2Coríntios 12:12). “Não há dúvida”, diz o biblista Giuseppe Barbaglio, “Paulo interpreta o tema tradicional dos sinais que acompanharam Jesus e acompanharam os pregadores do evangelho relacionando-o com o serviço (= diakonía) humilde e constante”.13 Mas alguém poderia pensar: “Não teve conhecimento algum transmitido?” Sim, teve. É o que o apóstolo disserta na segunda perícope do capítulo 2, mas mesmo o conhecimento escriturístico, por assim dizer, não pode jamais ser assimilado à parte do Espírito de Deus; aliás, de acordo com o que acertadamente diz Paul Tillich, a despeito de a doutrina paulina mais conhecida contra o judaísmo ser a “justificação pela graça por meio da fé”, é preciso compreender que “o ensino mais central do apóstolo [é a] doutrina do Espírito Santo”.14 Por isso, a sabedoria das coisas de Deus é para os espirituais, conforme instrui o apóstolo na segunda perícope do capítulo 2:

Todavia, falamos sabedoria entre os perfeitos; não, porém, a sabedoria deste mundo, nem dos príncipes deste mundo, que se aniquilam; mas falamos a sabedoria de Deus, oculta em mistério, a qual Deus ordenou antes dos séculos para nossa glória; a qual nenhum dos príncipes deste mundo conheceu; porque, se a conhecessem, nunca crucificariam ao Senhor da glória. Mas, como está escrito: As coisas que o olho não viu, e o ouvido não ouviu, e não subiram ao coração do homem são as que Deus preparou para os que o amam. Mas Deus no-las revelou pelo seu Espírito; porque o Espírito penetra todas as coisas, ainda as profundezas de Deus. Porque qual dos homens sabe as coisas do homem, senão o espírito do homem, que nele está? Assim também ninguém sabe as coisas de Deus, senão o Espírito de Deus. Mas nós não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que provém de Deus, para que pudéssemos conhecer o que nos é dado gratuitamente por Deus. As quais também falamos, não com palavras de sabedoria humana, mas com as que o Espírito Santo ensina, comparando as coisas espirituais com as espirituais. Ora, o homem natural não compreende as coisas do Espírito de Deus, porque lhe parecem loucura; e não pode entendê-las, porque elas se discernem espiritualmente. Mas o que é espiritual discerne bem tudo, e ele de ninguém é discernido. Porque quem conheceu a mente do Senhor, para que possa instruí-lo? Mas nós temos a mente de Cristo.

Enquanto na quarta perícope do capítulo primeiro, e na primeira deste segundo capítulo já comentada anteriormente, Paulo tratou especificamente de demonstrar que não buscava enquadrar-se nos termos racionalistas, pretensiosos e autossuficientes da sabedoria mundana, seja religiosa, seja filosófica, pois ela não dá conta sequer de postular, que dirá entender, os mistérios divinos e as coisas de Deus, já no início dessa segunda perícope do capítulo 2 o apóstolo utiliza “o verbo lalóumen (2,6), que indica um discurso inspirado, distinguindo-se de kerysso e euaggelzomai”,15 ou seja, Paulo abria totalmente mão da oratória e retórica gregas, portanto exercícios humanos; não obstante, nessa ocasião, não estava simplesmente pregando, mas discursava de forma extática e inspirada acerca da sabedoria de Deus, cujo conteúdo tratava dos mistérios e arcanos divinos. O propósito era justamente mostrar que, caso os crentes coríntios sentissem algum tipo de inferioridade por causa da alegação gnóstica de seus patrícios de que possuíam um tipo de conhecimento especial que lhes dava acesso a um saber de caráter supostamente superior, Paulo diz que até mesmo o conteúdo religioso e teológico do judaísmo não foi suficiente para privar os judeus de cometer uma insanidade: acusar, trair, caluniar e entregar

Jesus à morte. Contudo, só poderia “ver” o reino de Deus trazido por ele os que se dispunham à metanoia, a nascer de novo (João 3:3). Depois de nascida de novo, “da água e do Espírito”, além de “ver”, a pessoa poderia “entrar” no reino de Deus (João 3:5). O paralelo aqui, sem nenhuma espécie de artificialismo, mas respeitando o sentido e a intencionalidade dos textos joanino e paulino (João 3:1-3; cf. 1Coríntios 2:6-16), é o seguinte:

Dentro deste esquema descobre-se um movimento e o significado que ele produz. O discurso começa com uma sentença enigmática de Jesus; a sequência o precisa, o esclarece, aproveitando o ensejo da pergunta-incompreensão de Nicodemos. Esta técnica é frequente nos discursos, em Jo. É uma técnica literária que serve para fazer progredir o discurso. Mas é muito mais do que isso. Revela a situação: o homem carnal é incapaz de compreensão; sua compreensão é carnal. Mas compreender o quê? E quais são as razões por que não consegue entender? Encontramos no diálogo pelo menos três palavras gregas suscetíveis de duplo sentido: anôthen (de novo ou do alto); gennasthai (ser gerado, nascer, fisicamente ou no sentido espiritual); pneuma (vento ou espírito). Também isso é técnica literária; Jo joga com o duplo sentido dos termos, mas revela um significado teológico: uma mesma realidade pode ser entendida no nível carnal e no nível espiritual. O ser humano é prisioneiro do primeiro nível. Mas para ser crente deve passar ao segundo. Para falar de Deus é preciso recorrer às realidades cotidianas da nossa experiência, que, para quem sabe enxergar, são símbolos de uma realidade mais profunda e, daí, um meio para expressar Deus; são capazes de acenar a ele, mas como que de longe. É preciso saber ver.16

O conhecimento dos mistérios das coisas divinas não pode ser assimilado pelo homem natural, e mesmo os espirituais não o esgotam, é bom que se pontue. Não simplesmente por dificuldades cognitivas, mas por limitações ontológicas que são muito mais profundas, isto é, a criatura finita não pode entender o Criador infinito (Jó 42:1-6). Paulo diz essa verdade em forma de hino em Romanos 11:33-36. Justamente por isso, o conhecimento teológico (ou discernimento como sinônimo de maturidade cristã) desprovido de uma espiritualidade nascida de uma experiência profunda com o Espírito traz muitos problemas, daí a razão de o apóstolo dos gentios estabelecer o “amor” como princípio regulador de todas as coisas, não somente no exercício dos carismas

(1Coríntios 8:1). Mesmo a observação de 1Coríntios 13:8-13 passa longe de uma crítica aos carismas, jamais sendo um desincentivo ou inibição do apóstolo acerca dos dons, pois, como afirma o biblista Esequias Soares, Paulo falava "mais línguas que todos os coríntios (1Co 14:18), e ele estava longe de ser um mero teórico, era homem de experiências profundas com o Espírito Santo (1Co 2:12; 7:40)".17 Talvez seja por isso que Paul Tillich defende uma visão interessante e decisiva como princípio hermenêutico a todos que levam a sério esse trabalho acerca do apóstolo dos gentios:

Paulo foi o mais importante teólogo do Espírito Santo. O Espírito estava no centro de sua teologia. Segundo alguns teólogos protestantes clássicos, juntamente com Lutero, Melanchton, Calvino e Bucer, Paulo era o teólogo da justificação pela graça por meio da fé. Não estavam errados, é claro. Mas essa doutrina era apenas defensiva para Paulo. Desenvolveu-a na luta contra os assim chamados judaizantes que queriam transformar o evangelho numa outra lei. Exigiam que os pagãos ou gentios se submetessem à lei judaica, sendo Jesus, para eles, apenas um outro intérprete da lei. Paulo tinha que lutar contra essa ideia. Se não o fizesse, não teria havido igreja cristã nas nações pagãs. O cristianismo não teria passado de pequena seita judaica. Contudo, por mais importante que a doutrina da justificação tenha sido para Paulo, não foi jamais o centro de sua teologia. No centro estava sua experiência e a doutrina do Espírito Santo. Assim, coloca-se ao lado daqueles que na teologia protestante dão ênfase à interioridade. Paulo vai ao ponto de afirmar que muitos místicos sempre disseram desde então que a oração verdadeira não é a que consegue o que pede, mas a que alcança o Espírito de Deus. É o próprio Deus Espírito que ora em nós e dá testemunho juntamente com o nosso espírito. Vocês podem ler a respeito disso em Romanos 8. E perceberão claramente que Paulo é, na verdade, teólogo do Espírito.18

Soares e Tillich tocam no ponto fulcral da atmosfera, ou realidade espiritual, em que o apóstolo dos gentios estava envolto e se movia. Em outras palavras, Paulo já partia deste ponto, agia sob sua influência e a ele retornava, para utilizar uma metáfora do percurso da peregrinação da fé no Espírito (Gálatas 5:25). Isso acontecia pelo simples fato de que Paulo era um carismático. Mas ele não simplesmente "era um carismático", como se isso fosse algo com o qual ele

condescendia; não tinha importância alguma. Nada mais longe da realidade! O apóstolo dos gentios se gloriava por ter tais experiências (2Coríntios 12:1-6). Isso pela simples verdade de elas serem tão intensas, e de um nível de contato tão inimaginável com Deus (o verdadeiro significado da mística), a ponto de um não carismático como C. S. Lewis dizer que “diante [delas] os pequenos frêmitos e sentimentos piedosos que você e eu podemos ter não passam de coisas elementares e confusas”.19 O grande literato irlandês, do alto de sua sensibilidade e argúcia, pertencendo a uma tradição não carismática, certamente não tinha uma referência análoga para entender, na prática, o que significa experimentar um êxtase, isto é, vivenciar uma experiência mística. Mas que ninguém se engane: quando se fala em “conhecimento”, ainda que de origem místico-experiencial ou extático-transcendental, isso envolve riscos e inspira cuidados. Não somente pela probabilidade de serem falsos, forjados, simulados etc., mas, sobretudo, por envolverem seres falíveis que, em virtude de sua natureza decaída, podem se exaltar, levando à manipulação. O perigo do conhecimento, seja de ordem humana, seja de ordem divina, é tão grande que Paulo, falando na terceira pessoa, reconhece que, em uma experiência extática de arrebatamento, que o apóstolo não soube precisar se foi no corpo ou fora dele, ouviu palavras que ao homem não é permitido pronunciar e, para que não se exaltasse, recebeu um “espinho” como forma de preveni-lo de nunca ousar fazê-lo (2Coríntios 12:1-10).

O predomínio racionalista na teologia sistemática

A obviedade do que escrevemos até aqui pode, de alguma forma, ter desestimulado o leitor, pois todos que possuem uma visão que honra e respeita as Escrituras, mesmo não sendo carismáticos, entendem perfeitamente que personagens como Paulo, por exemplo, tinham experiências extraordinárias e sobrenaturais, “pois o cânon estava sendo desenvolvido e, por isso mesmo, essas experiências eram necessárias”, afirmam. Todavia, este breve itinerário não tem o propósito de reafirmar esse fato, mas ressaltar a continuidade das experiências carismáticas que, mesmo depois do fechamento do cânon neotestamentário, continuaram a ocorrer. Tal é assim pela verdade de que os carismas têm um propósito muito definido, que é capacitar o povo de Deus, desde o Antigo Testamento, e até mesmo o Senhor Jesus Cristo, no cumprimento de seu ministério terreno, foi igualmente habilitado com o Espírito (Lucas 4:1-44; Atos 10:38). No Novo Testamento, repete-se o mesmo padrão, antes ainda da descida do Espírito Santo em Atos 2, pois não é possível fazer a obra de Deus à parte do Espírito e dos seus carismas (Lucas 9:1-6,49-50; 10:1-24). Todavia, como se pode ver no estudo dos Evangelhos, os discípulos pareciam receber o “Espírito por medida” (João 3:34). Mas isso mudou radicalmente a partir de Pentecostes, pois ali eles receberam o revestimento de poder (Atos 1:8; 2—5), da mesma forma como todos os carismáticos veterotestamentários,20 pois tinham agora uma missão para levar adiante e não poderiam cumpri-la sem tal poder. A diferença é que, como a missão foi deixada indistintamente a todo o povo de Deus (Mateus 28:19-20; Marcos 16:15; Lucas 24:47; João 20:21), a experiência com o Espírito não mais ficou restrita a algumas pessoas, pois, como pregou o apóstolo Pedro em seu primeiro sermão, “a promessa vos diz respeito a vós, a vossos filhos e a todos os que estão longe: a tantos quantos Deus, nosso Senhor, chamar” (Atos 2:39; cf. Joel 2:28).

Dizer, como afirmam alguns, que a qualidade das experiências atuais não pode ser semelhante à do período bíblico é desconhecer as orientações que a própria Escritura estipula a respeito do assunto em pleno período canônico (Deuteronômio 13:1-5; 18:20-22; 1Coríntios 14:26-33; 1João 4:1-3). Se tais orientações não fossem necessárias para aquele tempo — por se darem no

período canônico —, certamente serviriam a outro momento, e, assim sendo, podemos estar certos de que são extremamente necessárias para o nosso. Nesse caso, o cessacionismo não faz sentido algum, pois as orientações que foram dadas por inspiração do Espírito precisam servir para algum tempo e, se não forem para todas as épocas, incluindo a canônica, certamente aplicam-se ao futuro (período em que, no entendimento do cessacionismo, não teriam mais razão de ser). Mesmo cientes de que poderia haver manipulação inescrupulosa do sagrado e até houvesse meninices e algum descontrole no exercício dos dons, isto é, com todo esse cuidado no trato com os carismas, sobretudo a respeito dos dons de elocução, as Escrituras não inibem nem autorizam, seja em nome do "cuidado", seja por concepções teológicas, extinguir a experiência com o Espírito, mas recomenda que se busque, com zelo, os dons espirituais, especialmente o dom de profecia, e que, em seu exercício, avalie-se tudo, referindo-se especificamente à atividade profética, e se retenha apenas o que for bom (1Coríntios 14:1; 1Tessalonicenses 5:19-21). Agora, é importante que se observe: Quem pode avaliar? Os que nasceram de novo e são espirituais, conforme instrui o apóstolo dos gentios no texto de 1Coríntios 2:13-16. O texto é claro em dizer que o homem natural não pode entender as coisas do Espírito Santo de Deus, pois lhe parecem loucura, e elas só podem ser discernidas espiritualmente. Justamente por isso, Paulo diz que "o espiritual" — no caso, ele e os demais líderes citados nas facções coríntias — "discerne bem tudo, e ele de ninguém é discernido", por isso Cristo foi morto, Paulo e os demais foram perseguidos e alguns até executados.

É importante atentar para algo que não pode escapar nessa passagem. Conforme sugere o contexto, a distinção entre o "homem natural", chamado de psíquico, e o "homem espiritual" se dá entre os próprios crentes coríntios. Assim, o que os distingue "é o Espírito, ausente no cristão 'psíquico' e presente e atuante no cristão 'espiritual'", ou seja, refere-se à "ausência e presença do Espírito não como princípio da vida de fé, mas enquanto inspirador dessa sabedoria superior".21 Deparamos com o que aparentemente pode levar alguém a pensar numa aporia, pois Paulo parece aqui incentivar o que antes desaprovou, ou seja, a disputa e a comparação que evidenciam superioridade e carnalidade entre as pessoas. Todavia, não podemos esquecer que o apóstolo instrui acerca do princípio regulador de todas as coisas que é o amor (1Coríntios 8:1;13:1—14:1). Paulo, portanto, utiliza a motivação que ensejou a controvérsia entre os cristãos coríntios para mostrar-lhes que a ideia de que os racionalistas, "gnósticos" ou "psíquicos" eram mais sábios que os que criam da forma como o evangelho lhes fora pregado era não somente equivocada, mas justamente o contrário. Todos os

que “confiando nos recursos de sua inteligência penetrante, julgam como tolice o que o Espírito inspira; [isto sim] trata-se de uma verdadeira incapacidade”.22 Em contrapartida, os “que se entregam ao Espírito não apenas conhecem, mas inclusive estão em condição de avaliar concretamente [anakrínein não indica um mero conhecimento teórico] tudo o que é sugerido e inspirado divinamente”.23 Numa palavra:

... deve-se dizer que agora a antítese não é mais entre sabedoria humana ou mundana e anúncio do Crucificado, mas entre simples aceitação, na fé, desse anúncio e sua compreensão profunda mediante o Espírito iluminador. A sabedoria superior refere-se ao evento da cruz de Jesus. Caracteriza-se, pois, em relação à fé no anúncio, não por seu conteúdo, mas por sua compreensão subjetiva. Em concreto, exprime uma percepção sobrenatural das articulações do desígnio salvífico de Deus, centrado no Crucificado, ou seja, como o Pai desde toda a eternidade projetou a salvação gratuita dos homens, predestinando-os24 a participarem da glória do Senhor ressuscitado, marcada, no entanto, pelos sinais da cruz. Por isso, além da adesão de fé, Paulo conhece um longo caminho de amadurecimento dos fiéis. Dóceis ao Espírito, eles podem compreender cada vez melhor os secretos caminhos seguidos por Deus em sua ação histórico-salvífica, e seu ponto essencial de ligação em Cristo crucificado. Claro, tudo isso não tem em vista uma satisfação intelectual, mas uma plena participação de vida no amor.25

Portanto, entender a questão do predomínio racionalista na elaboração da teologia sistemática não se trata de um exercício sem importância, mas justamente o oposto. Diz respeito a um aspecto decisivo cuja temática não pode mais ser adiada. É necessário analisar, por exemplo, quanto a elaboração teológica se desenvolveu numa atmosfera espiritual, de reconhecimento do sobrenatural, e quanto, nesse mesmo exercício, o racionalismo prevaleceu, submetendo as Escrituras ao que “fazia sentido”, tornando-a artificialmente consentânea ao que era crível e/ou verificável de acordo com o que prescrevia a lógica grega. Conquanto reconheçamos um bom propósito nesse trabalho, entendemos que ele não faz jus à “lógica da fé” de Hebreus 11, muito menos se coaduna com a descrição do “poder de Deus”, mencionado por Paulo na epístola aos coríntios, trazendo problemas futuros para as gerações posteriores. Na

realidade, o “equilíbrio apropriado entre a fé e a razão, de um lado, e entre a natureza e a graça, do outro, viria a ser a hesitante preocupação da teologia escolástica desde a época de Anselmo até a Reforma”,26 pontua Timothy George. Anselmo de Cantuária (1033-1109), cuja frase latina fides quaerens intellectum, isto é, “fé em busca de compreensão”, traduzida por “creio para entender”, tornou-se célebre e ponto de inflexão para uma teologia que, tributária do “racionalismo filosófico”, já havia se rendido ao intelligo ut credam, ou seja, o “entendo para crer”, demonstrando a supremacia da razão sobre a fé, daí a proposta anselmiana de não procurar entender para crer, mas crer para entender. Nas palavras de Timothy George:

A tentativa de aplicar os instrumentos da razão aos dados da revelação avançou significativamente com Pedro Abelardo (m. 1142) e seu pupilo, Pedro Lombardo (m. 1160), cujos Four books of sentences [Quatro livros de sentenças] tornaram-se o padrão para o estudo teológico avançado durante os quatro séculos seguintes. Esse desenvolvimento atingiu seu ápice no século 13, com o surgimento das grandes summae escolásticas e dos esforços de teólogos brilhantes, como Alexandre de Hales, Alberto Magno e, acima de todos, Tomás de Aquino, para harmonizar a recém-descoberta filosofia de Aristóteles com o consenso patrístico, conforme tinha sido infiltrado e transmitido desde Agostinho.27

É evidente que não propomos nenhuma espécie de “reinvenção da roda”; antes, temos em mira o resgate do que foi perdido e que é exposto, em latim, no lema reformista da Segunda Reforma Holandesa, do século 17, “Ecclesia reformata et semper reformanda secundum verbum Dei”, de autoria de Jodocus van Lodenstein, cuja tradução é: “A igreja está reformada e sempre na necessidade de ser reformada de acordo com a Palavra de Deus”. Assim foi necessário para que se pudesse erradicar a “imposição da conformidade intelectual”, que reinava soberana e unilateralmente por meio do autoritarismo clerical no catolicismo, mas que perdeu tal hegemonia desde o advento da imprensa (leia-se: da popularização da informação), pois esta proporcionou a proliferação das ideias e, por conseguinte, a multiplicação de novas reflexões e percepções. Ao se fazer referência a uma segunda onda reformista na Holanda, lembramo-nos de que a própria noção de que a “localização geográfica de um pensador era de grande

importância com relação aos recursos intelectuais disponíveis e às suas opções teológicas e também com referência à facilidade com que qualquer programa de reforma podia ser colocado em prática",28 oferece pistas importantíssimas para o entendimento de que as teologias reformadoras de Wittenberg e Zurique, por exemplo, surgiram em ambientes bastantes distintos, pois "a primeira foi, inicialmente, um movimento reformador acadêmico e a última, um movimento social e eclesiástico".29 Em outras palavras, elas divergiam entre si. Analogamente, é o que propomos neste trabalho introdutório, pois a teologia carismática deve ter o seu lugar assegurado, assim como as demais propostas.

As diferenças de percepções entre católicos e protestantes radicais a respeito do quanto precisava ser "reformado" na igreja ocorriam justamente por conta disso, pois não se tratava de algo consensual, e essa reação era fruto da quebra de hegemonia encetada pela própria Reforma. Mesmo com todas as diferenças entre si, todavia, esses três grupos eram acordes em combater a frieza e a letargia espirituais, levando à conclusão de que, se o "mal-estar espiritual da Idade Média não foi a causa da Reforma", certamente "constituiu seu pré-requisito".30 Na realidade, os diversos movimentos pré-reformistas, que buscavam "a verdadeira igreja", seja no modelo curialista (institucional, da Cúria), seja no modelo conciliarista (ecumênico, descentralizando o governo eclesiástico de Roma), ambos católicos, passando tanto pela visão teológica de pré-reformadores como John Wycliffe e Jan Hus, considerados protestantes, quanto de franciscanos espirituais e valdenses, tidos como radicais, não visavam a outra coisa, senão uma restauração. Essa era basicamente a situação em termos eclesiásticos e de espiritualidade. Existiam vários modelos e propostas. Em termos teológicos, havia três grandes correntes: o escolasticismo, o misticismo e o humanismo. Timothy George afirma que o grande "problema do escolasticismo não era sua ênfase no aprendizado, mas, sim, suas especulações áridas, que levavam mais a um labirinto intelectual do que a uma reforma da igreja e da sociedade".31 Já o humanismo, que de semelhança com a filosofia atual só restou o nome, "referia-se nos séculos 15 e 16 não tanto a uma filosofia universal de vida quanto a um método particular de aprendizado com base na redescoberta e no estudo das fontes clássicas da antiguidade, tanto pagã, romana e grega quanto cristã".32 Entre as três teologias, a mais relacionada com nossa proposta é a mística, que, na avaliação do mesmo autor, possui uma diferença notável, pois enquanto "o misticismo era uma 'teologia de todo o mundo', que estendeu a possibilidade de união íntima com Deus a clérigos e leigos, príncipes e camponeses, homens e mulheres, indistintamente", por sua vez, "o humanismo", completa, "foi um movimento de reforma que se originou com a

elite intelectual da Europa, tendo sido dominado por ela".33 Entre a teologia natural e a teologia dogmática, ambas altamente filosóficas e, por isso, restritivas, exigindo dos iniciados o domínio de ferramentas lógicas e racionalistas, a teologia mística apregoava algo simples e altamente inclusivo: "Por esse meio, a alma era, por assim dizer, 'arrebatada para além de si mesma' e recebia uma experiência de Deus intuitiva e às vezes extática".34

De acordo com Timothy George, pesquisadores "identificaram duas tradições de teologia mística na Idade Média", sendo a primeira o chamado misticismo voluntarista, cuja ênfase recai "na conformidade da vontade humana com a vontade de Deus, mediante os sucessivos estágios de purgação, iluminação e contemplação, conforme Boaventura ensinou em seu clássico trabalho Itinerarium mentis ad Deum", isto é, Itinerário da mente para Deus, disponível em português com esse título. George entende que, em sua quase totalidade, tal "enfoque da vida mística apresentava poucos desafios às estruturas ortodoxas da vida da igreja" e, justamente por isso, por tratar-se de uma abordagem "segura", completa o autor, "teve uma influência maior na formação da religiosidade popular, como demonstra o sucesso de A imitação de Cristo, de Tomás de Kempis".35 A segunda abordagem é apresentada por ele nos seguintes termos:

Uma linha mais perigosa, o misticismo ontológico, enfatizava muito mais intensamente a desconexão entre Deus e a alma. A versão mais intelectualmente refinada desse tipo de teologia mística foi apresentada por Mestre Eckhart (m. 1327), teólogo dominicano cujas ideias heterodoxas foram desenvolvidas numa série de sermões pregados a freiras. Ele proclamava que, bem no íntimo de cada indivíduo, havia um "abismo da alma" (Seelenabgrund), uma centelha da vida divina que mantinha a possibilidade de união com Deus ou a absorção nele. Somente pelo processo doloroso do desligamento de si mesmo e de todas as outras criaturas — Eckhart chamava tal processo de Gelassenheit, "um deixar-se solto" — poderia ocorrer o momento da redenção final, aquele instante quando o Filho eterno nasceria dentro da alma. Para alguns, parecia que a doutrina de Eckhart acerca do nascimento do Filho eterno dentro da alma levava-o a negar a historicidade do nascimento humano de Jesus ou, ao menos, a menosprezar sua importância salvífica. Mais perigosamente ainda, a teologia mística de Eckhart parecia levar em consideração um "fim da linha" para os canais estabelecidos da graça sacramental. Em outras palavras, o misticismo ontológico aplicou o poder absoluto de Deus à alma individual, à custa do poder ordenado de Deus,

mediado pelas ministrações sacerdotais da igreja. As autoridades eclesiásticas não demoraram para reconhecer o caráter essencialmente explosivo da teologia de Eckhart. Ele foi acusado de heresia, ataque que negou, dizendo: “Eu posso errar, mas não posso ser um herege — porque o primeiro diz respeito à mente e o segundo à vontade!”. Ainda assim, Eckhart foi condenado, embora postumamente, em 1329, por João XXII, o mesmo papa que seis anos antes havia canonizado Tomás de Aquino.36

O fato é que, de alguma forma, “as tradições místicas da Idade Média tardia continuaram sendo fonte vital de vida espiritual e de reflexão teológica até a Reforma e, na verdade, também durante esse período”, visto ter influenciado o grande reformador alemão e monge agostiniano Martinho Lutero, pois, como informa o mesmo Timothy George, “o misticismo deu a Lutero o arcabouço que lhe possibilitou lançar sua crítica à doutrina medieval da justificação”, além de o seu primeiro livro publicado não ser dele, e sim uma obra de Johannes Tauler, discípulo de Mestre Eckhart, à qual deu o título de Theologia Deutsch [Teologia alemã].37 Na realidade, a teologia, ou via, mística, era tão importante que um teólogo como o chamado “doutor angélico”, Tomás de Aquino, fora expoente nas três correntes teológicas — natural, dogmática e mística —, mas conta-se que próximo do fim de “sua vida, sem concluir sua grande Summa theologica, ele foi possuído de uma profunda experiência mística” e, então, teria dito: “Vi aquilo que faz com tudo que já escrevi e pensei pareça pequeno para mim”.38 Na realidade, em meio à polarização da espiritualidade exterior, isto é, institucional, e interior, ou seja, pessoal, conforme informa V. Mathieu, citado por Giovanni Reale e Dario Antiseri, a “crise da teologia racional no século 14 e o reflorescimento da mística são [...] fenômenos concomitantes”.39 E engana-se quem pensa que a atuação dos místicos tenha sido secundária, pois, conforme Gregory Miller, eles “ajudaram a formar a cosmovisão cristã promovendo a experiência direta com um Deus amoroso e, contudo, Todo-poderoso”.40 Defendendo a imanência e a transcendência divinas, os místicos mostraram que a “adoração de Deus e a vida do crente transcendiam as instituições humanas”, pois se a “Deus foi dado o purgar o pecado das pessoas, isto tornou possível sua iluminação do coração e o fornecimento de meios, mesmo que apenas por um momento, de obter um senso de união com ele”.41

Vê-se que a prática mística tinha desde sempre um caráter soteriológico, não exclusivamente carismático. Isso pode ser visto até mesmo na escolástica, cuja

“missão mais premente”, dizem os já citados Giovanni Reale e Dario Antiseri, era justamente “restabelecer o contato entre o homem e Deus”,42 e é justamente por isso que, mesmo “nos maiores escolásticos não falta nunca — de modo mais ou menos forte — certa veia mística, já que, por mais longe que a razão possa ir”, conforme eles completam, “aquilo que conta mais do que qualquer outra coisa e antes de mais nada para o crente é o retorno a Deus e a união com Deus”.43 Sim, pois o estudo teológico não tinha por finalidade exibicionismo filosófico, literário ou metodológico, mas, sim, promover a aproximação com Deus. O objetivo era levar as pessoas a entender a necessidade e o valor de servir a Deus. É estranho, para dizer o mínimo, que alguém passe por experiências tão dramáticas e não mude a forma de pensar e, por conseguinte, não transforme a maneira de produzir teologia. Talvez o maior problema da atualidade, na produção teológica, seja o fato de que queremos remendar o que já foi produzido de forma antissobrenaturalista e negligente no que diz respeito à realidade carismática de toda a história sagrada, ou dos 1.500 anos de desenvolvimento do cânon, e também ignorando a dispensação do Paracleto, ou seja, os últimos dois mil anos. Insistimos em trabalhar sobre uma teologia sistemática, ou dogmática, que não foi produzida com pressupostos espirituais corretos. Nas palavras de Herman Dooyeweerd, o que se questiona aqui são as “dificuldades e questões que ela levanta”, isto é, “não se relacionam à palavra-revelação divina, mas exclusivamente ao caráter científico e aos limites de uma dogmática e de uma exegese teológica”.44 Como fruto de determinado tempo, por mais científica que determinada teologia sistemática possa ter sido na época, ela se tornará obsoleta em outro tempo quando o avanço científico tornar igualmente ultrapassadas as descobertas que antes fizera.

Assim, a advertência que se faz de que a teologia sistemática é, por vezes, filosófica e nada bíblica se dá incrivelmente pelo fato de que os teólogos utilizam métodos e ferramentas do racionalismo para falar do sobrenatural, que, como é óbvio, só pode ser acessado pela fé, ou seja, obedecendo à dinâmica da própria revelação. Essa “lógica da fé”, conforme já falamos anteriormente, foi utilizada por séculos, não apenas no período do desenvolvimento do cânon neotestamentário, mas igualmente na patrística e, sobretudo, nas trajetórias místicas da teologia. É sabido, de acordo com Hans von Campenhausen, uma das maiores autoridades em patrística, que a “igreja primitiva não se envolvia em questões teológicas”.45 Além disso, estudos da patrologia mostram que os “pais da igreja primitiva, por exemplo”, conforme informa Craig Keener, “fornecem inúmeras provas de que dons como os de profecia e de milagres ainda existiam em sua época, mesmo que não de forma tão abundante quanto no primeiro

século”.46 Na verdade, como diz Esequias Soares, a “História confirma a fidelidade de Deus, pois essas manifestações acompanharam a Igreja ao longo dos séculos” e, citando Paul Tillich, completa dizendo que este, em “sua obra História do pensamento cristão [afirma] que ‘a hierarquia tradicional triunfou contra o espírito profético’”, ou seja, ao fazer “‘isso excluía-se mais ou menos o espírito profético da igreja organizada, levando-o a se abrigar em movimentos sectários’ (p. 51)”. O biblista pentecostal diz que, de acordo com Tillich, “os montanistas não eram hereges, e lamenta o tratamento dispensado a eles no mesmo parágrafo: ‘A fé cristã excluiu o montanismo do seu seio. Contudo, a vitória sobre o montanismo resultou em perda’”.47 Acerca deste polêmico ponto histórico, o mesmo autor completa:

O movimento foi fundado por Montano na segunda metade do século II e passou para a História como seita e suas doutrinas como heresias. Os montanistas eram puritanos e procuravam viver a simplicidade dos primeiros cristãos, eram a favor do sacerdócio universal, criam no sacerdócio de todos os cristãos, e não no cargo do ministério. Tertuliano, um dos mais respeitados Pais da Igreja, tornou-se montanista, isso intriga pesquisadores desde a antiguidade. De qualquer forma, essas coisas servem como evidências históricas da manifestação do Espírito Santo naqueles dias.48

Apesar de o cessacionismo insistir em ensinar que os dons se extinguiram no primeiro século com a morte do último apóstolo, Hipólito de Roma, no segundo século, corroborando o que o biblista acabou de dizer, abre seus escritos afirmando que expôs “convenientemente o que havia a respeito dos carismas — de todos esses dons que Deus, desde o princípio, pôs à disposição dos homens, de acordo com a sua própria vontade, atraindo para si a imagem que se afastara” — e instruía a respeito do cuidado com aqueles que usam de engano com as coisas de Deus, dizendo que se “alguém disser: Recebi o dom da cura por uma revelação, não será imposta a mão sobre ele: os próprios fatos evidenciarão se diz a verdade”.49 Muitas outras obras atestam a prática carismática ao longo da história, de forma que não há necessidade alguma de repisar o tema aqui.50 O que se defende é o fato de que os problemas advindos da negação dessa característica trouxeram inúmeros prejuízos ao Corpo de Cristo, conforme já foi mencionado por Esequias Soares. Uma vez entendido que os carismas possuem

uma função comunitária e missional, e que ainda estamos na face da terra, e, à medida que nos distanciamos do epicentro da vida terrena de Jesus, mais necessidade temos da companhia do Paracleto, torna-se estranho defender que tenham cessado os dons com a morte do último apóstolo (João 14:15-26). Daí o motivo de cada vez mais teólogos, quer carismáticos quer pentecostais, falarem que a ideia central do cessacionismo é "pós-bíblica".51 Considerando que a Bíblia, para as tradições protestantes, sejam elas cessacionistas ou carismáticas, é a autoridade final, aceitar uma doutrina sem respaldo escriturístico e admiti-la, mesmo sendo "pós-bíblica", torna-se um erro gravíssimo. Se nossa autoridade máxima é, de fato, a Bíblia, implica que qualquer posicionamento teológico deve ser mantido tão somente se este tiver respaldo e fundamentação nas Escrituras. Caso contrário, tal postura depõe contra o princípio reformista sola Scriptura.

Alguém pode estar corretamente questionando: "Mas por que, então, a teologia parece uma ciência tão hermética e com conceitos altamente filosóficos e com linguagem excessivamente técnica?" Para entendermos essa peculiaridade, somente recorrendo à história antiga. Ao surgimento da expressão "teologia", que, de acordo com as pesquisas, remontam a Platão, o qual cunhou o termo a fim de diferenciar o discurso racional sobre a divindade dos múltiplos discursos poéticos que haviam no politeísmo, primeiramente jônico e posteriormente helênico.52 Não se observa aqui meramente a criação do termo que dá nome a esse exercício milenar, mas aos seus hábitos e modos, que, na concepção do mais ilustre discípulo de Sócrates, já surgiram com pretensões racionalistas. Somos plenamente cônscios de que, ao utilizarmos tais termos, como "racionalismo", por exemplo, estamos fazendo-o de forma anacrônica.53 Todavia, o fato de uma expressão ainda não ter sido cunhada não significa "que não exista o sentido que ela designa".54 Assim, teologia, como prática espontânea, é algo que praticamente surge junto com a humanidade. Não obstante, como exercício intencional, repetimos, atribui-se ao filósofo grego Platão ter cunhado o termo. Mas não foi apenas a criação do termo que aconteceu quando o filósofo o cunhou; mais importante que isso, ao cunhar a expressão, ele igualmente fez surgir a prática de se falar racionalisticamente sobre a divindade, em oposição à forma poética dos pré-socráticos, praticada milenarmente para se falar sobre os mitos. A pretensão era explicar logicamente o que filósofos o faziam mitologicamente. Foi, portanto, o primeiro programa de "demitologização" de que se tem notícia. Tal exercício, na verdade, de acordo com Michael Goheen e Craig Bartholomew, não se inicia com Platão, mas com três filósofos pré-socráticos — Tales, Anaximandro e Anaxímenes —, todos da cidade grega de Mileto, os quais, na visão dos autores podem ser considerados os responsáveis

pelas origens das ideias da modernidade:

Esses homens acreditavam que o mundo poderia ser entendido de maneira mais apropriada não por meio de mito ou de religião (como tinha sido a regra entre os gregos e todos os povos antigos), mas, sim, pelo discernimento e, em seguida, pela explicação da ordem racional no mundo exclusivamente por meio de cuidadosa observação e da razão. Por exemplo, Tales (636-546 a.C.) sugeriu que os terremotos não eram causados por Poseidon (o deus do mar), mas na verdade aconteciam quando a terra sofria a turbulência da água sobre a qual flutuava. Anaxímenes (585-525 a.C.) propôs que o arco-íris não era a manifestação da deusa Íris, mas, sim, consequência de os raios de sol incidirem sobre o ar denso.55

Todavia, a "cosmovisão grega pagã encontra sua expressão filosófica mais abrangente e sistemática em Platão (427-348 a.C.) e seu aluno Aristóteles (384-322 a.C.)", dizem os mesmos autores, esclarecendo que o "interesse maior de ambos era descobrir a ordem e a verdade imutáveis que transcendiam as mudanças na cultura humana".56 Suas buscas não tinham uma finalidade especulativa; antes, o interesse de ambos ao buscar a arché, ou o fundamento de todas as coisas, tinha por objetivo espelhar a ordem física da natureza, reproduzindo-a na ordem social. "Assim, buscaram a verdade em uma ordem racional imutável que podia ser discernida pela razão", contudo, "eles discordaram sobre a natureza dessa ordem — discordâncias que teriam um profundo efeito na cosmovisão ocidental posterior". Para o primeiro, Platão, "o mundo era constituído de duas esferas, a visível (ou material) e a invisível (ou espiritual)", que conhecemos por dualismo platônico. Assim, no "mundo visível e material, encontramos coisas individuais e específicas, como cadeiras, casamentos e atos de justiça", isto é, as coisas particulares e mais triviais da vida têm no "mundo invisível e espiritual", a outra esfera da visão dualista platônica, suas matrizes originais, por isso nela "encontramos ideias ou ideais universais de uma cadeira, casamento ou justiça".57 A conclusão é que, a despeito de cada coisa específica "participar dessas ideias universais, [...] são os ideais em si que nos dão a ordem imutável para o mundo" e, por isso mesmo, por meio do "exercício da razão, a humanidade pode ter acesso a esses ideais imutáveis a fim de moldar o conhecimento e a vida ética e social". Platão não pensava nesses

termos apenas de forma física, ou cosmológica, mas sua antropologia também era dualista. Dessa forma, ele “fazia distinção entre um corpo material e uma alma racional: no momento da morte, o corpo chegaria ao fim, mas a alma finalmente retornaria ao mundo invisível, à esfera mais elevada de ideias universais e à fonte de ordem”. Justamente por isso, “Platão se voltava sempre para cima, para a esfera espiritual, e a única maneira de estar em contato com a esfera espiritual que proporcionava ordem imutável era por meio da razão”; ou seja, para o principal discípulo de Sócrates, “tanto o mundo material quanto o corpo eram obstáculos prejudiciais à verdadeira vida espiritual e racional”.58 De forma contrária, “para Aristóteles, a razão descobre [a] verdade mediante a observação de ideias imutáveis no mundo”, ou seja, examinando-se “as coisas individuais e específicas (de novo, coisas como cadeiras, casamentos e atos de justiça) a fim de determinar o que é universal em todas elas”. No intuito de chegar a essas conclusões, “Aristóteles criou toda uma oficina cheia de ferramentas analíticas que até hoje continuam sendo importantes no pensamento ocidental”.59

Mesmo com o que dissemos, por ora, sobre esse tópico, voltaremos a falar dele um pouco mais no capítulo 2. Todavia, no momento é interessante lembrar o porquê de iniciarmos o tema do surgimento da teologia pelos gregos, pois é possível que alguém justificadamente possa estar ainda se perguntando: “Os gregos não são mais antigos que os sumérios; por que começar falando deles?”. A razão é simples. Conforme já foi dito, a despeito de a igreja do primeiro século não se envolver em questões teológicas, Hans von Campenhausen informa que o inevitável surgimento de “mestres teológicos, confiantes em seus próprios trabalhos intelectuais, o que pressupõe uma formação e um treinamento acadêmico e empenho em defender, estabelecer e desenvolver a verdade cristã, apareceram somente durante o segundo século” e que tal “desenvolvimento é inseparável da influência do pensamento grego, da concepção grega da razão, e de toda a tradição da cultura helenística”.60 Tal informação confirma o que já foi dito até aqui; no entanto, para que prossigamos, é necessário acrescentar que não obstante “Jesus e seus primeiros discípulos não tenham discursado em grego, mas tivessem o aramaico como idioma usual, o cristianismo não é uma religião judaica” e, além disso, o “Novo Testamento foi escrito em grego e, como sempre, o idioma é mais do que uma simples roupagem exterior”.61 Em termos diretos, diz Campenhausen:

O espírito grego tocou e até certo ponto caracterizou o cristianismo em seu princípio. Este fator influenciou de modo crescente e unilateral o desenvolvimento seguinte, em detrimento dos alicerces hebraicos do Antigo Testamento. Mesmo onde a Igreja antiga avançou em sua atividade missionária, além das fronteiras do império em direção ao Oriente, e aparentemente reorientou-se, as pressuposições gregas do texto da Bíblia, os credos e o pensamento teológico geralmente permaneceram e provaram ser impossíveis de se erradicar. Pode-se afirmar com certeza que a Igreja também teve pais orientais; contudo, estiveram em posição inferior dos pais latinos no que diz respeito ao poder e à importância independente.62

Portanto, nada mais distante a ideia de que esse tema não nos diz respeito, pois ele está mais presente do que se possa imaginar, e sua influência sobre o nosso mundo ocidental com tudo que o compõe não pode ser subestimada. A concepção de uma razão omniabrangente, isto é, todo-poderosa e sem consciência de suas limitações provenientes da Queda, passou para a prática intelectual do Ocidente e influenciou não somente os teólogos e poetas pagãos, que eram filósofos, mas muitos gregos que se converteram à fé cristã e trouxeram essas concepções para dentro do cristianismo. Na melhor das intenções, em vez de moldar sua visão com as Escrituras, fizeram justamente o contrário: moldaram as "Escrituras" de acordo com suas concepções filosóficas. É bem verdade que o cânon neotestamentário, a despeito de os 27 documentos que o compõem terem sido escritos no século primeiro, sua "definição formal", diz Edgar Lee, só foi definitivamente concluída "no Concílio de Cartago em 397 d.C.".63 Conquanto houvesse uma motivação pura para esses cristãos da terceira e quarta gerações assim procederem — a defesa do cristianismo —, justamente por isso, a "partir da metade do século II, os 'apologistas' gregos [como ficaram conhecidos] compuseram as suas volumosas 'apologias' endereçadas aos imperadores". Não obstante, tais textos não eram inspirados e, sendo assim, "eram, na realidade, como qualquer outra literatura, mas naturalmente muito mais lidos pelos cristãos do que pelos pagãos, para quem eram originalmente escritos".64 Mas, como ainda não se havia definido o cânon neotestamentário,65 tais documentos eram lidos e tidos como autoritativos, se não no mesmo nível das Escrituras, ao menos importantes o suficiente para moldar a doutrina em alguns aspectos. É o que revela Gregory Miller, ao dizer que

Clemente e Orígenes, como também muitos outros, ajudaram grandemente a expansão do evangelho traduzindo os conceitos cristãos em termos compreensíveis para o mundo romano. O trabalho deles também ganhou respeitabilidade intelectual para a fé. Pelo lado negativo, o processo de tradução do pensamento cristão foi influenciado e formado pelo pensamento greco-romano. Na pior das hipóteses, alguns mestres cristãos vieram a expressar as cosmovisões mais em comum com os filósofos gregos mais antigos (como Platão) do que com os ensinos de Jesus.66

Portanto, quando se fala em teologia, quer sistemática quer não, deve ela coadunar-se com o ponto de vista bíblico. Contudo, ao se realizar o exercício que acabou de ser descrito, ou seja, tendo atribuído "à chamada razão natural uma autonomia em contrapartida à fé e à revelação divina, a teologia escolástica tradicional", tanto católica quanto protestante, "meramente deu expressão a uma visão grega falsa da razão como centro da natureza humana".67 Tal observação é corroborada por Alister McGrath, que, falando sobre os períodos históricos do cristianismo, acredita que talvez no afã de consolidar as transformações, ou "em razão do desejo de preservar a visão da Reforma", acabou desenvolvendo-se "uma abordagem extremamente escolástica", isto é, as "perspectivas dos reformadores foram codificadas e perpetuadas por meio do desenvolvimento de uma série de exposições sistemáticas da teologia cristã".68 E tal não se deu apenas no início, pois no "período posterior à morte de João Calvino, uma nova preocupação com a questão do método — isto é, com a ordenação sistemática e a dedução coerente de ideias — ganhou impulso"; isto é, sentindo-se desafiados, "teólogos reformados encontraram-se em posição de ter que defender suas ideias frente a opositores tanto luteranos quanto católicos".69 A filosofia aristotélica, ou o "aristotelismo", informa McGrath, "encarado com certa reserva por João Calvino, era agora tido como um aliado", pois a "demonstração de coerência e de consistência internas do calvinismo havia se tornado cada vez mais importante".70 O resultado não poderia ser outro: "muitos escritores calvinistas recorreram a Aristóteles, na esperança de que os estudos sobre método desenvolvidos por este filósofo lhes oferecessem ideias para apoiar sua teologia sobre um alicerce racional mais sólido".71 Desse processo, informa o mesmo autor, sobressaem-se quatro características:

A razão recebeu um papel fundamental no estudo da defesa da teologia cristã.

A teologia cristã foi apresentada como um sistema logicamente coerente e racionalmente sustentável, derivado de deduções silogísticas, que por sua vez baseavam-se em axiomas determinados. Em outras palavras, a teologia tinha como ponto de partida seus primeiros princípios e prosseguia na dedução de suas doutrinas, fundamentada nesses princípios.

A teologia era entendida como algo que se baseava na filosofia aristotélica e, particularmente, nas perspectivas de Aristóteles em relação à natureza do método; autores reformados posteriores enquadram-se mais bem na descrição de teólogos voltados ao estudo da filosofia do que da Bíblia.

A teologia voltou-se para as questões metafísicas e especulativas, especialmente as relativas à natureza de Deus, a sua vontade para a humanidade e a criação e, sobretudo, à doutrina da predestinação.72

Ao atribuir esse valor à razão, se instaura, de fato, uma aporia, pois enquanto a doutrina católica romana não possui uma visão radical da Queda, a “teologia reformada, por outro lado”, diz o reformado Herman Dooyeweerd (1894-1977), tendo admitido “essa visão não bíblica da natureza humana não poderia deixar de causar uma contradição interna com a doutrina bíblica do pecado e da redenção”.73 Porque, havendo o pecado corrompido todas as coisas, expostas na doutrina reformada da depravação total, como poderia a razão permanecer perfeita e intocada e produzir uma teologia igualmente irrevisável? E como se conclui que assim se pensa na teologia reformada?74 Um exemplo clássico de que ela elegeu a razão como mediadora confiável e absoluta pode ser visto na afirmação de uma obra de teologia sistemática da autoria de Charles Hodge (1797-1878), uma das mais populares no Brasil, em que o teólogo reformado estadunidense diz que “é prerrogativa da razão julgar a credibilidade de uma revelação”75 e que “a fé sem evidência é ou irracional ou impossível”.76 Justamente por isso, na visão de Dooyeweerd, a correção desse erro só pode se dar com uma “filosofia” realmente bíblica e cristã — um conjunto de pressupostos provenientes da própria dinâmica da revelação — que oriente o labor teológico. Isso pelo simples fato de que para “a teologia, a questão não é se ela deveria, ou não, ser filosoficamente fundada”, isto é, a teologia já nasce filosófica e dependente da filosofia, restando apenas a questão crucial, que é

justamente inquirir “se ela deve buscar sua fundamentação filosófica em uma filosofia cristã, governada e reformada pelo motivo básico bíblico central, ou se deve tomá-la de uma filosofia tradicional escolástica humanista ou moderna”.77 É nesse sentido que o autor diz que “a teologia dogmática é uma ciência muito perigosa”,78 e explica que

... sua elevação a um mediador necessário entre a palavra de Deus e o crente constitui-se em uma idolatria e demonstra uma incompreensão fundamental em relação à sua posição e caráter real. Se a nossa salvação é dependente da teologia dogmática e da exegese, estamos perdidos. Pois ambas são o trabalho humano, susceptíveis a todos os tipos de erros, discordâncias de opinião e heresias. Podemos até mesmo dizer que todas as heresias são de origem teológica. Assim, a confusão tradicional entre a palavra de Deus como princípio central de conhecimento e o objeto científico da teologia dogmática e da exegese deve estar errada em seus fundamentos. Pois é essa mesma confusão que deu origem à falsa identificação da teologia dogmática com a doutrina das Sagradas Escrituras, e à falsa concepção da teologia como um mediador necessário entre a palavra de Deus e os crentes.79

Que ninguém pense que se trata de uma depreciação gratuita à crítica contundente feita pelo filósofo reformado holandês, pois sua preocupação tem uma razão de ser, refere-se à “influência da filosofia grega adaptada pela escolástica na teologia dogmática”, que, para ele, “foi a mais perigosa na medida em que os teólogos mal conduzidos pela crença tradicional na autonomia da razão natural”, completa Dooyeweerd, “não reconheceram as pressuposições antibíblicas de sua filosofia”.80 Somente possuindo esses pressupostos que predispõem o crente a aceitar os paradoxos das coisas espirituais em relação ao que a lógica natural preceitua, podemos desfrutar da dimensão divina e das coisas que não entendemos com a lógica humana.81 O que a falta dessa consciência em uma teologia causa não pode ser subestimado. Isso sob pena de nos tornarmos céticos e frios em relação às coisas do Espírito, mesmo alegando ter uma “doutrina correta”. Esse parece ter sido o perigo com a teologia protestante. Particularmente, negligenciando os aspectos místicos da fé, concentrando-se de forma exacerbada nos pontos intelectuais e cognitivos. O absurdo racionalista a que chegamos no exercício teológico é tão grande que

uma expressão legítima, e pertencente à tradição cristã, como “mística”, tornou-se pejorativa e sinônimo de esoterismo e/ou ocultismo, levando os cristãos a desprezarem os aspectos sobrenaturais da experiência com o Espírito Santo de Deus, elegendo o racionalismo como único e exclusivo mediador da produção teológica.

O locus de uma teologia sistemático-carismática

O que foi dito até aqui pode, talvez, levar alguém a pensar equivocadamente em três direções. Trata-se de 1) uma defesa do relativismo cortejando o caos interpretativo, que, por sua vez, gera o caos doutrinário; 2) uma proposta de uma ruptura radical com tudo que existe na teologia protestante; ou, finalmente, 3) condescendência ou preguiça epistêmico-teológica, o que indica apatia em relação ao processo de produção, e, por isso, a defesa do anti-intelectualismo valendo-se da espiritualidade e do que tem sido chamado de "biblicismo ingênuo", "interpretação imediata" ou "inocente", a última ideia atribuída à leitura que os pentecostais fazem da Bíblia.82 Nada mais enganoso e incorreto. Iniciamos respondendo pela última ideia equivocada porque ela já abrange as demais. Um dos problemas do "biblicismo ingênuo", diz Kevin Vanhoozer, é que ele "confunde o sola Scriptura com solo Scriptura",83 ou seja, pensa que reconhecer o princípio autoritativo de que somente a Escritura tem a palavra final significa considerar só a Escritura, desprezando o que tradicionalmente se chama de "depósito da fé". Conquanto "a Bíblia seja a autoridade primeira e final para a elaboração de juízos teológicos, rigorosamente falando, ela não está só". Justamente por isso, precisamos de um "biblicismo crítico", pois este "afirma a autoridade suprema (magisterial), o significado preciso e a verdade unificada da Escritura (= biblicismo), reconhecendo ao mesmo tempo a autoridade secundária (ministerial)" e, além disso, "a pluralidade e a falibilidade das interpretações humanas (= crítica)".84 Em uma palavra:

O biblicismo crítico apela à autoridade bíblica como um realista crítico. A Escritura interpreta a si mesma, mas não há garantia alguma de que aquilo que o indivíduo compreende da Escritura coincida com essa mesma Escritura. Sola Scriptura significa que somente a Escritura é a norma suprema, e não que a Escritura esteja só (i.e., que ela seja a única norma). O biblicismo ingênuo erra ao tentar um caminho mais curto para o funcionamento da economia do testemunho — isto é, o modelo de autoridade teológica pelo qual o Espírito conduz a igreja à medida plena do significado da Escritura ao recorrer a leituras

anteriores. Os leitores — sejam eles etíopes ou não — precisam com frequência do auxílio externo da tradição apostólica e dos concílios católicos.85

O que acabou de ser dito é que, em hipótese alguma, está se aventando a possibilidade de se repensar as doutrinas basilares da fé cristã, pois as “duas declarações mais importantes, o Credo de Niceia (325 d.C.) e o Credo de Calcedônia (451 d.C.)”, por exemplo, “permanecem sendo a base para o cristianismo ortodoxo mundial, mesmo para a era atual”.86 Portanto, como já foi dito anteriormente, adotar uma postura de avaliar a realidade de uma forma crítico-espiritual e reconhecê-la como mais eficaz que fazê-lo de maneira racionalístico-material decorre da consciência de que, com a expressão crítica, devemos entender o esforço também intelectual, mas definitivamente bíblico, de não aceitar sem reflexão e por simples hábito qualquer ideia, mesmo sendo proveniente da teologia, daí a importância da espiritualidade. Isso não apenas por achar que de forma deliberada e mal-intencionada há erros sendo ensinados (embora em algumas vezes essa hipótese também precise ser considerada), mas por entender que as reflexões e seus produtos podem ser aperfeiçoados pelo simples fato de que a linguagem muda e os conceitos precisam ser revistos. “Isso não significa que a verdade seja relativa ou que o que era verdade em determinado período não o seja mais no futuro”, contrariamente, quer dizer “que as gerações seguintes terão de procurar uma nova linguagem e novos conceitos para exprimir a verdade de Cristo”.87 De outra forma, é necessário compreender que assim como “todas as afirmações humanas, também as sentenças dogmáticas são condicionadas pelo tempo”, diz o teólogo John O’Donnell, e “já que os seres humanos são pecadores, essas afirmações podem ser também limitadas pela condição humana pecadora”.88

Nesse sentido, o exercício teológico — teologização — possui um caráter necessário e, ao mesmo tempo, provisório, pois tal “tarefa não tem fim”, ou seja, “prossegue enquanto durar o tempo”, entendendo que, neste aspecto e somente nele, “nunca uma afirmação dogmática é conclusiva”, visto que “sempre participa do caráter provisório da comunidade cristã, que vive entre os tempos”,89 isto é, entre o “já” e o “ainda não” do reino de Deus. Essa tarefa é diuturna porque os “dogmas da Igreja interpretam a Escritura para cada geração”.90 É necessário esclarecer que, sendo teólogo católico romano, O’Donnell trata as reflexões teológicas como explicações dos “dogmas” e utiliza a expressão dogmática como sinônimo de sistemática e diz que a tarefa dos

teólogos sistemáticos “não é definir as verdades da fé”, pois “sua teologia não é aquela pela qual a própria igreja assume a responsabilidade”, não obstante “sua tarefa é de vital importância na busca de compreender o significado da fé tal como foi proclamada”.91 Em nosso caso, as doutrinas basilares da fé cristã — definidas nos concílios ecumênicos — fazem exatamente o trabalho de exprimir as verdades da fé, tais como reveladas na Bíblia, e a teologia sistemática, por sua vez, procura interpretar essas doutrinas para uma tradição específica, daí a razão de haver, no espectro protestante, vários sistemas teológicos. Apesar de óbvio, é importante dizer que, a despeito de as Escrituras serem a fonte de todas as tradições, o texto bíblico não é católico romano, ortodoxo oriental, protestante, evangélico, pentecostal, calvinista, arminiano etc., ou seja, ele é a Palavra de Deus. Todos os segmentos, obviamente, presumem-se fiéis às Escrituras e, concomitantemente, cada um se autoapresenta como a verdadeira linhagem histórico-bíblica do cristianismo. Quem decide tal legitimidade? Cada uma das expressões da fé cristã que, supostamente fundamentada na Bíblia, afirma isso de si mesma.

Como já se pode concluir, a questão gira em torno da interpretação das Escrituras. Mas a interpretação das Escrituras depende de como elas são concebidas, isto é, sua natureza. O cessacionismo, por exemplo, cuja crença é “de que os dons espirituais cessaram na Era Apostólica”, ideia ou perspectiva “proposta enfaticamente por Benjamin B. Warfield em Counterfeit Miracles (1918)”,92 concebe as Escrituras de forma contrária à própria natureza do Livro Sagrado. O referido teólogo reformado, informa o pentecostal Gary McGee, defendia “que a autoridade escrita e objetiva das Escrituras, que são inspiradas pelo Espírito Santo, seria inevitavelmente subvertida por aqueles que ensinassem um conceito subjetivo do mesmo Espírito”.93 O mesmo autor acrescenta que “Warfield e outros teólogos da escola do ‘Velho Princeton’ de teologia representavam os sentimentos antirreavivalistas no presbiterianismo norte-americano”.94 E eles assim agiam não por motivos escriturísticos, mas influenciados pelo clima intelectual da época, que, por sua vez, condicionou a forma de conceber e interpretar as Escrituras. Conquanto “todos os cristãos devam ver na Bíblia a sua derradeira fonte de autoridade”, diz o teólogo pentecostal Byron Klaus, “os encontros pessoais com o Deus vivo certamente criam impacto em nosso conceito da missão da Igreja e até mesmo na nossa interpretação dos textos bíblicos”.95 Aqui está todo o problema. Os movimentos carismáticos — interdenominacionais — surgem no interior de denominações cujas estruturas eclesiásticas dependem da imutabilidade teológica de sua superestrutura. Tal imutabilidade teológica superestrutural não sofre abalo algum

enquanto tudo fica da forma como descrito teoricamente. Todavia, quando a realidade comporta-se de forma diferente do que é descrito, então é preciso revê-la. A esse respeito, Alister McGrath diz que muitos teólogos consideravam as línguas, por exemplo, “uma questão sem sentido e vazia”, pois a erudição “teológica da época assumira o ‘cessacionismo’, amplamente ensinado por pesos pesados da teologia protestante”, e, de acordo com essa “percepção, os dons ativos do Espírito Santo, como o ‘falar em línguas’, pertenciam à época do Novo Testamento e não estavam mais disponíveis nem em operação”.96 Sob a influência desse pressuposto pós-bíblico, o “Novo Testamento tinha de ser lido a partir de uma estrutura um tanto racionalista, refletindo as ideias do Iluminismo, que já determinara que esses fenômenos espirituais eram coisa do passado”. Todavia, a resposta dos pentecostais, continua o mesmo autor, “talvez fácil de descartar como ingênua e simplista [...] era que a leitura direta dos textos bíblicos sugeria que esse dom carismático ainda era uma possibilidade e que podia ser identificado pelo falar em outras línguas”.97 Por que isso aconteceu? Fenômenos carismáticos reapareceram e “eles sugerem que as coisas podem ter mudado”, e, conclui o teólogo anglicano, “se elas mudaram, é preciso fazer muita revisão teológica”.98

Evidentemente que isso não aconteceu, e, por continuar existindo cessacionismo, as experiências místicas geraram duas reações, não necessariamente nesta ordem: 1) rupturas e 2) anatematização. Alguém com o perfil de Benjamin Breckinridge Warfield (1851-1921), conhecido por seu “famoso aforismo — ‘O calvinismo é apenas a religião em seu estado puro’ —”,99 jamais aceitaria algo que não estivesse previsto na doutrina reformada. Nesse particular, corrigir, ou rever, sua teologia e seu sistema teológico é algo que somente cada um dos grupos, segmentos e expressões do cristianismo pode decidir. A pergunta, porém, que se nos impõe é: “E os carismáticos, devem continuar tentando se adaptar à teologia reformada?” Apesar de a resposta ser fácil, preferimos justificá-la, pois procedendo dessa forma não será difícil aceitar o motivo ou o porquê de assim pensarmos alinhando-nos à erudição teológica carismática mais recente. Primeiramente, é preciso ter consciência de que um processo de mudança e de revisão teológica é algo muito sério e responsável que só se justifica ancorado no entendimento de que o “modificador ‘cristão’ em relação a um movimento determina que a orientação deve ser teológica, e, do ponto de vista evangélico, a orientação teológica deve ser condicionada e controlada pela autoridade bíblica”.100 Mas reconhecer a autoridade bíblica e adotar o princípio canônico de que “a Bíblia interpreta a própria Bíblia” implica considerar no mesmo instante a observação de Kevin Vanhoozer, que, oportunamente, lembra que o

princípio canônico de que a “Escritura interpreta a si mesma” deve ser lucidamente acompanhado da verdade de que “não há garantia alguma de que aquilo que o indivíduo compreende da Escritura coincida com essa mesma Escritura”.101 Não raramente se diz o que se acredita e defende, e busca-se um texto-prova na Bíblia para endossar o pensamento, e chama-se esse exercício de “autoridade bíblica”. Todavia, tal exercício retira os textos de seus contextos e, muitas vezes, serve apenas para impor o ponto de vista pessoal e teológico sobre a Bíblia em vez de permitir que o texto sagrado molde nossas crenças e sistemas teológicos; ou seja, não se trata de autoridade escriturística, mas justamente o contrário: impõe-se a visão teológica particular, usando-se a Bíblia incorretamente e fora de contexto, e chama-se isso de “autoridade bíblica”.

Assim, conforme dissemos anteriormente, a questão gira em torno do chamado “horizonte hermenêutico”, isto é, a forma de se ler a Bíblia e como a concebemos ou encaramos. Aqui a questão fundamental não é entre liberalismo e conservadorismo, mas entre os que creem, de fato, que as Escrituras são a Palavra viva de Deus, isto é, a diferença que Paulo aponta em Coríntios sobre quem, já crente, continua atribuindo à lógica grega uma capacidade de auscultar a realidade e desvendar as coisas espirituais e os que, capacitados pelo Espírito, adotam a “lógica da fé”. Crer que a Bíblia é a Palavra de Deus não é suficiente; antes, é preciso entender de que natureza é essa Palavra, se dinâmica ou estática. É sabido que o período pós-Reforma deu-se em “uma era de racionalismo e empirismo e de avanços científicos e filosóficos, bem como sob a pressão da Contrarreforma católica romana”. Tal situação levou a “igreja protestante” a defender não mais o “depósito da fé”, proveniente dos credos ecumênicos, mas o “‘depósito teológico’ da Reforma”, gerando com isso o afastamento da “atenção [...] da natureza funcional das Escrituras e da dimensão experiencial da fé para a forma da Escritura — o texto — e da apologética racionalista”.102 Tal mudança significou um retrocesso, pois privilegiou exclusivamente as dimensões cognitiva e material do ser humano, deixando de perceber a óbvia e contínua necessidade que temos de vivenciar a atividade divina em nosso cotidiano. O resultado foi o espelhamento do clima epistemológico do racionalismo sobre o “princípio da autoridade da Palavra de Deus”, que, diz Pomerville, “no evangelicalismo é estático e desprovido da atividade do Espírito Santo”.103 Dessa forma, acabou se considerando “que o seu locus é o texto da Escritura, não o testemunho do Espírito no coração do crente, como os reformadores acreditavam”, e o resultado foi que, após “confundir o critério da erudição bíblica com o ministério do Espírito Santo”, substituíram o “princípio da salvação pela graça” pela racionalização da fé, fazendo “que a conversão seja

interpretada como aceitação intelectual da doutrina correta, e a fé, considerada um caso ‘sem provas’ (isto é, separadamente da Escritura) no evangelicalismo”.104 O que se criticou no catolicismo romano, repetiu-se no contexto protestante, pois o necessário “princípio da ortodoxia também é sustentado de maneira estática”, isto é, “como um depósito doutrinário imutável transmitido do século 15 ao 19”, e isso acabou levando à “racionalização da fé cristã” e estabelecendo “que os resultados da contextualização da fé cristã em um período específico da história da igreja são absolutos, normativos e perenes”.105 Com esse ato, a “expectativa da atividade de Deus além da experiência de conversão [passou] a ser considerada falta de fé!”106 Sem contar que a própria conversão foi reduzida a um ato intelectualista, tornando-se sinônimo de aquiescência doutrinária. Foi assim que esperar algo como os dons carismáticos passou a ser visto como não crer na suficiência das Escrituras (e elas não apoiam o cessacionismo), equiparando maliciosamente a doutrina reformada cessacionista com a Bíblia.

Este ato inverteu a “lógica da fé” e substituiu, na conversão, o encontro com Deus pela aquiescência de um conjunto de doutrinas específicas. Em outras palavras, fizeram exatamente o contrário do que o apóstolo Paulo fez em Corinto, pois a “sublimidade de palavras”, seguindo a lógica aristotélica, foi colocada no lugar do “poder de Deus”, levando as pessoas a apoiar sua fé em algo que pertencia a uma realidade histórica determinada, isto é, incrustada em um tempo específico. Na opinião de Pomerville, a “perda da teologização dinâmica contínua — com as Escrituras como ‘horizonte’ para ‘fazer teologia’ — foi ofuscada pelo impacto da teologia escolástica estática do período pós-Reforma, que teve influência desordenada na teologia evangélica”.107 É justamente por conta deste aspecto e do perigo, não da sistematização em si, mas da “tendência de cair facilmente no que John A. Mackay denomina de ‘a idolatria das ideias’”, que, completa Alberto Fernando Roldán, precisamos ter consciência de que, conquanto seja “legítimo e até necessário que sistematizemos nossa fé, devemos estar conscientes de dois fatos: as influências filosóficas, sociológicas e culturais nessas sistematizações, e a natureza revisável da tarefa”.108 No século 19, ainda antes da explosão concomitante dos movimentos carismáticos por diversas partes do mundo, Charles Finney (1792-1875), importante advogado presbiteriano norte-americano, transformou em um emblema sua luta contra o dogmatismo reformado, consignado na Confissão de Westminster, pois, para ele, o referido documento tornara-se uma versão textual e protestante do dogma da infalibilidade papal. Finney, seguindo o princípio reformista, dizia corretamente que toda “tentativa não inspirada de esboçar para

a Igreja um padrão de opinião que possa ser considerado uma exposição inquestionável da Palavra de Deus não só é ímpia em si, como também uma admissão tácita do dogma fundamental do papado", e revelou, sem meias palavras, que a

Assembleia de Clérigos fez mais que admitir a necessidade de um papa para fazer leis das opiniões humanas; ela admitiu criar uma lei imortal ou, antes, embalsamar o credo que tinha e preservá-lo como o papa de todas as gerações; ou é mais justo dizer que os que adotaram aquela confissão de fé e catecismo como padrão autorizado de doutrina adotaram de maneira absurda o mais detestável princípio do papado, elevando a confissão e o catecismo deles ao trono papal e ao lugar do Espírito Santo. Que o instrumento forjado por tal assembleia seja reconhecido no século 19 como o padrão da Igreja, ou de um ramo inteligente dela, não só é surpreendente, como, devo dizer, por demais ridículo. É absurdo na teologia como seria em qualquer outro ramo da ciência, e tão prejudicial e entorpecente quanto absurdo e ridículo. É melhor ter um papa vivo que um morto. Se precisarmos de um expositor autorizado da palavra de Deus, que tenhamos um vivo, para não excluir a esperança de progresso. "Melhor é o cão vivo do que o leão morto" (Ec 9.4); assim, um papa vivo é melhor que uma confissão de fé morta e estereotipada, que obrigue todos os homens a subscrever seus dogmas inalteráveis e sua terminologia invariável.109

Por mais estranho que pareça, essa mudança que substituiu a Escritura pela "autoridade bíblica" obliterou e subverteu o princípio reformista mais básico que, ao lado do "sacerdócio universal dos crentes", encetou a Reforma Protestante — o livre exame das Escrituras —, mas que, ao ser subvertido, de igual forma impediu que o sacerdócio universal fosse possível. Em termos diretos, tal ação sepultou, em pouco mais de um século, o princípio reformista e transformou a Reforma Protestante em um monumento. Justamente por isso, Michael Goheen, ao lado de muitos outros autores, defende que os movimentos carismáticos representam uma correção histórica ao cristianismo.110 Correção que, de tempos em tempos, o próprio Deus proporciona para trazer a igreja para a dimensão do Espírito e do sobrenatural, pois, contrariamente ao que muitos pensam, a secularização do "lado de fora" é a menos nociva para o povo de Deus, já a secularização do "lado de dentro", quando deixamos de depender da

orientação do Espírito e fazemos as coisas do nosso jeito, torna-nos "religiosamente secularizados" e independentes (Atos 15:28-29). Por mais que se acusem as expressões carismáticas da fé cristã de se basearem unicamente em "experiências", o fato é que, para esses movimentos, o "horizonte hermenêutico (o ponto de vista autoritativo) para a teologização não é a experiência humana [como na teologia existencial] ou uma posição filosófica [como na teologia reformada], mas a Escritura".111 Foi por não se contentar com a letargia proveniente de uma ortodoxia árida, que, afirmando a "autoridade bíblica", enfatizava mais o seu conjunto doutrinário elaborado sob a égide do aristotelismo, que os movimentos carismáticos de renovação emergiram. Foi lendo a Bíblia que esses cristãos perceberam que lhes faltava a experiência do Espírito que nutria os primeiros discípulos de Cristo. Justamente por isso, mais e mais "evangélicos estão expressando receios com respeito às abordagens da autoridade bíblica associadas à escola Old Princeton", informa McGrath, "vendo o uso continuado das ideias desse educandário contribuindo para a escravidão prolongada do evangelicalismo às ideias e pontos de vista do racionalismo iluminista".112 Por outro lado, o fato de que a concepção da "autoridade bíblica" de Princeton é equivocada, diz o mesmo autor,

... não pode ser interpretado como representando uma retirada, ou uma diluição da ênfase evangélica tradicional sobre a autoridade da Escritura; representa meramente uma parte integral da agenda evangélica continuada para assegurar que todo o aspecto de sua agenda teológica seja fundamentado na Escritura. Há uma percepção crescente dentro do evangelicalismo de que a posição de Princeton está em última análise dependente de suposições e normas extrabíblicas. À vista da determinação do evangelicalismo de não permitir qualquer coisa de fora do material bíblico assuma um papel normativo ou fundamental no pensamento cristão, tem-se provado necessário questionar esse modo particular de expressar e defender a autoridade da Escritura — mas não pôr em dúvida essa questão em si. Por fim, o evangelicalismo está simplesmente no processo de substituir uma abordagem à autoridade bíblica (que é vista agora sendo baseada em axiomas filosóficos) com outra (baseada em considerações bíblicas). O compromisso com a autoridade bíblica permanece; é meramente o modo de sua articulação que está mudando.113

Sim, é justamente isso que precisa ficar claro. Em nome da autoridade bíblica, criou-se uma teologia não apenas condescendente, mas comprometida e amalgamada com o racionalismo, sem perceber que o maior problema em não se reconhecer a forte influência dessa postura intelectual típica da modernidade é o fato de se ignorar que a cosmovisão do "modernismo secular colide com o cristianismo em sua doutrina mais básica: a realidade do sobrenatural".114 E é nesse aspecto que fica muito clara a impossibilidade de adequação e enquadramento dos movimentos carismáticos, ou das expressões da fé cristã que valorizam as experiências com o Espírito Santo, na teologia reformada. Não se trata de autossuficiência ou revanchismo; antes é uma questão de sobrevivência e identidade, pois, conforme alerta McGrath, a despeito de os pensadores iluministas demonstrarem em suas obras o "impulso fundamental de modernismo", isto é, "o desejo de incluir tudo sob uma narrativa centralizadora — neste caso, a supremacia e a suficiência da razão humana sem ajuda", tal pensamento que esses mesmos escritores presumiram "ser 'universal' mostrou ser etnocêntrico".115 Tal observação, porém, não quer dizer que não devemos valorizar a razão no exercício teológico, visto que sempre haverá um lugar para ela, e, mesmo enquanto escrevemos estas linhas, o fazemos utilizando essa dádiva divina. Significa que nos tornamos conscientes, desde que a modernidade e sua principal filosofia, o racionalismo, perderam as forças, que a "razão não é mais considerada como possuidora de potencial para entregar, ela só, as descobertas teológicas", isto é, tornamo-nos livres "para recuperar o papel da razão na teologia, agora que as distorções e ilusões do racionalismo ficaram para trás".116 Em termos diretos, podemos utilizá-la de forma consciente e responsável, diferenciando a ideia de "ver a razão como único meio de ganhar conhecimento, e o reconhecimento evangélico do papel apropriado, mas limitado da razão dentro do esquema da autorrevelação de Deus", distinção inexistente na teologia reformada, uma vez que ela recusa-se a ver quanto "o evangelicalismo foi profundamente influenciado pelo racionalismo do Iluminismo".117 Como forma de comprovar o argumento, diz o teólogo anglicano:

Um excelente exemplo é dado pela "filosofia do senso comum", um estilo de filosofia com linhagem reconhecidamente reformada, mas fortemente influenciada por ideias do Iluminismo, que emergiu nas universidades de Glasgow e Edimburgo, em fins do século 17, e foi associada com pensadores como Francis Hutcheson, Thomas Reid, Adam Smith, Adam Ferguson, Hugh Blair e William Robertson. Essa filosofia, particularmente nas formas associadas

com Reid e Hutcheson, foi introduzida na escola que se tornaria na Princeton University (naquele tempo ainda conhecida como a “College of New Jersey”), por John Witherspoon, que migrou da Escócia para ser presidente da faculdade, em 1768. Contudo, paradoxalmente, ela deve ser vista como uma “vanguarda liberal” em lugar de ser considerada como “conservadores levando razão a serviço de uma ortodoxia decadente”.118

McGrath, discorrendo ainda sobre o “desenvolvimento do Iluminismo na América do Norte”, diz que este “testemunhou uma aliança emergindo entre o que Henry F. May descreve como ‘Iluminismo moderado’ e formas de teologia reformada no auge do ‘Grande Despertamento’ no cristianismo na América do Norte”, e que tal simbiose, ou “resultado abrangente dessa confluência, foi que o fervor evangélico do ‘grande despertamento’ foi temperado por formas do moralismo e racionalismo do Iluminismo, especialmente em Princeton”.119 O que tal aliança significou na prática ou quais foram suas implicações? O mesmo autor diz que a “visão teológica em Princeton era inicialmente dominada por Archibald Alexander, conhecido pela feroz reputação de ser reformado com pontos de vista radicalmente ortodoxos”, mas curiosamente o “fundamento filosófico sobre o qual essas óticas foram construídas e as bases em que foram desenvolvidas são as do Iluminismo escocês”.120 Como se pode prever, esse resíduo filosófico não ficou sem consequências, e inseriu-se uma aporia, pois existe uma “tensão desestabilizadora”, diz Alister McGrath, “entre a substância teológica da escola de Princeton e a filosofia usada na sua justificação, defesa e exposição”, pois, ironicamente, “Princeton era para ser o cadinho no qual as grandes teorias evangélicas de inspiração e autoridade bíblica eram forjadas”;121 em outras palavras, na verdade as diretrizes da instituição se tornariam normativas para a teologia protestante até hoje. Isso porque a “teologia de Princeton foi dominada pela suposição de que ‘qualquer pessoa sã e sem preconceitos de juízo poderia e precisava perceber as mesmas coisas’”, informa o mesmo autor, citando George Marsden, e completa afirmando que tal deve ser assim, pois “verdades básicas são, em grande escala, as mesmas para todas as pessoas em todos os tempos e lugares”.122 Conquanto a sentença esteja correta, sobretudo a segunda parte do pensamento, não foram as Escrituras que os levaram a assim pensar, mas a “filosofia do senso comum” que estava ditando as regras. O conteúdo do que se presumia serem “verdades básicas” nada mais era que percepções filosóficas, históricas e geograficamente situadas, não podendo ser assimiladas em contextos distintos. McGrath diz:

O tom fortemente racionalista dessa filosofia é particularmente evidente nas obras de Benjamin B. Warfield, mas é claramente evidente nas obras dos primeiros tempos de Charles Hodge. Em sua análise perceptiva da teoria dedutivista de inspiração bíblica associada com Hodge, Kern Robert Trembath demonstra o quanto sua teologia já dependia da "filosofia escocesa do senso comum". Por exemplo, Hodge tende a evitar a questão crítica da extensão até onde a razão humana pode ser falha ou mal dirigida como consequência de pecado, conduzindo a uma estimativa questionavelmente alta do papel da razão humana na teologia. "Hodge deixou de notar até que ponto sua aceitação sem críticas de filosofia de senso comum divergia dos conceitos tradicionais agostinianos e calvinistas da totalidade dos efeitos do pecado original."123

As implicações práticas provenientes dessa questão não podem ser minimizadas, visto terem resultados diretos sobre a vida dos cristãos protestantes, sejam estes carismáticos ou não. Os primeiros por serem anatematizados, e os últimos por não poderem desfrutar de tudo que o evangelho oferece, sobretudo em termos de capacitação espiritual. Saber, por exemplo, que "a filosofia da linguagem associada com a escola 'do senso comum' causou impacto dramático na compreensão de Hodge a respeito da importância da linguagem bíblica" é esclarecedor, pois o teólogo reformado defendia que as expressões, ou palavras, "podem ser conhecidas direta e imediatamente pela mente humana, sem a necessidade de quaisquer intermediários", levando tal raciocínio para a leitura da Bíblia e defendendo que "conhecer as palavras da Escritura é, portanto, saber imediatamente com que realidades elas têm relação".124 Ao lançar mão desse aparato teórico e utilizar essa ideia, Charles Hodge cria um problema. Portanto, entender essa "teoria da língua é de importância fundamental, porque oferece a crença de Hodge de que, hoje, o leitor da Bíblia pode estar 'seguro de encontrar muitos pensamentos, palavras e intenções do próprio Deus'", desconsiderando que, por mais atraente que possa parecer, "essa ideia metafísica foi emprestada, junto com outras de igualmente questionável paternidade teológica, do Iluminismo"; em termos diretos, o que está sendo dito é que a "análise de Hodge sobre a autoridade da Escritura é, em última instância, baseada em uma teoria não reconhecida e implícita na natureza da linguagem, que se deriva do Iluminismo, e reflete a ordem dessa corrente filosófica".125 Não demorou para a lógica, que, naquele momento parecia uma boa aliada, tornar-se inimiga, pois

como provar, com base nela, por exemplo, a ressurreição de Jesus Cristo? Todavia, a questão principal foi a mudança de percepção a respeito da natureza da Bíblia:

Existe uma tendência dentro do evangelicalismo de tratar a Bíblia simplesmente como uma fonte de doutrinas cristãs, e de negligenciar, suprimir ou negar seu cunho narrativo. Já discutimos o trabalho de Hans Frei [...], que argumenta que uma das mais distintas características da hermenêutica bíblica durante o período do Iluminismo foi negar seu caráter narrativo, ou tratá-lo como um tanto embaraçoso, sendo melhor tratá-la como uma fonte de onde extrair a informação conceitual que se pudesse ter. Particularmente, Frei traça o desenvolvimento dessa tendência para reduzir o sentido da Escritura a "uma afirmação proposicional gramatical e logicamente sadia" à influência continuada da filosofia de John Locke durante o século 18. A tendência geral de tratar a Bíblia puramente como livro-fonte de verdades puramente proposicionais pode ser argumentada de maneira a encontrar base especialmente na antiga escola de Princeton, em particular nos escritos de Charles Hodge e Benjamin B. Warfield, em que a influência dessas proposições do Iluminismo é especialmente fácil de ser notada.126

Uma vez que Princeton exerceu muita influência sobre toda a teologia estadunidense e os Estados Unidos foram berço de muitas renovações carismáticas em igrejas tradicionais e que grande parte das comunidades carismáticas brasileiras surgiu por iniciativa das missões americanas, não é difícil imaginar quanto somos teologicamente influenciados, dependentes e condicionados por essa forma de enxergar a Bíblia. Mais ainda: o menor sinal de que podemos nos relacionar de forma diferente da racionalista com o texto é logo rechaçado, pois tal atitude é tida como irreverência, no mínimo, ou liberalismo, no máximo. Os bem-intencionados mal sabem que sua forma de ler a Bíblia e, por conseguinte, sua concepção do que sejam revelação e produção teológica dependem de ideias filosóficas de especialistas em lógica, e que deveríamos o mais rapidamente nos livrar de seguir o "caminho do 'racionalismo evangélico', que surgiu na segunda metade do século XVI quando escritores evangélicos buscaram alcançar aceitação e credibilidade cultural permitindo que normas extrabíblicas validassem ou julgassem o testemunho

escritural”.127 Além dos males já elencados e devidamente reconhecidos, inclusive na atualidade, pela erudição carismática norte-americana, cujas vantagens apologéticas em trilhar esse caminho tiveram um “curto prazo dentro de uma cultura que aceitou a visão de mundo do Iluminismo”, mas que já esmaeceram, pois atualmente, diz Alister McGrath, “o evangelicalismo está livre para evitar o falso engodo do fundamentalismo”, felizmente podemos “manter a integridade da divina revelação em seus termos e em suas categorias”; em outras palavras, deixemos “que a Escritura seja Escritura!”.128 Não temos direito de adaptá-la, “atualizá-la” ou amainá-la. Não podemos agir como os cristãos psíquicos, ou naturais, de Corinto, mas como crentes espirituais que não nos envergonhamos de afirmar que a “loucura de Deus” é mais sábia que a filosofia e o conhecimento dos homens. Assim, nossa fé estará fundamentada no poder de Deus, não em argumentos religiosos, ou filosóficos, que podem ser desconstruídos. Era justamente isso que Paulo queria evitar e que nós, lamentavelmente, abraçamos.

Tal postura nada tem que ver com “biblicismo ingênuo”, pois segue a “lógica da fé” e obedece à dinâmica da própria revelação, garantindo perenidade na fundamentação da caminhada cristã, pois não está ancorada em quaisquer teorias, filosofias ou mesmo teologias, mas nas Escrituras. A fim de encerrar esse aspecto discutido e demonstrar a diferença de visões da natureza das Escrituras — ou seja, distinguir a maneira como os reformadores concebiam a Bíblia (“visão reformada histórica das Escrituras”), e que é compatível com uma visão carismática da forma escolástica do pai do cessacionismo, Benjamin Warfield, atualmente prevalecente no protestantismo, inclusive entre os carismáticos —, reproduzimos o apêndice, em forma de tabela comparativa, conforme Paul Pomerville, em sua excelente obra A força pentecostal em missões:129

VISÃO REFORMADA HISTÓRICA DAS ESCRITURAS
A abordagem das Escrituras: Não cartesiana; as Escrituras são o primeiro princípio.
Ênfase: A prioridade da fé e a função das Escrituras, com foco na obra do Espírito Santo, em conexão com a
A natureza das Escrituras: Visão cristocêntrica, dinâmica e holística da palavra de Deus — a Palavra encarn
Inspiração: As dimensões divina e humana das Escrituras são mantidas em tensão bíblica, por conta do moc

O propósito das Escrituras: Levar pessoas à salvação e dar orientação para a vida cristã.

A autoridade das Escrituras: A autoridade está no contexto da fé e do testemunho interior do Espírito Santo;

O papel do Espírito Santo: O seu papel estende-se dos autores das Escrituras para os ouvintes e intérpretes d

A clareza das Escrituras: As coisas necessárias para serem conhecidas, cridas e observadas para a salvação s

Vê-se, portanto, que os prejuízos de distorcer a natureza das Escrituras, no século 19, não foi um "privilégio" do liberalismo teológico, mas igualmente do lado conservador, ambos influenciados pela matriz filosófica do racionalismo. Uma vez que os movimentos renovadores carismáticos eclodiram em denominações conservadoras, ou seja, irromperam em ambientes e contextos de "ortodoxia doutrinária", o que se produz teologicamente, mesmo por autores cessacionistas que desconsideram completamente a atuação hodierna do Espírito, acaba tendo capilaridade não apenas entre a membresia, mas até por parte de teólogos pentecostais e carismáticos. O que o quadro anterior mostrou claramente foi que o resgate da natureza das Escrituras, sua simplicidade, dinamismo e poder, antes obliterado pela tradição católica romana, e que tanto custou para os reformadores, acabou completamente transtornado pela escolástica reformada, que, totalmente influenciada pela filosofia racionalista, reinstituiu novamente a tradição sobre as Escrituras, ainda que o fizesse sob o nome de "autoridade bíblica". O resultado desastroso tem sido de um prejuízo incalculável, pois mantém um orgulho religioso por ostentar uma "doutrina perfeita", à luz da percepção iluminista com seu racionalismo, mas deficitária da perspectiva bíblica. Esse foi um dos maiores retrocessos, pois o "Iluminismo forçou o evangelicalismo a adotar atitudes para chegar à espiritualidade que resultaram em abordagens um tanto frias, impessoais e racionais, com relação à Escritura",130 criando-se "uma tendência de ver a espiritualidade em termos de entendimento do texto bíblico — isto é, a leitura da Bíblia tirando sentido de suas palavras e ideias, e entendendo seu fundo histórico e seu sentido para hoje", fazendo que a ênfase esteja unicamente "sobre a razão, sobre o raciocínio".131 As implicações dessa mudança é que o "etos fortemente racionalista do Iluminismo foi muitas vezes refletido no que se pode chamar de um embargo espiritual em qualquer espécie de envolvimento emocional com a Escritura", diz Alister McGrath, "ou qualquer uso da faculdade humana da imaginação — duas abordagens à leitura da Bíblia que o evangelicalismo de tempos anteriores tinha em grande estima", isto é, uma "percepção" outrora "familiar à tradição evangélica, antes do Iluminismo".132 Justamente por isso, é preciso recuperar tal relação entre espiritualidade e Bíblia, mas para resgatá-la "precisamos ir para trás do Iluminismo", diz o mesmo autor, visando "recuperar as mais antigas e mais autênticas abordagens à espiritualidade, como as que são encontradas em escritores como Jonathan Edwards, ou John e Charles Wesley".133 E isso está acontecendo em setores específicos do protestantismo:

Felizmente, o evangelicalismo está agora começando aos poucos a limpar de si este dúbio vestígio do Iluminismo, e movendo-se em direção a uma posição que é bem mais sensível à natureza da própria Escritura. Por exemplo, há maior sensitividade ao papel particularmente das narrativas, particularmente no Antigo Testamento, em que as narrativas bíblicas podem ser vistas somadas umas às outras para resultar numa narração cumulativa da natureza e caráter de Deus. Em vez de forçar a Escritura a um molde ditado pelas preocupações do Iluminismo, o evangelicalismo pode dedicar-se a permitir que a Escritura seja Escritura.134

Como isso tem sido feito? Na leitura que milhões de carismáticos e pentecostais fazem das Escrituras. Primeiramente, de forma intuitiva, mas, ultimamente, de maneira intencional, com recursos provenientes da erudição bíblica. Justamente por isso, a teologia carismática é mais bem entendida como uma teologia bíblica e prática. O já citado biblista pentecostal Esequias Soares explica, de forma didática e muito direta, a diferença entre a teologia bíblica e a sistemática, dizendo que a última "toma versículos individuais da Bíblia inteira e [os] agrupa como se fosse[m] escrito[s] pelo mesmo autor humano, ao mesmo tempo, para um mesmo público", todavia acrescenta que todos "sabemos que os livros da Bíblia não foram produzidos assim".135 Justamente por isso, a teologia carismática sempre foi mais bíblica que sistemática. Todavia, o que se propõe aqui é uma teologia sistemático-carismática. O que seria isso? Imaginar que seja possível sistematizar algo que se presume imprevisível não é contraditório? Nesse aspecto, antes de distinguirmos de qual tipo de sistematização estamos falando, recorremos ao Quarto Evangelho, especificamente ao já mencionado capítulo 3. Quando o utilizamos anteriormente, foi na passagem do diálogo noturno de Jesus com um príncipe religioso de Israel, Nicodemos, e abordamos os três primeiros versículos. Agora, o versículo 8, do mesmo episódio, torna-se importante para o que queremos ressaltar: "O vento assopra onde quer, e ouves a sua voz, mas não sabes donde vem, nem para onde vai; assim é todo aquele que é nascido do Espírito". O biblista Bruno Maggioni, abordando a passagem, diz que a expressão pneuma refere-se a uma "realidade misteriosa e inapreensível, imprevisível; mas, num certo sentido, é sempre possível verificar sua ação e presença, isto é, sua nova e inesperada capacidade de conhecer e amar", pois a verdadeira capacidade dada pelo Espírito a quem nasce de novo, isto é, o "sinal da presença do Espírito é a capacidade de compreender o mistério de Cristo",136

ou seja, reconhecer Jesus como o Messias, o Cristo, tal como ele se revelou, não como o idealizaram. A capacidade de assim fazê-lo depende unicamente do Espírito não só por parte dos incrédulos, ímpios ou pagãos, mas, sobretudo, dos crentes e dos que têm uma "teologia", ou doutrina consolidada, conforme se pode verificar pela passagem de João 12:32-34. Não foi por falta de teologia que os judeus não acreditaram em Jesus, mas por terem uma teologia errada, pois eles haviam sido ensinados, com base na Torá, as Escrituras da época, porém de forma equivocada.

Justamente por isso, o "Espírito/vento, que não segue as regras deles, parece-lhes imprevisível", visto não estar "vinculado, como Israel, a instituições; somente sua voz acusa sua presença, e ela afirma sua liberdade".137 Na verdade, não significa que o Espírito não tenha uma direção, pois quem não sabe "de onde veio e para onde vai" é o nascido do Espírito, não o Espírito! Ele sabe muito bem de onde veio e para onde vai, mas os teólogos não, e, por serem incapazes de controlá-lo, eles sempre relegaram o Espírito Santo ao "esquecimento". É no mínimo estranho que creiamos que as Escrituras são inspiradas pelo Espírito, mas não o considerarmos como digno protagonista no labor teológico. Portanto, com a expressão "sistemática" desta Teologia sistemático-carismática queremos dizer que elegemos a atividade do Espírito, presente em toda a Bíblia e responsável por sua inspiração e consequente existência como locus de elaboração teológica. Lugar de fazer teológico legítimo, diga-se de passagem, reconhecido até mesmo por um autor protestante, crítico virulento do movimento pentecostal, como Frederick Dale Bruner, que admite que uma das conquistas desse debate introduzido pela pneumatologia carismática no cristianismo, particularmente na tradição protestante, foi ter colocado o Espírito Santo como um novo locus hermenêutico na discussão teológica que foi dominada, durante séculos, pelos temas cristológicos e eclesiológicos. Como o próprio Bruner afirma, o "pentecostalismo nos deu a oportunidade de ir até o próprio cerne — até o Espírito — do Novo Testamento".138

Contudo, tal ação não seria, inversamente, isolar a teologia e repetir o equívoco realizado por outras tradições? Nesse aspecto, recorremos a Craig Keener: "Visto que a experiência carismática é uma parte importante da experiência do Novo Testamento, ela fornece um ponto de partida ou pré-entendimento muito mais adequado para lidar com o texto do que a ausência dessa experiência".139 É justamente a isso que nos referíamos quando dissemos ser inaceitável que se produza teologia partindo de pressupostos antissobrenaturalistas e/ou racionalistas. Convém ser dito que nosso trabalho não se restringe a um grupo

sociológico denominado carismático, pois usamos a expressão de acordo com o uso paulino de charismata, entendendo que, não obstante “o termo ‘carismático’ [ter] adotado uma variedade de significados em vários círculos, a classificação contemporânea se origina na descrição que Paulo faz dos charismata, ou dons espirituais (Rm 12:6-8; 1Co 12:4-11)”.140 Nossa abordagem, longe de excluir, inclui, pois na verdade significa que compreendemos que tais “dons pertencem a todo o corpo de Cristo”, e visto que “por definição, cada membro do corpo tem ao menos um dom para contribuir para o corpo maior (Rm 12:4-6; 1Co 12:12-30)”, em outras palavras, estamos dizendo que “todos os cristãos devem se considerar carismáticos por definição”.141

O que propomos com esta Teologia sistemático-carismática trata-se menos de um método e mais de uma disposição, ou seja, a apresentação das doutrinas tradicionais da sistemática com pressupostos bíblico-epistemológicos, antes de teológico-racionalísticos, para se abordar a Bíblia e fazer teologia de forma não estranha à realidade apresentada pelo texto sagrado, utilizando uma “abordagem claramente não cessacionista (isto é, continuacionista) das Escrituras”.142 Por quê? Simples. Não há dúvida de que os que têm uma visão elevada das Escrituras, ou seja, que a honram como Palavra de Deus, entendem que os milagres são também para os nossos dias; afinal, o texto bíblico diz claramente que “estes sinais seguirão aos que crerem” (Marcos 16:17). Tal promessa possui respaldo em outras porções das Escrituras, inclusive veterotestamentárias, pois entre “os sinais da era messiânica”, diz o teólogo carismático Craig Keener, “Isaías predisse que os enfermos seriam curados, a língua dos mudos falaria (Is 35.5,6; contudo a ideia de línguas poderia ser uma referência aos eventos descritos em At 2.4 e 1Co 14) e o povo de Deus testemunharia a seu respeito (Is 43.10)”, pois os “poderes aqui atribuídos aos que creem são os mesmos que caracterizavam os profetas do Antigo Testamento”.143 Além do mais, tal tese de que o texto trata-se de um acréscimo tardio, longe de representar um problema para o pentecostalismo, revela um aspecto que reforça a importância do fato de tal porção escriturística ter sido “acrescentada” ao material de Marcos no século 2. Se, como os versículos 17 e 18 deixam entrever, os “sinais” seguiriam aos que creem, e tais sinais cessaram com a morte do último apóstolo, ou com o encerramento do último autógrafo, não seria um perigo acrescentar tal texto quando tais prodígios já teriam desaparecido? Por que “acrescentar” uma porção bíblica que previa acontecimentos cuja experiência atual, naquele momento, já provaria sua inveracidade? Isto é, “o texto insiste na missão de levar o evangelho ao mundo inteiro”, diz J. Delorme, “ligando estreitamente o testemunho da palavra e das obras aos sinais que o acompanham”.144 Portanto, se no século II,

época em que de acordo com alguns especialistas tal texto foi acrescido ao Evangelho de Marcos, tais sinais tivessem desaparecido, não seria contraproducente incluí-lo?

A única resposta coerente é que, para todos os que ouviam a leitura do Evangelho de Marcos, sobretudo após a inclusão dessa parte, o fato de tais manifestações acontecerem e causar admiração em uns e escândalo em outros significa que tais práticas eram resultado normal da missão que eles estavam cumprindo, da mesma maneira que havia acontecido com os apóstolos que deram sequência ao ministério que lhes outorgara o Mestre (Marcos 16:20). Em termos diretos, conquanto "Marcos tenha composto o Evangelho para uma congregação verdadeira e histórica", diz Camery-Hoggatt, "para o crente pentecostal suas palavras de alguma maneira ainda soam inexplicavelmente verdadeiras".145 E isso por uma razão muito simples: os carismáticos experimentam, em seus círculos, as mesmas maravilhas e prodígios que os destinatários originais de Marcos, bem como a igreja do segundo século, que lia o seu Evangelho no formato que temos em nossas Bíblias atualmente, isto é, eles se veem "dentro" da narrativa. Tal exercício é legítimo, inclusive exegeticamente falando.146 O já citado Craig Keener diz que, ao "enxertarmos a nossa vida na narrativa bíblica, tornamo-nos parte da extensão dessa narrativa"; justamente por isso, os "primeiros pentecostais muitas vezes enxergavam Atos 28 como inacabado, uma conclusão que hoje os críticos da narrativa geralmente têm reafirmado".147 Tal se dá por uma razão muito simples: "a missão" outorgada pelo Senhor ainda encontra-se "inconclusa", por isso "continuamos precisando do poder do Espírito para concluí-la (At 1.8), e é exatamente esse poder que nos é prometido (2.39, evocando também a promessa de Deus em 1.4)".148 Assim, os "que damos continuidade à sua missão continuamos sendo parte da narrativa da história da salvação, uma narrativa (de nossa perspectiva pós-canônica) para a qual Atos aponta".149 De forma análoga, o mesmo raciocínio aplica-se à narrativa do "fim mais longo" de Marcos. Caso o problema seja com os sinais, tal questão não é nova, pois, como instrui Craig Keener, "Milagres fornecem um exemplo importante de situações em que abordagens epistêmicas divergentes levam a interpretações diametralmente opostas, tanto nas narrativas bíblicas como nas atuais".150 O que está sendo dito é que a "maneira de enxergarmos os milagres depende de nosso parâmetro interpretativo, a nossa fé",151 ou seja, é algo decidido a priori e não depende só de "evidências".

Os milagres pertencem tanto a uma epistemologia de fé como a realidades materiais concretas. Incontáveis eventos que um receptor experimenta como um milagre são explicados de forma bem diferente por aqueles que não creem. Aceitar uma experiência como miraculosa vai depender tipicamente de pressuposições anteriores e do ônus da prova. Assim, por exemplo, se alguém se recupera após oração de uma doença geralmente fatal da qual alguém ocasionalmente se recupera (talvez sem oração), aqueles que oraram verão nisso a mão de Deus, mas aqueles que definem um milagre somente como uma violação da natureza (seguindo Hume aqui, e não a Bíblia) questionarão isso. É apropriado que nós cristãos enxerguemos a atuação de Deus regularmente, mas aqueles que condicionam seu modo de pensar às "evidências" (o modo com que precisamos argumentar na academia) podem rejeitar como miraculosas quaisquer ações explicáveis "sem o recurso Deus". Outros são céticos, não importam as explicações que parecem plausíveis.152

Lamentavelmente, tal incredulidade existe, inclusive, não apenas entre o protestantismo que ostenta uma "doutrina correta" e uma "ortodoxia perfeita", mas por causa desse tipo de tradição. É o que diz Jack Deere, antigo professor do Seminário de Dallas e ex-cessacionista, que ironicamente afirma que muitas "igrejas que acreditam na infalibilidade de suas Bíblias não sabem que Tiago 5.14-16 faz parte do texto sagrado".153 Deere diz isso e não tem dúvida de que a incredulidade reinante entre os evangélicos tem origem no uso incorreto das Escrituras, pois os teólogos cessacionistas utilizam um "método falho de interpretação da Bíblia",154 ou seja, fazem uso de uma "hermenêutica antissobrenaturalista"155 e assim ensinam aos estudantes de teologia, pois, conforme o mesmo autor observa, a "maioria dos seminários conservadores" que ele conhecia na época "não ensina[va] acerca da disposição de Deus em curar os enfermos".156 Justamente por isso, Deere diz que, se Deus efetuasse curas divinas em determinada igreja, certamente a frequência dela aumentaria, porém ele acrescenta que, entre as pessoas que a ela acorreriam, haveria não só aquelas necessitadas, mas curiosos, expectadores e também "crentes ortodoxos, que viriam para contestá-lo ou, falhando isso, para 'provar' que foi realizado pelo Diabo".157 Em termos diretos, não seriam teólogos liberais os únicos críticos e inimigos da "lógica da fé", mas igualmente os teólogos ortodoxos, herdeiros do racionalismo da pós-Reforma que aventam uma hermenêutica antissobrenatural. Deere questiona retoricamente como é possível justificar tal hermenêutica e, então, emenda, indagando, com a Palavra de Deus como horizonte: "Onde, nas

Escrituras, somos informados de que devemos ler a Bíblia dessa maneira? Onde, nas Escrituras, somos orientados a copiar os elementos não miraculosos e a descartar a atualidade dos milagres?”.158 Assim, seguindo a tendência da erudição carismática piedosa e mais recente, nosso locus é a atividade constante do Espírito em toda a Escritura, lendo-a de forma sobrenaturalista e respeitando sua dinâmica própria, que é a “lógica da fé”.

Considerações finais

Como vimos, é mais do que urgente a produção teológica na perspectiva própria da tradição carismático-pentecostal, isto é, os teólogos do movimento precisam produzir sob esse prisma, pois, além de seguir a dinâmica própria da revelação, ainda coaduna e converge com a espiritualidade carismática. As razões para assim pensarmos foram devidamente expostas e consideradas. Uma vez que a tradição carismático-pentecostal é numerosa e valoriza o "sacerdócio universal dos crentes", não faz sentido manter a dicotomia reinante culturalmente no protestantismo, ou seja, manter o laicato à parte do processo de desenvolvimento da produção teológica. Assim, precisamos de uma teologia realmente mística, que faz jus à nossa espiritualidade e ao mesmo tempo faça sentido às pessoas do mundo atual, que reclama mais prática que discurso. Portanto, no próximo capítulo apresentamos como a experiência de fé, ou seja, o encontro com Jesus por meio do Espírito Santo de Deus, aos poucos foi substituída pela aquiescência e a subscrição de um conjunto de doutrinas que, conforme será visto, não caiu do céu, mas foi produzido por determinado sistema teológico, que, finalmente, transformou as doutrinas e condensou-as em um manual, o qual, produzido em outro tempo, pretende-se válido para todas as épocas, canonizando algo relativo e relativizando as Escrituras, forçando-as a se adaptarem, não moldando a teologia com elas.

Notas

1 Comentando o assunto em artigo, Chase Padusniak diz que a ideia de "experimentar Deus", ou de o "Espírito Santo falar com a pessoa em oração", conforme ouviu de pregadores em retiros, pode funcionar bem para algumas formas de evangelicalismo, mas tem dúvida se funcionaria para os católicos ("We're not mystics", Church Life Journal: a Journal of the McGrath Institute for Church Life. University of Notre Dame. September 19, 2019). Disponível em: <https://churchlifejournal.nd.edu/articles/were-not-mystics/#_ftn1>.

2 Keener, Craig S. O Espírito na igreja: o que a Bíblia ensina sobre os dons (São Paulo: Vida Nova, 2018), p. 11-2. É neste sentido que utilizamos a expressão "carismática" em todo este livro.

3 A frase originalmente diz: "The devout Christian of the future will be a 'mystic', someone who has experienced 'something', or will cease to be anything" (Rahner, Karl. Theological investigations, vol. 8: Further theology of the spiritual life (Londres: Darton, Longman & Todd; Nova York: Herder and Herder, 1971), p. 15.

4 Tracy, David. "Deus", in: Fiorenza, Francis S.; Galvin, John P. (eds.). Teologia sistemática: perspectivas católico-romanas, vol. 1 (São Paulo: Paulus, 1997), p. 196-7.

5 Ibid., p. 197.

6 A “experiência fontal” dos discípulos, nas palavras de Bruno Forte, “foi a experiência de um encontro” com o Cristo ressurreto, gerando transformação e, consequentemente, testemunho e movimento missionário (Forte, Bruno. A teologia como companhia, memória e profecia: introdução ao sentido e ao método da teologia como história (São Paulo: Paulinas, 1991), p. 80-1.

7 Fabris, Rinaldo. As cartas de Paulo (III): tradução e comentários, Coleção Bíblica Loyola, vol. 6 (São Paulo: Loyola, 1992), p. 481.

8 Ao longo do livro, a não ser em caso de citações, todas as vezes que nos referirmos à Palavra de Deus como sinônimo de Escritura, Bíblia ou Escrituras, o termo “Palavra” será grafado com inicial maiúscula. Quando, porém, se tratar de palavra no sentido de pronúncia, frase, dito que ocorrerem em uma experiência legítima, mas não necessariamente canônica, ficará em minúscula, como no caso em apreço.

9 Palma, Anthony D. I, “Coríntios”, in: Arrington, French L.; Stronstad, Roger (eds.). Comentário bíblico pentecostal: Novo Testamento, 2. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 2004), p. 936-7.

10 Barbaglio, Giuseppe. As cartas de Paulo (I): tradução e comentários, Coleção Bíblica Loyola, vol. 4 (São Paulo: Loyola, 1989), p. 181.

11 É importante ter em mente que o sistema de divisão da Bíblia por capítulos e versículos é um recurso “recente”, isto é, ela foi dividida em capítulos em 1214 pelo professor da Universidade de Paris Estevan Langton, arcebispo de Cantuária. Em 1551, Robert Etiene, redator e editor em Paris, ampliou o trabalho e dividiu o Novo Testamento de língua grega em versículos. Teodoro de Beza gostou tanto da ideia que, em 1565, dividiu a Bíblia toda em versículos. Se, por um lado, tal recurso auxilia, por outro, traz algumas dificuldades, pois há uma

tendência natural em se pensar que o término de um capítulo sempre equivale ao seu final (às vezes, pode ser mesmo). Nem sempre isso acontece e, nesses casos, tal divisão atrapalha. A divisão original do texto bíblico se dá por meio de porções – parágrafos – que os exegetas chamam de perícopes, uma expressão grega que significa “cortar ao redor”.

12 “Nos Evangelhos, curas e prodígios são indissociáveis da pregação de Jesus: trata-se de mostrar que o reino de Deus, cuja vinda ele anuncia, não é uma esperança adiada para o fim dos tempos, mas que já começa a se realizar. Pôde-se dizer que ‘o milagre fazia antecipar a palavra’, ao mesmo tempo que tinha necessidade da palavra para ser interpretado corretamente” (Baslez, Marie-Françoise. “Jesus”, in: Dicionário histórico dos Evangelhos [Petrópolis: Vozes, 2018], p. 89).

13 Barbaglio, Giuseppe. As cartas de Paulo (I): tradução e comentários, Coleção Bíblica Loyola, vol. 4 (São Paulo: Loyola, 1989), p. 502.

14 Tillich, Paul. História do pensamento cristão, 4. ed. (São Bernardo do Campo: Aste, 2007), p. 56.

15 Barbaglio, Giuseppe. As cartas de Paulo (I): tradução e comentários, Coleção Bíblica Loyola, vol. 4 (São Paulo: Loyola, 1989), p. 192.

16 Maggioni, Bruno. “O Evangelho de João”, in: Fabris, Rinaldo; Maggioni, Bruno. Os Evangelhos (II): tradução e comentários, 4. ed, Coleção Bíblica Loyola, vol. 2 (São Paulo: Loyola, 2006), p. 308.

17 Soares, Esequias. “A natureza das línguas”, Obreiro Aprovado. Ano 44, n. 91

(Rio de Janeiro: CPAD, out-nov-dez de 2020), p. 19.

18 Tillich, Paul. Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX, 4. ed. (São Bernardo do Campo: Aste, 2010), p. 53.

19 Lewis, C. S. Cristianismo puro e simples (São Paulo: Martins Fontes, 2005), p. 205.

20 A partir de Moisés, com o crescimento exponencial do povo, o Senhor passa a levantar líderes carismáticos, ou seja, cheios do Espírito, cujos corações encarnam o pathos divino e cuja espiritualidade, mais do que ritualística, é relacional, com propósitos práticos e concretos: promover a coesão e o bem-estar do povo de Deus, visando criar um microcosmo do seu Reino que pudesse servir de exemplo às demais nações (Dt 4:5-8). Apesar de toda a legislação, "a religião israelita não é fruto de uma tradição bem cuidada e aumentada por tradições históricas, nem se apoia tampouco em cargos sabiamente organizados", diz Walter Eichrodt, antes, "é criação do [E]spírito que sopra onde quer e depreciando nossos cânones, da riqueza de personagens extraordinariamente dotadas, reúne o aparentemente díspar para prosseguir sua obra cheia de força e vida". Em termos diretos, diz o mesmo autor, "nos primórdios da religião israelita encontramo-nos com o carisma, o conjunto de dotes individuais e especiais de uma pessoa; nele está apoiada toda essa estrutura a tal ponto que sem ele seria impensável" (Eichrodt, W. Teologia do Antigo Testamento [São Paulo: Hagnos, 2004], p. 259). Assim, as lideranças carismáticas levantadas por Deus — sejam sacerdotes, videntes (ro'eh), visionários (hozeh), homens de Deus ('ish 'elohim), profetas (nabî') ou profetisas, nazireus e juízes ou juíza —, com todas as suas diferenças, ao cabo e ao fim têm todas elas uma única função: manter a ordem e a justiça social em Israel, conforme a aliança abraâmica e a legislação mosaica.

21 Barbaglio, Giuseppe. As cartas de Paulo (I): tradução e comentários, Coleção Bíblica Loyola, vol. 4 (São Paulo: Loyola, 1989), p. 195.

22 Ibid., p. 196.

23 Ibid.

24 O autor observa que predestinação aqui “não se trata de uma predestinação determinista, à maneira de Agostinho ou, menos ainda, de Calvino” (Barbaglio, Giuseppe. As cartas de Paulo (I): tradução e comentários, Coleção Bíblica Loyola, vol. 4 [São Paulo: Loyola, 1989], p. 196). Mesmo porque tal predestinação, no sentido bíblico desta passagem, abrange todos, não somente alguns.

25 Ibid., p. 196-7.

26 George, Timothy. Teologia dos reformadores, 2. ed. (São Paulo: Vida Nova, 2017), p. 55.

27 Ibid.

28 McGrath, Alister. Origens intelectuais da Reforma (São Paulo: Cultura Cristã, 2007), p. 184.

29 Ibid., p. 186.

30 George. Teologia dos reformadores, p. 44.

31 Ibid., p. 63.

32 Ibid., p. 61.

33 Ibid.

34 Ibid., p. 58-9.

35 Ibid., p. 59.

36 Ibid., p. 59-60.

37 Ibid., p. 60.

38 Ibid., p. 59.

39 Antiseri, Dario; Reale, Giovanni. História da filosofia: Antiguidade e Idade Média, vol. 1, 10. ed. (São Paulo: Paulus, 2007), p. 643.

40 Miller, Gregory J. “Vozes do passado: tentativas históricas para formar um pensamento cristão”, in: Palmer, Michael D. (ed.). Panorama do pensamento cristão (Rio de Janeiro: CPAD, 2001), p. 127.

41 Ibid.

42 Antiseri; Reale. História da filosofia: Antiguidade e Idade Média, p. 644.

43 Ibid., p. 643.

44 Dooyeweerd, Herman. No crepúsculo do pensamento ocidental: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico (São Paulo: Hagnos, 2010), p. 198.

45 Campenhausen, Hans von. Os pais da igreja: a vida e a doutrina dos primeiros teólogos cristãos (Rio de Janeiro: CPAD, 2005), p. 15.

46 Keener. O Espírito na igreja, p. 98.

47 Soares, Esequias. O ministério profético na Bíblia: a voz de Deus na terra (Rio de Janeiro: CPAD, 2010), p. 216.

48 Ibid., p. 217.

49 Hipólito. Tradição apostólica de Hipólito de Roma: liturgia e catequese no século III (Petrópolis: Vozes, 2004), p. 45, 56.

50 Conde, Emílio. O testemunho dos séculos, 2. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1982), p. 184. Conde, Emílio. Pentecoste para todos, 6. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1985), p. 31-42. Deere, Jack. Surpreendido pelo poder do Espírito (Rio de Janeiro: CPAD, 1995), p. 288. Schneider, Hans. “O espiritualismo místico”, in: Kaufmann, Thomas et al. (orgs.). História ecumênica da igreja: da alta Idade Média até o início da Idade Moderna (São Paulo: Loyola/Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2014), p. 522-5. Carvalho, César Moisés. Pentecostalismo e pós-modernidade: quando a experiência sobrepõe-se à teologia, 2. reimp. (Rio de Janeiro: CPAD, 2017), p. 49, 324-36. Hyatt, Eddie. 2000 anos de cristianismo carismático: um olhar do século 21 na história da igreja a partir de uma perspectiva carismático-pentecostal (Natal: Carisma, 2018), p. 260.

51 Keener, Craig. A hermenêutica do Espírito: lendo as Escrituras à luz do Pentecostes (São Paulo: Vida Nova, 2018), p. 112. Soares, Esequias. O verdadeiro pentecostalismo: a atualidade da doutrina bíblica sobre a atuação do Espírito Santo (Rio de Janeiro: CPAD, 2020), p. 10, 57, 126.

52 Ao retratar o diálogo de Sócrates com Adimanto, Platão, em sua obra A República, no Livro II, 379a, por conta da discussão acerca do conteúdo que deveria ser ensinado às crianças (se por meio de fábulas que distorciam as mitologias jogando um deus contra o outro ou por histórias, mesmo fictícias, mas com conteúdos verdadeiros, ou seja, sem distorcê-los), visando a formá-las — pois se desejava desenvolver cidadãos virtuosos ensinando-lhes a areté, ou seja, os valores imprescindíveis para o viver responsável, e isso tinha de ser feito desde a mais tenra idade, não só entretendo-as, mas iniciando-as com a “verdade” —, diz que à pergunta de Adimanto: “Mas se alguém nos perguntar ainda o que é isso e quais são essas fábulas, quais diremos que são?”, Sócrates

respondeu: “Ó Adimanto, de momento, nem eu nem tu somos poetas, mas fundadores de uma cidade. Como fundadores, cabe-nos conhecer os moldes segundo os quais os poetas devem compor as suas fábulas, e dos quais não devem desviar-se ao fazerem versos, mas não é a nós que cumpre elaborar as histórias”. Neste momento, o interlocutor, depois de concordar, questiona: “Mas isso mesmo dos moldes respeitantes à teologia, queria eu saber quais seriam”, e Sócrates passa a falar como deveria ser o discurso teológico: “Tal como Deus é realmente, assim é que se deve sem dúvida representar, quer se trate de poesia épica, lírica ou trágica” (15. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017, p. 90).

53 Anacronismo semelhante comete um autor do porte do alemão Werner Jaeger (1888-1961), historiador e filólogo, ao dizer da interpretação alexandrina da Bíblia: “Por trás desse fenômeno encontra-se, com referência à tradição pagã, a forte conservação do racionalismo filosófico grego com seu desejo de preservar toda a tradição dos fundadores da mentalidade grega” (Cristianismo primitivo e paideia grega, p. 62).

54 Vieira, Trajano. “Sobre Bruno Snell”, in: Snell, Bruno. A cultura grega e as origens do pensamento europeu (São Paulo: Perspectiva, 2012), p. xv.

55 Bartholomew, Craig G.; Goheen, Michael W. Introdução à cosmovisão cristã: vivendo na intersecção entre a visão bíblica e a contemporânea (São Paulo: Vida Nova, 2016), p. 117.

56 Ibid., p. 118.

57 Ibid.

58 Ibid., p. 120.

59 Ibid.

60 Campenhausen. Os pais da igreja, p. 15.

61 Ibid., p. 175.

62 Ibid., p. 176.

63 Lee, Edgar R. “O papel da Bíblia na formação do pensamento cristão”, in: Palmer. Panorama do pensamento cristão, p. 82.

64 Campenhausen. Os pais da igreja, p. 185.

65 “Levou um longo período de tempo (cerca de 350 anos depois do nascimento da igreja) para que a coleção diversificada de escritos que chamamos o Novo Testamento fosse padronizada e universalmente aceita” (Miller, Gregory J. “Vozes do passado: tentativas históricas para formar um pensamento cristão”, in: Palmer. Panorama do pensamento cristão, p. 114).

66 Miller, Gregory J. “Vozes do passado: tentativas históricas para formar um pensamento cristão”, in: Palmer. Panorama do pensamento cristão, p. 116.

67 Dooyeweerd. No crepúsculo do pensamento ocidental, p. 205.

68 McGrath, Alister E. Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã (São Paulo: Shedd Publicações, 2005), p. 112.

69 Ibid.

70 Ibid.

71 Ibid., p. 112-3.

72 Ibid., p. 113.

73 Dooyeweerd. No crepúsculo do pensamento ocidental, p. 206.

74 “Tão grande foi a influência da antiga escola de Princeton que seu racionalismo passou para o evangelicalismo estadunidense reformado moderno. Evangélicos, inconscientes da procedência complexa da abordagem de Princeton, contentaram-se em absorver seus resultados, sem se preocupar em perguntar de onde eles vinham. Donald G. Bloesch já argumentou que um espírito fortemente racionalista pode ser discernido mesmo dentro dos escritos desses evangélicos modernos estadunidenses como Carl F. H. Henry, John Warwick Montgomery, Francis Schaeffer e Norman Geisler. Assim, até mesmo Carl Henry pode oferecer tais reféns à sorte, como sua afirmação da crença em

‘uma revelação divina logicamente coerente’. Por fim, Henry arrisca fazer um apelo implícito por uma base epistemológica mais fundamental em sua afirmação da autoridade da Escritura, levando à conclusão de que a autoridade da própria Escritura é derivada desta autoridade mais fundamental. Assim, para Henry, ‘sem não contradição e consistência lógica, conhecimento nenhum é possível’” (McGrath, Alister. Paixão pela verdade: a coerência intelectual do evangelicalismo [São Paulo: Shedd Publicações, 2007] p. 142-3). É justamente por isso que insistimos que é necessário reconhecer que uma visão crítico-espiritual é superior à maneira racionalístico-material, pois, conforme o mesmo autor, o próprio “uso não crítico da expressão ‘logicamente coerente’ reforça a crítica fundamental de Bloesch de que essa tradição, emanando do escolasticismo protestante da antiga escola de Princeton, coloca uma questionavelmente alta ‘confiança na capacidade da razão para julgar a verdade da revelação’. A que lógica vai se permitir esse papel central? De quem é a racionalidade que fornece a base para a autoridade escritural?” (Ibid., p. 143). Ao assim proceder, coloca-se a razão iluminista acima das Escrituras. Mais do que nunca, torna-se imprescindível a importância da recomendação paulina em 1Coríntios 2 acerca da incapacidade da lógica religiosa judaica e ainda mais da lógica racionalista grega para compreender as coisas espirituais, pois estas só podem ser entendidas com a “lógica da fé”.

75 Hodge, Charles. Teologia sistemática (São Paulo: Hagnos, 2001), p. 38. Alister McGrath diz que as “teorias de escritores como Charles Hodge (1797-1858) são profundamente influenciadas pelos preconceitos do Iluminismo” (Ibid., p. 142).

76 Ibid., p. 40.

77 Dooyeweerd. No crepúsculo do pensamento ocidental, p. 224.

78 Ibid., p. 198.

79 Ibid., p. 198-9.

80 Ibid., p. 224.

81 Os teólogos pentecostais Railey e Aker observam que “durante séculos, a teologia sistemática no Ocidente tem sido disposta segundo um sistema coerente que reflete o idealismo racional (cf. a busca por parte dos teólogos de um centro unificante)”. Ocorre, porém, que, como eles corretamente observam, o “uso de um único centro, no entanto, tem limitações; por exemplo, não leva em conta os paradoxos que tanto prevaleciam no mundo antigo” (Railey Jr., James H.; Aker, Benny C. “Fundamentos teológicos”, in: Horton, S. M. (ed.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, 4. ed. [Rio de Janeiro: CPAD, 1997], p. 659-60).

82 González, Justo. Breve dicionário de teologia (São Paulo: Hagnos, 2009), p. 250.

83 Vanhoozer, Kevin J. Autoridade bíblica pós-Reforma: resgatando os solas segundo a essência do cristianismo protestante puro e simples (São Paulo: Vida Nova, 2017), p. 193.

84 Ibid.

85 Ibid.

86 Miller, Gregory J. “Vozes do passado: tentativas históricas para formar um pensamento cristão”, in: Palmer. Panorama do pensamento cristão, p. 117.

87 O’Donnell, John. Introdução à teologia dogmática (São Paulo: Loyola, 1999), p. 21.

88 Ibid., p. 22.

89 Ibid., p. 19.

90 Ibid., p. 17.

91 Ibid., p. 18.

92 McGee, Gary B. “Panorama histórico”, in: Horton, (ed.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 12.

93 Ibid.

94 Ibid., p. 648.

95 Klaus, Byron D. “A missão da igreja”, in: Horton. Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 593.

96 McGrath. A revolução protestante, p. 382.

97 Ibid.

98 Ibid., p. 418.

99 Wells, Paul. “WARFIELD, Benjamin Breckinridge”, in: Enciclopédia do protestantismo, p. 1885.

100 Pomerville, Paul A. A força pentecostal em missões: entendendo a contribuição dos pentecostais na teologia missionária contemporânea (Rio de Janeiro: CPAD, 2020), p. 101.

101 Vanhoozer. Autoridade bíblica pós-Reforma, p. 193.

102 Pomerville. A força pentecostal em missões, p. 119.

103 Ibid., p. 26.

104 Ibid.

105 Ibid.

106 Ibid.

107 Ibid., p. 169.

108 Roldán, Alberto Fernando. Para que serve a teologia?: método, história, pós-modernidade, 2. ed. (Londrina: Descoberta, 2004), p. 52-3.

109 Finney, Charles. Teologia sistemática (Rio de Janeiro: CPAD, 2001), p. 24.

110 Goheen, Michael W. A missão da igreja hoje: a Bíblia, a história e as questões contemporâneas (Viçosa: Ultimato, 2019), p. 144-5. McGrath. A revolução protestante, p. 409-31. Miller, Gregory J. “Vozes do passado: tentativas históricas para formar um pensamento cristão”, in: Palmer. Panorama do pensamento cristão, p. 143-4. Pomerville. A força pentecostal em missões, p. 115-34.

111 Pomerville. A força pentecostal em missões, p. 39.

112 McGrath. Paixão pela verdade, p. 98-9.

113 Ibid., p. 99.

114 Miller, Gregory J. “Vozes do passado: tentativas históricas para formar um pensamento cristão”, in: Palmer. Panorama do pensamento cristão, p. 143.

115 McGrath. Paixão pela verdade, p. 139.

116 Ibid., p. 140.

117 Ibid.

118 Ibid., p. 141.

119 Ibid.

120 Ibid.

121 Ibid., p. 141-2.

122 Ibid., p. 142.

123 Ibid.

124 Ibid.

125 Ibid.

126 Ibid., p. 146.

127 Ibid., p. 143.

128 Ibid., p. 144.

129 Pomerville. A força pentecostal em missões, p. 249-50.

130 McGrath. Paixão pela verdade, p. 147.

131 Ibid., p. 146.

132 Ibid., p. 147.

133 Ibid., p. 146-7.

134 Ibid., p. 146.

135 Soares, Esequias. “A natureza das línguas”, Obreiro Aprovado. Ano 44, n. 91 (Rio de Janeiro: CPAD, out-nov-dez de 2020), p. 14.

136 Maggioni, Bruno. “O Evangelho de João”, in: Fabris, Rinaldo; Maggioni, Bruno. Os Evangelhos (II): tradução e comentários, Coleção Bíblica Loyola, vol. 2, 4. ed. (São Paulo: Loyola, 2006), p. 311.

137 Barreto, Juan; Mateos, Juan. O Evangelho de João: análise linguística e comentário exegético. (São Paulo: Paulus, 1999), p. 183.

138 Bruner, Frederick Dale. Teologia do Espírito Santo, 3. ed. (São Paulo: Cultura Cristã, 2012), p. 140.

139 Keener. A hermenêutica do Espírito, p. 39.

140 Ibid., p. 42.

141 Ibid.

142 Keener. A hermenêutica do Espírito, p. 37.

143 Keener, Craig S. Comentário histórico-cultural da Bíblia: Novo Testamento (São Paulo: Vida Nova, 2017), p. 203.

144 Delorme, J. Leitura do Evangelho segundo Marcos (Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2014), p. 164.

145 Camery-Hoggatt, J. “Marcos”, in: Arrington; Stronstad (eds.). Comentário bíblico pentecostal: Novo Testamento, p. 172.

146 O leitor interessado em uma hermenêutica especificamente pentecostal pode consultar nossa obra Pentecostalismo e pós-modernidade, especialmente o capítulo 12, p. 209-80.

147 Keener. A hermenêutica do Espírito, p. 282.

148 Ibid.

149 Ibid., p. 282-3.

150 Ibid., p. 283.

151 Ibid., p. 287.

152 Ibid., p. 283.

153 Deere, Jack. Surpreendido pelo poder do Espírito (Rio de Janeiro: CPAD, 1995), p. 130.

154 Ibid., p. 223.

155 Ibid., p. 113.

156 Ibid., p. 152.

157 Ibid., p. 215.

158 Ibid., p. 114.

CAPÍTULO

2

-

DA EXPERIÊNCIA DE FÉ À TEOLOGIA SISTEMÁTICA

Introdução

As teologias não caem do céu. Algumas delas até pretendem falar dele, as mais responsáveis o fazem à medida que as Escrituras revelam e permitem que se diga algo e outras até mesmo se prestam ao desserviço de duvidar das coisas celestiais. Disso já estamos devidamente inteirados. Mas a verdade é que todas elas, por mais piedosas que pretendam ser, ainda continuam sendo produto humano e, como tal, estão sob o signo da imperfeição e do pecado. Nesse sentido, não existe teologia perfeita, irrevisável e que não possa, à luz do escrutínio bíblico, ser melhorada. Mas quem poderia fazer esse trabalho de melhoramento? Quem teria condições de exercer o papel de corrigir o conteúdo que segmentos, com séculos de caminhada histórica, professam? A quem compete o direito e a autoridade de dizer o que é ou não correto e ortodoxo? Em que sentido as aulas de estudos bíblicos produzem teologia ou simplesmente repetem o que já se encontra nos manuais? Como se produz teologia? Quem produz teologia? Essas são apenas algumas das questões mais importantes quando se fala em pensar o exercício teológico. A propósito, o que é teologia? Quem define os limites, o objeto, os métodos e a filosofia da pesquisa teológica? A despeito de termos falado um pouco a respeito no capítulo anterior, dada sua importância e perenidade, neste segundo capítulo vamos nos debruçar um pouco mais sobre essas questões.

Partindo do princípio de que há duas décadas a teologia passou a ser vista como uma ciência reconhecida pelo Ministério da Educação, é preciso entender que neste contexto, e apenas nele, existe a necessidade de um estudo especializado, com o auxílio de muitas outras ciências, e o objetivo do estudo teológico acadêmico, na maioria das vezes, consiste em estudar o fenômeno da religião e as próprias religiões, não tendo mais um caráter prático, como era o seu propósito inicialmente, por isso produzido pela, não para a “comunidade de fé”1 (a nomenclatura preferida de Lutero para a igreja). Em outras palavras, ela não pode ser um exercício de uma meia dúzia de iluminados que, vivendo “acima e fora” da comunidade, prescrevem o que a igreja tem de fazer. Lições da história mostram o que tal elitismo pode provocar; basta lembrar-se do escolasticismo e, concomitantemente, do posterior domínio clerical e abusivo na Idade Média até

a eclosão na Reforma do século 16. Conquanto a Reforma tenha resgatado alguns valores, o período pós-Reforma, como vimos no primeiro capítulo, acabou se perdendo, particularmente nesse campo, de forma que os movimentos de renovação carismática no âmbito das igrejas reformadas tornou-se imperioso e urgente. Chegou, porém, o momento seguinte de todo movimento, isto é, o período em que para garantir sua consolidação é necessário desenvolver suas balizas e fundamentos. Esse parece ser o desafio ingente dos últimos decênios para a tradição carismática.

Aqueles que estão acostumados a simplesmente ouvir — pelo tempo que assim procedem, ou por terem vindo a este mundo em uma época em que o não exame, ou não investigação, escriturístico já se tornou uma postura praticamente comum — estranhem talvez a ideia, como disse A. W. Tozer, de que, sendo "nós o que somos, e todas as demais coisas sendo o que são, o mais importante e proveitoso estudo a que qualquer de nós pode aplicar-se é, incontestavelmente, o estudo de teologia".2 E isso pela simples verdade de que é "precisamente porque Deus é, e porque o homem é feito à sua imagem e é responsável diante dele, que a teologia é tão criticamente importante", ou seja, a "revelação cristã, e ela somente, tem a resposta para as não respondidas questões da vida sobre Deus e sobre o destino humano".3 Dada a seriedade de tais respostas transcendentais é que a sua procura continua sendo um dos fascínios da humanidade. Uma vez que toda prática é construída historicamente, não sendo algo orgânico, é possível — e preciso! — corrigir essa postura comodista (do não estudo das Escrituras), que somente beneficia aqueles que dela se valem para a dominação da "comunidade de fé", reorientando a prática da igreja no exercício desse empreendimento e resgatando seu papel de "guardiã da Palavra" (cf. 1Pedro 2:9). Tal conclusão se dá pelo fato de que o "segredo da vida é teológico, e a chave do céu também é". Por isso, Tozer conclui:

Aprendemos com dificuldade, esquecemos facilmente e sofremos muitas distrações. Portanto, devemos dispor os nossos corações a estudar teologia. Devemos pregá-la dos nossos púlpitos, entoá-la em nossos hinos, ensiná-la aos nossos filhos e fazer dela o assunto da nossa conversação quando nos encontramos com amigos cristãos.4

A proposta de “metodologia de ensino” teológico de Tozer se parece com a que o Senhor orientou, por meio de Moisés, os filhos de Israel a utilizar (Deuteronômio 6:6-9). Teologia é importante simplesmente porque, segundo C. S. Lewis, ela nada mais é do que “a série de afirmações sistemáticas acerca de Deus e da relação do homem com ele”.5 E onde se encontra tal “série de afirmações acerca de Deus”? A tradição cristã protestante acredita estar na Bíblia, a revelação especial do Senhor. Por isso, não há razão para se temer o estudo e a reflexão teológica, como se isso ameaçasse a espiritualidade, pois o erro vem justamente do não conhecimento (aqui, não conhecimento não tem nenhuma correlação com o significado popular de “ignorância”, mas significa uma rejeição deliberada ou uma distorção consciente) das Escrituras Sagradas e do poder de Deus (Mateus 22:29). Como bem lembrou o educador cristão Harold H. Ditmanson, “é importante observar que a teologia não resulta de interesses especulativos”, ou seja, o exercício teológico “surgiu das necessidades práticas da igreja primitiva, ao procurar colocar suas crenças de forma apropriada ao ensino para instrução dos novos cristãos, refutando heresias e para a persuasão de outros”.6 É a esse propósito que a teologia deve continuar sendo o que sempre foi: instrução para a vida cristã. Colocado de outra forma, pode-se dizer que ela se realiza plenamente na vivência dos ensinamentos cristãos, isto é, na práxis do Caminho (João 7:17; 14:6; Atos 9:2; 19:9,23; 24:22; Gálatas 2:11-21).

A “educação cristã” como a primeira forma de labor teológico

Primeiramente, é imprescindível distinguir duas noções principais de “educação cristã”, diferenciando educação cristã, com iniciais minúsculas, como prática espontânea de iniciação dos judeus e, posteriormente, dos gregos, no novo movimento que começou com um grupo de 120 discípulos de Jesus Cristo, os quais, revestidos de poder, ou empoderados pelo Espírito Santo, revolucionaram o mundo levando a mensagem do Nazareno (Atos 1:8; 2:1-12; 17:6), e Educação Cristã, com iniciais maiúsculas, praticada pelas diversas tradições presentes na religião cristã, ao longo do desenvolvimento histórico do cristianismo, cujas diferenças são tão inúmeras quanto as denominações que possuem seus respectivos programas educacionais cristãos. Tendo essa distinção muito clara, podemos avançar e introduzir o assunto, inicialmente, na visão do educador cristão Robert Pazmiño, que, em consonância com Little, acredita que a “educação cristã é melhor vista como uma área da teologia prática”.7 Já Lawrence Richards, a despeito de estar convencido de que a “eclesiologia deve ser a origem de [toda] a compreensão de educação”, defende que “a educação cristã é mesmo uma disciplina teológica”.8 Apesar da alta consideração a respeito da Educação Cristã, ambas as proposições já são uma espécie de categorização, ou classificação, que, de certa forma, restringe o fato inegável de que tal atividade, historicamente falando, é o próprio ato de fazer teologia e vice-versa. A esse respeito, Sara Little, citada por Robert Pazmiño, apresenta cinco proposições nas quais sumariza as principais possibilidades de relações da Educação Cristã com a teologia:

A teologia é o conteúdo a ser ensinado na educação cristã.

A teologia é o ponto de referência para o que deve ser ensinado e a sua metodologia, funcionando como norma do trabalho crítico de análise e avaliação de toda a educação cristã.

A teologia é irrelevante para a tarefa da educação cristã. Portanto, a educação cristã é autônoma.

“Fazer teologia” ou teologizar é educação cristã no sentido de capacitar as pessoas a refletir sobre suas experiências e perspectivas atuais à luz da fé cristã e da revelação.

A teologia e a educação cristã são disciplinas separadas envolvidas mutuamente e como colegas no avanço do reino de Deus.9

Na sequência, Pazmiño diz que Little defende a ideia de nenhuma das alternativas, sozinha, ter condição de descrever como a relação entre teologia e Educação Cristã se dá. Não obstante, esse mesmo autor desdobra as cinco possibilidades e, a despeito de ele, tanto quanto nós, sabermos que há pessoas adeptas da terceira possibilidade, ela deve ser completamente descartada por quem sabe o que é teologia e também Educação Cristã. Para a nossa reflexão, basta apenas dizer que, a respeito da primeira e da segunda opções, a “teologia pode ser vista tanto como conteúdo quanto como norma”, contudo “a transmissão não precisa ser imposta ou comunicada de modo autoritário, mas pode ser feita com sensibilidade às pessoas e às necessidades”.10 Como isso pode ser feito? Primeiramente, respeitando a condição de sujeito das pessoas e tendo muito claro que ninguém sabe tudo e, por isso mesmo, quem ensina deve estar disposto e aberto a aprender e reconsiderar o que diz, jamais impondo aos outros o conteúdo, como se os seus ouvintes fossem simples receptáculos desprovidos de vontade, não merecessem ser considerados, nem tivessem o direito de divergir de suas ideias. Mas como demonstrar sensibilidade quando determinada “Educação Cristã” pretende, por exemplo, ensinar cristãos de outras tradições, isto é, resolve fazer proselitismo por achar que tem um conteúdo perfeito e, portanto, digno de ser imposto? São reflexões necessárias e urgentes de se pensar. Acerca da quarta opção, Pazmiño afirma:

Alguns educadores religiosos enfatizam a necessidade de educação que enfoque e encoraje o processo em que as pessoas se tornem mais habilidosas no uso da fé para refletir sobre experiências contemporâneas, usando a experiência contemporânea para refletir sobre a fé. Essa reflexão procura discernir a ação de Deus na história conforme está sendo escrita e examinar os conceitos religiosos herdados para ver sua adequação para confrontar problemas e realidades globais. “Teologizar” ou “fazer teologia” é o termo usado para esse processo de reflexão.

Em geral, os evangélicos afirmam a necessidade de reflexão crítica e de tratamento das realidades globais. Mas são extremamente cautelosos quanto ao uso da experiência contemporânea para refletir acerca da fé. Sua ênfase em autoridade bíblica resiste à tendência de se colocar a experiência como autoridade maior que a Escritura. Os evangélicos não relutam em discutir ou utilizar a experiência pessoal, mas a experiência funciona como uma evidência de fé, não como juíza de fé.11

Entendido corretamente, Pazmiño está dissertando acerca de algo que diz respeito diretamente aos grupos carismáticos e pentecostais. Uma ilustração de algo corriqueiro entre os grupos pentecostais e carismáticos pode ajudar a esclarecer o ponto. Suponhamos que você esteja em vias de decidir algo e alguém, direcionado por Deus, lhe traz uma mensagem que você entende perfeitamente como uma resposta divina. Qual o conceito dessa palavra para você? Ela procede de Deus? Sendo fato comprovado que ambos não se conheciam e que suas orações buscavam justamente tal resposta, é perfeitamente claro que você a reputará como uma resposta divina direta, não se preocupando se tal prática tem ou não respaldo bíblico direto (pois indireto obviamente há; afinal, Deus falava às pessoas nos tempos bíblicos e, além do mais, existem inúmeros testemunhos através da história). Evidentemente que o carismático-pentecostal não reconhece tal experiência como norma ou padrão para as demais pessoas, nem entende que a mensagem circunstancial e personalizada que recebeu tem o mesmo valor canônico da Bíblia e jamais pode se igualar às Escrituras.12 Entretanto, o simples fato de achar que Deus faz isso nos dias atuais é suficiente para que os “evangélicos”, referidos por Pazmiño (mais conhecidos no Brasil, nos círculos carismáticos, como tradicionais, protestantes históricos, ortodoxos ou, ainda, reformados), nos vejam como indignos de sermos considerados “cristãos”.13 Eles assim pensam por acharem que a possibilidade de Deus falar hoje “extrabiblicamente” (uma “visão subjetiva” do Espírito, conforme dizia o pai do cessacionismo, Benjamin Warfield) subverte a “autoridade bíblica”. Contudo, é preciso lembrar o que significa “autoridade bíblica” para essa ala do evangelicalismo, conforme já explicitado no primeiro capítulo, pois não se trata das Escrituras, mas de um complexo teológico e filosófico amalgamado à principal ideia da modernidade, ou seja, ao racionalismo.

Apesar de reconhecermos os “perigos” e a potência que representa as

experiências religiosas,14 ou de fé, e de também estarmos cientes da realidade da “falta de controle” (experiências são únicas e independem de padrões, sendo, justamente por isso, imprevisíveis), entendemos que cercear experiências genuínas e restauradoras por causa de excessos, bizarrices e manipulações que, ninguém com bom senso aprova, não é o caminho mais indicado para a tradição carismático-pentecostal. Principalmente se a questão gira em torno da necessidade de aprovação por parte de um grupo que, achando-se superior aos demais, incide no mesmo erro que antes parecia ser exclusivo do catolicismo romano, ou seja, de achar-se o único e autêntico representante do cristianismo histórico. Se, por um lado, é fato que existem grupos sectários que erroneamente fazem da experiência o seu padrão normativo, por outro, para a tradição carismático-pentecostal clássica, isto é, nascida das ondas de renovação do protestantismo, tal postura sempre foi condenável, não havendo possibilidade alguma de a experiência tornar-se “juíza da fé”. Não foi por serem extrabíblicos que os movimentos emergiram, mas justamente o oposto! Foi lendo diretamente o texto, valendo-se do princípio reformista que resgatou o direito do livre exame das Escrituras, que tais grupos descobriram que somente doutrina e teologia não davam conta de nutri-los espiritualmente. Era preciso “mais de Deus”, e esse anseio encontrou respaldo escriturístico, confirmando a fé com a experiência, ou seja, gerando um movimento teologicamente centrípeto que se apoia totalmente na Bíblia. Portanto, é descabida a acusação de que a tradição carismático-pentecostal coloca a experiência em pé de igualdade ou, ainda pior, acima da Bíblia. Foi justamente por crer, literalmente, no que diz a Escritura e vendo-a como um livro divino cuja mensagem é “atemporal” que a renovação foi deflagrada, recuperando uma característica da igreja, que é sua dimensão sobrenatural de corpo, isto é, de organismo vivo que precisa dos dons (1Coríntios 12:12-31).15

Retomando a questão de que há algumas décadas o movimento carismático-pentecostal não era reconhecido como cristão, cabe uma pergunta interessante: sob qual critério é possível decidir tal classificação? A resposta, certamente, seria que a Bíblia é quem decide. Mas que se entenda: é a Bíblia lida de determinada forma e por um método específico adotado por esse segmento. Aqui, voltamo-nos para a opinião de John Stott, que, falando acerca desse aspecto, desaconselha “qualquer pretensão de infalibilidade” no exercício da interpretação bíblica. Conquanto a “Palavra de Deus [seja] infalível, pois o que ele [Deus] diz é verdade”, continua o mesmo autor, “nenhum indivíduo, grupo ou igreja já foi ou será intérprete infalível da Palavra de Deus”.16 Isso pela simples verdade de que as “interpretações humanas pertencem à esfera da

tradição, e contra a tradição pode-se sempre apelar-se para a própria Escritura que a tradição alega estar interpretando".17 Da mesma opinião do teólogo anglicano partilha Jack Deere, antigo professor do Seminário de Dallas e ex-cessacionista, ao dizer que a "ideia de que se pode chegar a uma pura objetividade bíblica na determinação de todas as práticas e crenças é uma ilusão".18 Contudo, esse ainda não é o ponto a ser destacado, mas, sim, a "Educação Cristã" presente em todas as denominações, pois será que quem diz que os carismático-pentecostais baseiam sua doutrina sobre a experiência, não sobre a Bíblia, percebe quanto as tradições recebidas de seus referenciais, "pais na fé", líderes, professores, autores etc., são baseadas em ideias extrabíblicas? Em termos diretos, a "experiência e a tradição determinam a maior parte do que creem as pessoas ligadas às igrejas evangélicas, em lugar de um cuidadoso, paciente e pessoal estudo das Escrituras".19 Evidentemente que ambas — experiência e tradição — cumprem um relevante papel na caminhada de fé, sobretudo quando ambas coincidem com as Escrituras. O problema é quando isso não é assim, falta conhecimento bíblico para o cristão e ele acaba seguindo o que lhe foi ensinado, e o que foi ensinado pode ser, ironicamente, baseado na "falta de experiência", como no caso do cessacionismo.20 Daí o valor de uma "Educação Cristã" realmente comprometida com a Bíblia, não com ideias mantidas por mero tradicionalismo. Por isso, os carismático-pentecostais, somos da opinião de que a "Bíblia permanecerá em grande parte irrelevante se o Deus de quem ela fala não se revelar aos seres humanos no próprio tempo e espaço deles".21 Tal é assim, pois, como afirma Edgar Lee, "algo [ser] verdade, ou factual, não o torna relevante e significativo".22 Este autor disserta que a "autoridade da Escritura só é cabalmente demonstrada quando a pessoa abre o seu coração para um encontro pessoal com o Deus da Escritura".23 Sem a conversão e, consequentemente, o encontro com o Espírito Santo de Deus, a Bíblia permanece para as pessoas que não creem, assim como o Alcorão para nós, apenas um livro sagrado de determinada religião.

Desenvolvendo a sentença de Pazmiño, já anteriormente citada, que, instruída pela quinta proposição de Little, afirma ser a "educação cristã [...] melhor vista como uma tarefa da teologia prática" e, admitindo a obviedade de que a "religião certamente envolve emoções e experiência pessoal",24 quais as implicações de, com C. S. Lewis, pensarmos que as "doutrinas não são Deus, [mas] são como um mapa"? Se, conforme disserta o literato irlandês e autor das Crônicas de Nárnia, tal "mapa", de fato, é "baseado nas experiências de centenas de pessoas que realmente tiveram contato com Deus — experiências diante das quais os pequenos frêmitos e sentimentos piedosos que você e eu podemos ter não

passam de coisas elementares e confusas”25 —, como podemos saber se o que praticamos atualmente, em nome da tradição cristã, corresponde à vontade divina, da mesma forma como no passado? Aqui entra o valor da teologia prática, que, conforme define João Batista Libanio, trata-se do “conjunto de disciplinas teológicas que buscam avaliação crítica, fundamentação teórica e planejamento da prática cristã, como uma disciplina temática especial”.26 Assim, o objeto da teologia prática são as “ações das pessoas que professam a fé cristã em distintas igrejas e na sociedade”.27 Por quê? A resposta é simples, porém, não fácil. Considerando que as referidas “ações realizam-se como atos de interpretação transformadora da realidade presente à luz da tradição cristã (e vice-versa) com a finalidade de testemunhar no momento atual a ação de Deus em favor do seu povo e de toda a criação”,28 é praticamente obrigatório que tal exercício seja feito. Sendo a Educação Cristã, conforme a conhecemos na atualidade, um dos principais meios de doutrinação e catequese da igreja, é imprescindível saber qual foi o seu papel original, no contexto de um movimento nascente chamado, pejorativamente, de Caminho (Atos 19:23; 22:4; 24:14,22). Antes, porém, é até importante destacar aqui que, conforme explicam Danilo Streck e Manfredo Wachs, citando o teólogo católico Floristan, a “‘educação cristã da fé é uma tarefa mais ampla do que a simples catequese”.29 Por quê? Os mesmos autores respondem:

No meio protestante foi se firmando o uso do conceito de educação cristã. Segundo Mary Boys, esse uso teve em seus inícios uma conotação bastante reacionária, seja pela sua origem no contexto da teologia neo-ortodoxa em sua reação ao liberalismo teológico, seja pelo seu antiprogressismo pedagógico, destacando a autoridade e centralidade do conteúdo bíblico em contraposição à experiência humana. Embora em muitas situações ainda seja equiparada com a escola dominical, há vários esforços no sentido de ressignificar esta prática no contexto do protestantismo, especialmente na América Latina. O educador e teólogo metodista Matthias Preiswerk destaca os pontos de relação entre a educação popular e a educação cristã e verifica as contribuições e desafios que ambas se fazem mutuamente. A educação cristã aqui é compreendida de forma mais ampla do que a práxis no ambiente eclesial. Ele afirma que há educação cristã lá onde ocorre uma educação com compromisso cristão. Preiswerk aproxima, consequentemente, a educação cristã da educação popular. Entende a educação cristã como a práxis dos cristãos e da Igreja nos diferentes campos da educação: formal (escolar); não formal (educação de adultos e popular) e

informal (através do meio social e familiar). Esta definição mais ampla envolve os conteúdos e finalidades da educação cristã, assim como a variedade ideológica, teológica e pedagógica existentes em determinados contextos.30

A definição de Preiswerk aproxima-se da concepção que temos atualmente de Educação Cristã. Agora, é preciso novamente repisar a distinção, já acima referida, de "Educação Cristã" como constructo social e eclesiástico recente, do ensino das primeiras comunidades de fé do Caminho. Nesse caso, a expressão está sendo utilizada apenas com uma finalidade didática, não histórica. Nesse aspecto, alinho-me a Daniel Schipani e ao já citado Danilo Streck, que "compreendem que a educação cristã 'na perspectiva do reino de Deus' transcende o âmbito de uma comunidade eclesial" e não se limita "a uma ação educacional restrita a uma denominação e a uma comunidade religiosa, nem [está] condicionada por uma visão eclesial de educação, nem por 'modismo' teológico e pedagógico, nem por determinada análise conjuntural da realidade".31 O que está sendo dito, é que a "educação cristã na perspectiva do reino de Deus", ou seja, não denominacional, mas "tendo o evangelho como sujeito e objeto, tem condições de mediar a análise crítica da reflexão e da prática educacional que transcende uma determinada igreja ou comunidade local".32 Em uma palavra, tal "processo de mediação crítica passa por uma nova relação entre as disciplinas que compõem a educação cristã nos âmbitos eclesiais e sociais".33 Assim, conforme os autores dissertam, quando eles se referem a Educação Cristã o que têm em mente é, "por um lado, a tarefa formativa que a Igreja realiza com seus membros no sentido de habilitá-los a participarem da vida e dos compromissos de sua respectiva comunidade", mas, por outro, sem perder esse sentido primário da expressão, eles defendem que o processo não pode se dar "dissociado da visão e atuação pedagógica que identifica aqueles que professam a fé cristã dentro da sociedade mais ampla".34 Em termos diretos, os cristãos também precisam ser relevantes na sociedade à qual pertencem. É exatamente nesse duplo sentido que também falamos sobre Educação Cristã.

Sob esse prisma, é preciso compreender a Educação Cristã tanto como prática educativa quanto como disciplina acadêmica. É oportuno verificar que nessa última acepção, isto é, como disciplina acadêmica, segundo os autores com os quais está se dando o diálogo, a Educação Cristã, "em cursos de formação, nos vários níveis acadêmicos, observa a prática, sistematiza a reflexão e a ação e instrui a conceituação, o lugar, o objetivo e a ação dos diversos contextos

educacionais da atuação da Igreja". Eles ainda acrescentam que como "disciplina curricular a Educação Cristã instrumentaliza o teólogo educador, pedagogo teólogo e o leigo educador", pois no âmbito do Reino não há distinção, "visando à ação educativa que o povo de Deus realiza no seu seguimento de Cristo, perguntando pela metodologia apropriada e pelos pressupostos teóricos".35 Nesse sentido, é preciso aquilatar tais pressupostos, pois não está se falando apenas da socialização, praticamente espontânea, que acontece em todas os momentos e repartições entre os que professam a fé cristã. Trata-se do que Westerhoff afirma sobre a Educação Cristã, dizendo que ela "consiste no esforço deliberado, sistemático e continuado mediante o qual a comunidade de fé se propõe a facilitar o desenvolvimento de estilos de vida cristãos por parte de pessoas e grupos".36 Nesse aspecto, como se sabe, cada denominação possui uma "Educação Cristã" específica e peculiar. O problema é que, às vezes, tais diferenças tornam-se fontes de graves discórdias, infelizmente, entre os cristãos.

Para que a Educação Cristã não enverede por esse caminho e assim termine degenerada, ela "deve estabelecer a mediação entre a oferta salvífica de Deus e as necessidades humanas, entre o ensinamento divino e as perguntas existenciais das pessoas" e, o mais importante, "entre Deus que se revela e se encarna na figura humana e o ser humano que não consegue se relacionar com Deus senão através do Cristo mediador". Streck e Wachs completam sua argumentação dizendo que tal ação "não poderá ser fruto do acaso ou da improvisação".37 Em outras palavras, é necessário pensar nas condições necessárias para que o processo de aprendizagem se configure. Por esse raciocínio, espera-se que fique claro, ao leigo educador, quanto é importante o planejamento e a gestão, bem como a didática. Nos primeiros, temos o dever de envidar os nossos melhores esforços no sentido de assegurar os melhores meios para se proporcionar as condições que garantam o fim último da educação; na segunda, busca-se, respeitando a condição de sujeito do educando, os melhores meios de persuadi-lo, levando-o a querer se apropriar do conhecimento.

Portanto, a educação cristã sempre precisa se compreender numa relação dialética, onde a reflexão parte da prática e retorna para ela; onde ambas, teoria e prática, se influenciam e se criticam mutuamente e onde não ocorre um distanciamento entre o teólogo e pedagogo profissional, o educador com responsabilidades práticas mais imediatas e as pessoas que participam do processo educativo como educadores e educandos. A proximidade entre estes

três grupos deve ocorrer de tal modo que não haja alienação de nenhuma das partes.38

Essa “relação dialética”, que parte da prática, analisando-a teoricamente, e retorna para a vivência, com a finalidade de instruir e fundamentar a prática, não é uma invenção hegeliana, como alguns podem pensar. Tal ação serve para aproximar o universo “teórico” do teólogo e do pedagogo profissionais da realidade do educador leigo, voluntário ou não técnico, que, por sua própria natureza, é a mesma do povo. Na opinião de Streck e Wachs, a “Educação Cristã, como disciplina e como prática, encontra na Teologia Prática seu lugar de ação e de encontro com as outras ciências humanas e sociais”. Em termos diretos, é “no espaço da Teologia Prática que a Educação Cristã estabelece o diálogo entre a Teologia e a Pedagogia”.39 Não apenas isso, mas igualmente a autocrítica, há pouco mencionada, é um exercício imprescindível da teologia prática, visando analisar as práticas cristãs. Mas a grande questão é que, analisando as práticas, chegamos, inevitavelmente, às teorias que as instruem ou fundamentam. Tal exercício de perscrutação proporciona o entendimento não apenas da construção de determinada prática, mas também da sua lógica interna, revelando finalmente o seu sentido para a reprodução atual. Essa investigação leva-nos a buscar a história de tal prática. Não obstante — é oportuno que se diga —, toda abordagem histórica segue determinado viés, ou seja, de acordo com os seus pressupostos, seleciona os fatos e os interpreta. No caso presente, segue-se uma abordagem que toma como fio condutor a educação. Tal questão esclarece muito da epistemologia evangélica.

Mesmo oferecendo todas essas explicações, na verdade a argumentação caminha no sentido de demonstrar o que significava “crer em Jesus” no contexto das primeiras comunidades de fé do primeiro século. Uma vez que o kerygma, o anúncio do evangelho, inicia-se entre os judeus, e estes possuíam uma tradição que, para crer no evangelho, precisava ser abandonada, em que consistia a nova prática, instruída pela pregação do evangelho? Em sua magna História da pedagogia, Franco Cambi fala do “cristianismo como Revolução Educativa”.40 Entre tantos destaques, Cambi afirma que a religião cristã promoveu uma das mais profundas revoluções do mundo antigo, abarcando desde os conceitos antropológicos até as questões sociais. Ele afirma que o cristianismo trouxe novos valores — declaradamente contrários aos clássicos —, como, por exemplo, “a fraqueza, a tolerância, a compaixão”. As diferenças vistas pelas

pessoas por causa da condição social, com o cristianismo nascente desaparecem, pois as relações devem se dar com base na igualdade e da solidariedade. A concepção de mundo é completamente alterada por causa da escatologia, isto é, a esperança cristã. Finalmente, Cambi afirma que a "revolução do cristianismo é também uma revolução pedagógica e educativa, que durante muito tempo irá marcar o Ocidente, constituindo uma das suas complexas, mas fundamentais, matrizes".41 Isso porque, conforme disserta Cambi, o cristianismo proporcionou vários deslocamentos de expressiva monta, pois "transformam-se as agências educativas (como a família), uma se torna mais central que as outras (a Igreja), toda a sociedade enquanto religiosamente orientada torna-se educadora". Não obstante, continua o mesmo educador italiano, transformam-se "também os ideais formativos (à paidéia clássica contrapõe-se a paidéia christiana, centrada na figura do Cristo) e os próprios processos de teorização pedagógica, que se orientam e se regulam segundo o princípio religioso e teológico (e não segundo o antropológico e teorético)".42 Na realidade, de acordo com Franco Cambi, no espaço "que vai da morte de Cristo na época constantiniana, a Igreja vai organizando suas próprias práticas educativas e sua própria teorização pedagógica, sob o influxo, sobretudo, da cultura helenística, mas também da evolução das comunidades cristãs".43 Cambi toma os textos neotestamentários destacando-os (os Evangelhos, as Epístolas, o Apocalipse e os Atos dos Apóstolos) como responsáveis, cada um a seu modo, pela instrução prática de áreas-chave da vida do ser humano segundo entende o cristianismo. Acerca desse período inicial, o historiador italiano diz:

Se a "imitação de Cristo" foi, no início, um elemento de coesão/unificação das várias "igrejas" locais, ela se manifestava como "uma tarefa árdua", pois implicava "a necessidade de definição doutrinal e o desenvolvimento de formas de vida institucionalizada para realizar os intentos da doutrina". Tratava-se, na verdade, de fixar a figura de Cristo e definir a doutrina (coisa que fizeram os Evangelhos), e depois moldar o cristão segundo aquele Modelo, indicando-lhe percursos éticos e práticas religiosas capazes de levá-lo até aquele objetivo. A disciplina eclesiástica e o crescimento da cultura cristã eram voltados para esse objetivo, mas, para exercer tais funções e difundir o novo modelo de vida, torna-se indispensável a mediação da filosofia/cultura grega, já que se fala de um mundo caracterizado pelo helenismo e já que a cultura grega organiza o discurso segundo aquele princípio de universalidade que é também tão próprio da alma e da doutrina cristã.44

Ainda que já tenha sido diversas vezes mencionada a questão da influência da filosofia grega na teologia cristã, é importante apenas reafirmar que o aparato, ou aporte intelectual e teórico, para se formular, desenvolver ou construir a doutrina dependeu de tal influência. Alister McGrath afirma a esse respeito que, “desde o princípio, os cristãos souberam o que realmente importava sobre Deus e Jesus de Nazaré”. No entanto, era necessário “desenvolver um suporte intelectual para preservar o mistério, salvaguardar o que a igreja tinha descoberto como verdadeiro — um processo que exige discernimento e elaboração”.45 Assim, o mesmo autor reconhece que o “ponto crítico a considerar é que esse suporte intelectual não é em si totalmente descoberto por revelação divina”. Sendo dessa forma, é preciso dizer, a “doutrina é alguma coisa construída, pelo menos em parte, em resposta à revelação para salvaguardar o que foi revelado”. Na verdade, ao se elaborar ou construir uma doutrina, tem-se como certo que ela “de uma vez por todas preserva os principais mistérios no cerne da fé e vida cristã, enquanto permite que sejam examinados e explorados em profundidade”.46 Apesar dessa função da doutrina, é preciso falar um pouco sobre a utilização técnica da expressão “mistério”, referida pelo teólogo e muito conhecida da ciência da fé.47 De acordo com McGrath, o “sentido fundamental [dessa expressão] é de ‘alguma coisa tão grandiosa que não pode ser captada pela mente humana’”. Em termos diretos, é preciso manter em mente o eterno problema da linguagem, reconhecendo que a “teologia sempre se revelará inadequada para fazer justiça às verdades que repousam no cerne da fé cristã”. Assim, alinhamo-nos ao autor na incontestável obviedade de que podemos até “buscar a precisão teológica, contudo nossas tentativas de lidar com a realidade de Deus e o evangelho cristão serão sempre contrariadas pelas limitações da mente humana”.48 Como já afirmava Charles Gore em 1922, portanto muito antes da incompreendida “pós-modernidade”:

A linguagem humana jamais pode expressar adequadamente as verdades divinas. Uma tendência constante a se desculpar pela fala humana, um grande elemento de agnosticismo, uma terrível percepção de uma profundidade colossal, muito além do pouco que é revelado, está sempre presente na mente dos teólogos que sabem com o que estão lidando, ao conceber ou expressar Deus. “Nós vemos”, diz São Paulo, “num espelho, em termos de um enigma”; “nós conhecemos em parte”. “Nós somos compelidos”, reclama Santo Hilário, “a tentar o que é

inacessível, ir onde não podemos chegar, falar o que não podemos proferir; em vez da mera adoração da fé, somos compelidos a confiar as coisas profundas da religião aos riscos da expressão humana”.49

Não há nada pós-moderno ou liberal no texto anteriormente citado, simplesmente lucidez e bom senso. Em uma palavra, caso se admita que a “doutrina, então, preserva os principais mistérios no cerne da fé e da vida cristã”, por outro ângulo é preciso dizer que ela não parte “necessariamente de uma revelação divina”; logo, sua validação deve ocorrer, “em parte pelo seu fundamento em tal revelação e, em parte, pela sua capacidade de defender e compreender a revelação”. Isso, reconhecendo que tal construção doutrinária está idealmente prestando esse serviço. Em termos diretos, o “mistério está ali e ali permanece, antes de qualquer tentativa de [se] dar [um] sentido a ele e expressá-lo em palavras e fórmulas”.50 Tal deve ser reafirmado, pois o cristianismo não é “simplesmente, ou mesmo fundamentalmente, um conjunto de ideias”.51 Desde o começo, “muitos cristãos”, diz Alister McGrath, defendem que “uma experiência de Deus repousa no centro da dinâmica religiosa”.52 Evidentemente que tal “experiência pode levar a formulações teológicas [...], mas tais formulações são, no final das contas, secundárias à experiência que as precipitou e moldou”.53 Na realidade, atualmente “muitos argumentariam que uma experiência de Deus é irredutível às formas verbais ou conceituais”.54 McGrath disserta, entretanto, que até mesmo em o Novo Testamento é possível reconhecer que os discípulos do Senhor Jesus primeiramente confiaram nele; “com o passar do tempo, eles passa[ram] também a entender quem ele era e [finalmente] passa[ram] a reconhecer a sua importância”, ou seja, mesmo em o Novo Testamento tal raciocínio “leva a [ver que havia] uma confiança pessoal em Deus e em Cristo sendo completada com crenças que dizem respeito à identidade deles — em outras palavras, com declarações doutrinais”.55 Aqui, é preciso fazer uma imprescindível diferenciação:

Essa breve incursão na terminologia cristã nos permite fazer uma importante distinção entre fé — geralmente compreendida de modo relacional — e crença — geralmente compreendida de modo cognitivo ou conceitual. A fé primeiramente descreve uma relação com Deus, caracterizada pela confiança, pelo compromisso e pelo amor. Ter fé em Deus é depositar a confiança nele,

crendo que dela ele é merecedor. As crenças representam uma tentativa de colocar em palavras a substância dessa fé, reconhecendo que as palavras nem sempre são capazes de representar o que elas descrevem, mas também reconhecendo a necessidade de tentar confiar às palavras o que elas, no final das contas, não poderiam conter. Afinal, as palavras são de importância efetiva na comunicação, argumentação e reflexão. É simplesmente inconcebível para os cristãos não tentarem expressar em palavras aquilo em que creem. Contudo, essas formulações de credo são, de certo modo, secundárias ao ato primário de confiança e compromisso.56

É justamente nesse aspecto que reside a importância do que disse o psicólogo William James ao falar que acreditava ser o "sentimento", e aqui trata-se do "sentimento de criaturalidade", a "fonte mais profunda da religião", e que, por seu turno, "as fórmulas filosóficas e teológicas são produtos secundários, como as traduções de um texto para outra língua".57 James reputava as fórmulas teológicas como produto secundário pelo fato de que, "num mundo em que jamais existisse o sentimento religioso", dizia ele, "duvido que pudesse ter sido estruturada alguma vez qualquer teologia filosófica".58 De fato, sem o mistério, sem a experiência de fé e o senso de falta de sentido que culminam, no caso da crença cristã, na revelação divina, jamais haveria necessidade de pensar em teologia sistemática. Apesar de atualmente julgar-se impossível alguém ser considerado cristão sem subscrever os arrazoados teológicos sistemáticos, é importante lembrar que, conforme Alister McGrath, as "primeiras declarações de fé cristã eram muitas vezes breves, até mesmo concisas".59 Para esse mesmo autor, "Paulo prepara o que parece ter sido um credo cristão prototípico, quando faz a afirmação de que Jesus é o Senhor (Rm 10:9) no cerne da confissão cristã".60 Para os teólogos James Bailey e Vander Broek, tal confissão "(Rm 10.9; 1Co 12.3) representa a mais compacta forma de credo".61 O doutor em teologia e filosofia E. Glenn Hinson concorda com essa informação; contudo, mesmo reconhecendo que a "confissão mais simples da igreja era, sem dúvida, 'Jesus é Senhor'", ele acrescenta que "existiam também longas declarações, como em 1Coríntios 15.3-5, onde Paulo explicitamente menciona que tinha ensinado uma tradição (paradosis)".62 Para Hinson, o "ensino foi uma concomitância natural do cristianismo", pois, ainda que "com sua ardente expectativa de consumação final, o cristianismo foi uma religião de ensino". A "explicação óbvia" de isso ser assim, segundo Hinson, "é que o judaísmo também era uma religião de ensino".63 Dessa forma, "à semelhança do

judaísmo, o cristianismo desenvolveu um ministério de ensino bastante elaborado", tendo o "conteúdo de seu ensino [...] derivado de três fontes: 1) Jesus, 2) judaísmo e 3) o mundo greco-romano".64 Tal se explica pelo fato de que

enquanto a igreja se dirigiu primariamente aos judeus, ou pessoas convertidas ao judaísmo, os mestres precisaram acrescentar somente um elemento a essa mensagem pré-formulada, ou seja, Jesus. A maior tarefa era estudar as Escrituras para substanciarem seus ensinos (cf. At 8:32,35; 17:2,11; 18:24,28). Mas quando a igreja confrontou os gentios com sua mensagem, teve que assumir a função catequizadora do judaísmo. Os gentios não eram monoteístas. Em sua grande maioria, conheciam muito pouco os altos padrões morais do judaísmo e cristianismo.65

Hinson ainda diz que, além desses "agentes indiretos de instrução, o repertório dos mestres consistia de diferentes tipos de material"66, referindo-se especificamente a quatro: "confissões de fé, listas éticas e códigos sociais, palavras e obras de Jesus e as escrituras veterotestamentárias", documentos que "constituíram o cerne do catecismo cristão primitivo".67 Entretanto, à questão: "Quem era instruído e quando?", Hinson responde: "Convertidos ao cristianismo".68 Em termos diretos, a conversão a Jesus Cristo, a experiência de fé, como é óbvio, era a porta de entrada. Portanto, voltando ao raciocínio de Alister McGrath, quando o apóstolo Paulo "fala de Cristo como a cabeça do corpo, sua linguagem claramente aponta para um papel central de Cristo na experiência cristã, quer na esfera comunal quer na esfera pessoal".69 O fato relevante é que havia uma educação cristã nos primórdios da igreja do século 1; no entanto, conforme disserta McGrath, as "primeiras comunidades cristãs não parecem ter considerado as formulações doutrinais precisas e elaboradas como essenciais para a sua autodefinição", pois tais comunidades "já eram distintas do mundo pela participação em suas assembleias e pela adoração".70 O mesmo autor oferece um exemplo de uma comunidade cristã — a joanina —, dizendo que esse "grupo considerava a sua situação de afastamento do mundo como sendo explicada e legitimada pelas interpretações das palavras de Jesus Cristo e das ações transmitidas no quarto Evangelho".71 Esse ponto importantíssimo não pode passar sem uma breve consideração. McGrath menciona a "comunidade

cristã joanina", o que sugere que havia outras comunidades, óbvio. Todavia, quais as implicações de atualmente se saber que nunca houve uma única comunidade, mesmo na chamada "igreja primitiva"? Embora já seja conhecida de longa data, sobretudo na Europa e nos Estados Unidos, apenas recentemente iniciou-se no Brasil uma discussão acerca da tese do estudioso Walter Bauer.72 Seu trabalho intitulado Orthodoxy and heresy in earliest Christianity [Ortodoxia e heresia no cristianismo primitivo] propôs basicamente que a forma primária de cristianismo, com seus vários grupos, possuía uma intensa divergência interna acerca da pessoa de Jesus e que, consequentemente, a heresia precedeu a ortodoxia.73

Esse excurso justifica-se, pois, como afirmam os teólogos pentecostais James Railey e Benny Aker, "embora a matéria fundamental da teologia seja tirada da Bíblia, a teologia também se interessa pela comunidade da fé de onde surgiu a revelação". Por quê? Simples. "Sem haver compreensão da comunidade da antiguidade, a mensagem não será corretamente [interpretada e] aplicada."74 Um dos mais conhecidos e conservadores biblistas, F. F. Bruce, afirma em sua obra Pedro, Estêvão, Tiago e João: estudos no cristianismo não paulino que os "escritos do apóstolo Paulo mostram claramente que outras apresentações da mensagem cristã eram correntes durante seu ministério apostólico". Bruce, então, diz que "algumas dessas apresentações satisfaziam bastante o apóstolo; no entanto, achou necessário advertir seus leitores a respeito de outras". Assim, ele conclui que "estudar o cristianismo paulino exige que voltemos nossa atenção para o cristianismo não paulino".75 Nesse aspecto, apesar de presumir que havia, de fato, o que Larry Hurtado chama de proto-ortodoxia, não se pode ignorar a verdade de que, como o próprio Hurtado reconhece, existiam judeus cristãos "pré-paulinos", pois "os primeiros grupos do movimento cristão emergente eram constituídos de adeptos judeus em Jerusalém e em outras partes da Judeia romana (Palestina)".76 Isso leva à conclusão de que a forma primordial de teologia era algo muito prático e simples, sem maiores elaborações. Outra conclusão é que, mesmo antes da conversão de Paulo, "todas as fontes cristãs primitivas indicam que, após a execução de Jesus, houve uma significativa reformulação da fé dos seus discípulos e um novo e poderoso senso de revelação". Isso se deu, prossegue Hurtado, "em conexão com as experiências religiosas que tinham uma nova qualidade e frequência na vida das pessoas que as recebiam".77 Havia, então, o que James Dunn chama de kerygmata,78 isto é, várias formas de anúncio da mensagem do evangelho, girando em torno do paradigma central — a proto-ortodoxia —, que era a crença em Jesus como o Cristo, o Senhor, e a devoção a ele. Isso era real tanto para o cristianismo judaico

quanto para os demais “cristianismos” (pré, paulino ou não). Nas palavras do autor:

Enfatizo novamente, [...] que o cristianismo proto-ortodoxo do século 2 não era uma entidade monolítica, mas antes compreendeu uma interessante variedade nas expressões e práticas. Também, embora haja linhas de desenvolvimento e continuidade entre ambas, a proto-ortodoxia não equivale à ortodoxia plenamente desenvolvida presente desde o quarto século, com seus credos fixos, sua hierarquia estabelecida e seu poder coercivo para eliminar a “heresia”. No período que estamos considerando (aprox. 70-170), o nascente cristianismo proto-ortodoxo é reconhecido em termos mais simples e flexíveis que já propus e aqui reitero: uma alta estima pelas tradições, combinada com uma suspeita crítica acerca de inovações radicais, um compromisso monoteísta exclusivista com o Antigo Testamento e sua deidade, e uma disposição para integrar certa diversidade crítica.79

Hurtado informa que, para “os cristãos que constituíam os círculos proto-ortodoxos, ‘o cerne da mensagem cristã residia na relação entre o Antigo Testamento e o Novo’”.80 O que se vê, por exemplo, na postura dos chamados bereianos, ilustra o ponto. Apesar de os judeus da Bereia serem mais abertos que os de Tessalônica, eles avaliaram se a pregação de Paulo e Silas, acerca de Jesus de Nazaré como o Messias de Deus, era realmente fiel às profecias veterotestamentárias (Atos 17:10-12). A veracidade da mensagem dos seguidores de Cristo, para os judeus bereianos, estava consignada ao nível de respaldo que ela obtinha do Antigo Testamento — única porção da Escritura que, na época, existia. Se o propósito da pregação de Paulo e Silas era justamente levar os bereianos a aceitarem a mensagem cristã e, consequentemente, à conversão, os últimos agiram de forma prudente. Se tanto o judaísmo — religião judaica estatal que deveria ser abandonada — quanto o cristianismo utilizavam a mesma fonte para fundamentar a fé, era não somente justo, como obrigatório, que os bereianos fossem cautelosos e usassem critérios rigorosos na avaliação da mensagem. Não se tratava simplesmente de uma opção religiosa, mas de interpretar a mesma Escritura de maneira “correta” (segundo o cristianismo), em contraposição à maneira “errada” (do judaísmo). Significava substituir a fé em algo plenamente “sólido” do ponto vista institucional por um movimento

incipiente e informal que ainda estava se configurando. Se aquele judeu chamado Jesus que havia morrido era, de fato, o Messias, o Cristo, então não havia mais razão de os judeus continuarem esperando outro. Contudo, era preciso ter certeza disso.

O que deve ficar claro é que a própria dinâmica da pregação ensejava a produção teológica, ou seja, as reflexões geravam sentido, nexo e compreensão para o que já era crido. Considere, por exemplo, o caso de Apolo (Atos 18:24-28). Apesar de ser eloquente pregador instruído nas Escrituras e conhecedor das coisas do Senhor, foi orientado por Priscila e Áquila acerca de pontos que ele desconhecia acerca do Caminho de Deus. Isso demonstra a existência de um padrão conhecido, e admitido como correto pelo casal, mediante o qual era possível avaliar o conteúdo de uma mensagem.81 A grande questão, como afirma o Evangelho de Lucas, é que, em razão do fato de se pregar e ensinar acerca da vida de Jesus em comunidades diversas, muitos intentaram pôr em ordem o relato do que havia acontecido durante os três anos e meio do ministério terreno do Filho de Deus (Lucas 1:1-3). Como se sabe, as narrativas enfatizaram aspectos dos mesmos acontecimentos de formas muito distintas, pois os textos foram produzidos com propósitos bem definidos (cf. Lucas 1:3-4; João 20:30-31). Não obstante esse reconhecimento, muitos ainda insistem em classificar, equivocadamente, os Evangelhos como “biografias”. Portanto, a produção teológica acontecia de forma muito diferente do que se vê hoje, ou seja, apenas muito posteriormente é que foi iniciado um processo de sofisticação teológica que exigiu conhecimentos que o leigo não possuía. Como poderá ser verificado, esse aspecto criou a ambivalência e assimetria experimentadas desde então.

O desenvolvimento da doutrina e os prejuízos da elitização do exercício teológico

Apesar de na primeira fase do cristianismo não haver um credo, diz McGrath, pois "não existia nenhuma das formulações doutrinais normativas precisas — tal como o Credo niceno — que se tornaram tão dominantes e influentes no final do quarto século",82 é correto pensar que a necessidade de "libertação" da fé cristã em relação ao judaísmo motivou muitas discussões e debates, que, por sua vez, geraram arrazoados teológicos. Em uma teologia conversionista, não judaizante ou messiânica (que aguardava uma implantação política do reino de Deus), a explicação, por exemplo, acerca do sacrifício vicário de Jesus Cristo de Nazaré era não somente necessária, mas obrigatória, pois tal sacrifício, para o judeu, não faz sentido sem a noção da Queda. Na verdade, mesmo com a noção da Queda, é preciso saber qual o paralelo existente entre o sacrifício vicário e expiatório do Filho de Deus e sua correspondência com o sistema sacrificial da religião judaica. Podem ser elencados como exemplos emblemáticos dessa problemática o "concílio de Jerusalém" (Atos 15) e a monumental Epístola aos Hebreus, que, depois de Romanos, é um dos tratados mais substancialmente teológicos do Novo Testamento. Nessa epístola, inclusive, há uma denúncia acerca da injustificada imaturidade teológico-espiritual dos membros da igreja, pois o texto denuncia que, pelo tempo que eles tinham de crentes professos, era uma vergonha haver ainda a necessidade de ensinar-lhes os princípios rudimentares do evangelho (Hebreus 5:11—6:3).

A despeito do que foi dito anteriormente acerca da existência de um núcleo comum em torno do que Hurtado classifica como uma "proto-ortodoxia", é preciso ter muito claro a observação de Alister McGrath de que, "apesar desse nuclear 'padrão de verdade' que as unia, as primeiras comunidades cristãs revelam claramente a diversidade tanto quanto a unidade".83 Tal entendimento é importante porque mostra que a inculturação da fé84 — procedimento que nasce da experiência de cada pessoa, em particular na recepção do kerygma — era uma realidade inicial que, posteriormente, deu lugar ao mecânico ato de repetição, ou subscrição, doutrinária. A esse respeito, Glenn Hinson afirma que as pessoas instruídas eram as que haviam se convertido ao cristianismo; entretanto, informa

que “esta parte da resposta é suficiente [apenas] para o primeiro período da história da igreja”. Isso porque, segundo afirma, “durante o segundo século, a educação cristã se tornou mais complexa, de tal forma que foram criadas escolas tanto para a educação elementar como superior”. O mesmo autor diz que é preciso responder à questão de “quando os novos convertidos eram instruídos”. A essa indagação, ele responde que, se, por um lado, não há dúvida alguma “sobre o fato de que cuidadosa instrução, modelada segundo o treinamento oferecido na sinagoga judaica, seguia ao batismo, como Atos 2.42 declara explicitamente”, por outro, Hinson diz que é preciso reconhecer que “no começo do segundo século convertidos eram instruídos nos fundamentos da fé antes do batismo”. A grande dúvida é se “tal instrução precedia o batismo num período anterior, como 100 d.C.”, por exemplo. Nesse ponto, as opiniões se dividem. Hinson cita, então, W. Robinson, a favor da ideia de que “no período neotestamentário ‘tudo que era requerido antes do batismo era fé e arrependimento’”, citando, inclusive, o livro de Atos para consubstanciar essa perspectiva “(cf. At 2.38; 3.19; 8.12,37; 9.18; 10.47; 16.14,15,32,33)”, e, na posição contrária, refere-se a Alfred Seeberg, que “apresentou uma proposta muito forte em favor da instrução pré-batismal”.85 O fato é que, em aproximadamente “100 d.C., o doutrinamento pré-batismal era provavelmente quase universal” e, por volta “de 200 d.C., a instrução pré-batismal já era compreensiva e sistemática”, como se pode ver pela “Tradição apostólica de Hipólito (c. 200-235) [que] prescreveu cuidadosamente os deveres do mestre”. As informações são de que, além de o “período de instrução [chegar a] durar três anos”, os chamados “catecúmenos não tomavam parte no culto dos crentes antigos”.86 Um cenário completamente distinto em relação ao da igreja do século 1, quando, além do ensino intencional, a própria liturgia, isto é, os “cânticos, o ato do batismo, a ceia do Senhor, a pregação, a oração e outros atos de adoração — todos ensinavam uma lição”,87 ou seja, tinha uma finalidade pedagógica. A triste realidade é que do século 2 em diante, diz o mesmo autor, anteriormente ao “batismo, os candidatos eram obrigados a aprender um credo e frequentar um curso sobre vida cristã”. Hinson complementa:

Durante o segundo século, o cristianismo começou a desenvolver escolas teológicas para treinar seus líderes. Elas eram simplesmente a decorrência natural da instrução catequética oferecida nos primórdios da igreja. A grande escola de Alexandria (sobre a qual há mais informações do que sobre qualquer outra), que sem dúvida era uma imitação da judaico-helenizada, florescida

naquele lugar no século primeiro sob Filo, ensinava os tópicos da filosofia clássica. Essas tarefas, porém, apenas preparavam o caminho para o estudo das Escrituras. Tais escolas catequéticas, mais tarde, receberam o nome de episcopais ou catedrais e vieram a estar sob a tutela exclusiva do clero.88

O que precisa ficar claro é que tudo "que foi dito até agora se aplica ao ensino da igreja até a segunda metade do segundo século", diz Hinson, informando que, desde "então, muitos desenvolvimentos significativos, a maioria noci[va], tomaram lugar".89 É o que se poderá ver ainda mais à frente. No momento, é prudente entender o porquê de Bernard Lonergan distinguir o que ele chamava de "fontes primárias", ou seja, "a doutrina da mensagem original" das "doutrinas que dizem respeito a essa doutrina", isto é, "as doutrinas eclesiásticas, as doutrinas teológicas, a doutrina metodológica e a aplicação da doutrina metodológica que resulta na especialização funcional chamada doutrinas".90 No que diz respeito à "mensagem original", ele afirma que as referências bíblicas "podem ser encontradas, por exemplo, em 1Coríntios 15:3ss e em Gálatas 1:6ss".91 Todavia, ao se fazer considerações sobre esses textos, isto é, ao interpretá-los, passa-se aos "estágios da proclamação e da aplicação dessa mensagem [quando, então, se] engendram doutrinas acerca da doutrina".92 Evidentemente que não há possibilidade alguma de, neste capítulo, abordar em todos os seus pormenores os acontecimentos que marcaram as fases, ou estágios, do desenvolvimento doutrinário. Por isso, "saltos históricos", seguidos de abordagens genéricas, obrigatoriamente serão dados.

Como já foi dito, tudo se inicia com a "revelação divina em que Deus falou ao povo de outrora por meio de seus profetas e, mais recentemente, de seu Filho (Hebreus 1:1-2)". Na sequência, continua Lonergan, vem "o decreto da Igreja em que a decisão dos cristãos reunidos coincide com a decisão do Espírito Santo (Atos 15:28)". Muito posteriormente, vêm "as tradições apostólicas: Ireneu, Tertuliano e Orígenes [que] recorrem aos ensinamentos dados pelos apóstolos nas igrejas que eles fundaram, os quais foram passados de geração em geração". Dessa primeira fase, finalmente, há a "inspiração das Escrituras canônicas que, uma vez formado o cânon e explicados os princípios hermenêuticos, forneceram um critério muito mais acessível".93 "Acessível" aqui se refere ao exercício de criar a doutrina, tornando-a sobressalente a estudos ulteriores, tendo a Escritura como o critério de verificação.

A partir desse ponto, passa-se, então, ao desenvolvimento doutrinário propriamente dito, pois “surgem” as doutrinas eclesiásticas. De acordo com Lonergan, inicialmente elas “encontram seus antecedentes nas profissões de fé do Novo Testamento e na decisão dos cristãos reunidos em Atos dos Apóstolos 15:28”. Entretanto, não consistem em “meras reafirmações das Escrituras ou da tradição”, pois, continua o teólogo canadense, “não é preciso mais do que examinar uma compilação de declarações conciliares [...] para que fique claro que cada uma delas é produto de seu lugar e tempo e que cada uma aborda questões prementes naquela época e àquele povo”.94 A próxima etapa do desenvolvimento doutrinário refere-se às doutrinas teológicas. Conforme disserta Lonergan:

Etimologicamente, teologia significa um discurso sobre Deus. Em um contexto cristão, ela indica as reflexões de determinada pessoa acerca da revelação dada em e por Cristo Jesus. No período patrístico, os autores se interessavam, sobretudo, pelas questões específicas que circulavam na época, mas mais para seu termo começaram a surgir obras abrangentes, como a De Fide Orthodoxa de João Damasceno. Nas escolas medievais, a teologia se tornou metódica, colaborativa, permanente. A pesquisa e a classificação se davam nos livros de sentenças. A interpretação, em comentários sobre os livros do Velho e Novo Testamentos e sobre as obras de autores de destaque. A teologia sistemática tentou dar ordem e coerência à massa de materiais coletados das Escrituras e da tradição. É possível que esse processo tenha começado com Sic et Non de Abelardo, no qual 158 proposições foram comprovadas e descreditadas por meio de argumentos retirados das Escrituras, da tradição e da razão. De todo modo, o non de Abelardo acabou por tornar-se o Videtur quod non da quaestio; seu sic tornou-se o Sed contra est; seguiu-se uma declaração dos princípios de solução ou reconciliação; por fim, os princípios foram aplicados a cada uma das fontes conflitantes. Ora, quando a técnica da quaestio foi aplicada ao conteúdo do livro das sentenças, uma nova necessidade surgiu. As soluções dadas àquelas intermináveis questões deveriam ser coerentes entre si. Era preciso uma visão sistemática do todo. Foi em busca de uma subestrutura para essa visão que os teólogos se voltaram para Aristóteles.95

O próximo passo do processo de desenvolvimento doutrinário, seguindo o

raciocínio de Lonergan, refere-se à análise metodológica, que é justamente a escolha crítica de um método. Os chamados “problemas metodológicos”, diz o teólogo canadense, “surgiram mais para o final do século 13 em uma acirrada disputa entre agostinianos e aristotélicos”. A questão foi de tal vulto que alcançou o patamar de “oposição permanente entre as escolas tomista e escotista, a exemplo do que se deu posteriormente com as controvérsias entre os católicos e os protestantes, entre os jesuítas e os dominicanos e entre os seguidores de diferentes líderes do protestantismo”. Para Lonergan, uma possível solução a essa interminável controvérsia passa pela epistemologia, ou seja, pela busca de “um método teológico radical o bastante para encarar as questões básicas da filosofia: O que fazemos quando conhecemos? O que está causando esse conhecimento? O que conhecemos quando o fazemos?”96 Todavia, ele mesmo reconhece que essa “solução” apenas não seria o suficiente, pois é “preciso questionar também o que estamos fazendo ao fazer teologia”. Ao proceder dessa forma, o mesmo autor diz que “nossa resposta deve contemplar não somente o encontro cristão com Deus, mas também a historicidade das testemunhas cristãs, a diversidade de culturas humanas, as diferenciações da consciência do homem”.97 Ao final desse exercício, obtém-se “uma doutrina metodológica”, que, diz Lonergan:

Assim como a teologia reflete sobre a revelação e sobre as doutrinas eclesiásticas, também a metodologia reflete sobre a teologia e as teologias. Por essa razão, ela deve mencionar tanto a revelação quanto as doutrinas eclesiásticas sobre as quais as teologias se debruçam. No entanto, embora as mencione, ela não tenta determinar seu conteúdo. Essa tarefa é deixada às autoridades eclesiásticas e aos teólogos. A metodologia deseja determinar como os teólogos poderiam ou deveriam operar; não lhe cabe predeterminar os resultados específicos que todas as gerações futuras devem obter.98

Finalmente, o teólogo canadense enumera o quinto e último estágio do desenvolvimento doutrinário, falando sobre “uma quinta variedade de doutrinas”, que se refere ao fato de que existem “doutrinas teológicas que são alcançadas pela aplicação do método que distingue especializações funcionais e utiliza aquela dos fundamentos para selecionar as doutrinas em meio às várias alternativas apresentadas pela especialização funcional da dialética”.99 Assim, a

presumível ideia de que as doutrinas estão na Bíblia e são apenas sistematizadas encontra-se com a realidade de que elas são desenvolvidas, construídas, e, por isso mesmo, é imprescindível estudar e conhecer a sua história, o seu surgimento e o seu registro, pois elas, nas palavras de Justo González

... não surgem por geração espontânea, nem são enviadas diretamente do céu, à parte de qualquer relação com as circunstâncias humanas particulares. Os dogmas formam uma parte do pensamento cristão, do qual eles surgem e para o qual mais tarde eles servem como ponto de partida. As doutrinas são forjadas no decorrer de longos anos de reflexão teológica a partir de práticas de adoração estabelecidas, dentro do contexto de uma espiritualidade que se opõe àquelas doutrinas que poderiam parecer atacar o próprio centro da fé de uma época, até mesmo como o resultado de intrigas políticas. Além disso, nunca houve concordância unânime entre os cristãos acerca de como e quando uma doutrina se torna um dogma.100

O porquê de raramente se falar acerca desse assunto, especialmente nesses termos, deve-se ao fato de que, como diz Jaroslav Pelikan, a "forma definida que a doutrina cristã assume na história é a tradição". E esta, tanto quanto aquela, conforme esclarece o mesmo autor, "refere-se simultaneamente ao processo de comunicação e ao seu conteúdo", por isso "o termo tradição significa a transmissão do ensinamento cristão durante o curso da história da igreja, mas também significa o conteúdo transmitido".101 Justamente por isso, a conclusão unânime — e ingênua — do senso comum cristão é:

Há um sentido em que a noção mesma de tradição parece inconsistente com a ideia de história como movimento e mudança. Pois se pensa que a tradição é antiga, consagrada pela idade, imutável, uma vez que foi estabelecida em algum momento anterior da história. Ela não tem história, uma vez que história sugere o aparecimento em um determinado ponto no tempo do que não havia ali antes. De acordo com a História eclesiástica, de Eusébio [...], a doutrina cristã ortodoxa não tem realmente uma história, sendo eternamente verdade e ensinada nos primórdios; só a heresia tinha uma história surgida em um momento em

particular e por intermédio da inovação de professores em particular. As polêmicas católicas romanas contrastam com frequência as variações do protestantismo com a doutrina estável e imutável do catolicismo romano. Parece que os teólogos estão dispostos a traçar a história das doutrinas e os sistemas doutrinais que consideram equivocados, mas que a tradição normativa tem de ser protegida da relatividade de ter uma história ou de, em algum sentido decisivo, ser o produto de uma história. No dito de Page Smith, só quando “a tradição perdeu sua autoridade” que a história foi “posta em exercício”...102

Apesar desse pensamento mágico que, informe-se, não é defendido por Pelikan, mas está apenas sendo mencionado pelo grande historiador do cristianismo como a consciência histórica predominante entre os cristãos, inclusive protestantes, depreende-se da argumentação de González, e igualmente da de Lonergan, que a aceitabilidade da doutrina, ou seu “caráter normativo [...] pertence à especialização funcional derivada das duas especializações [anteriormente referidas por Lonergan]: a da dialética e a dos fundamentos”.103 A primeira pertence à especialização teológica, e a segunda, à tradição. Acerca da que se refere aos fundamentos, é preciso entender tratar-se “de uma normatividade que resulta de um método determinado, uma normatividade distinta daquela atribuída às opiniões dos teólogos em virtude do destaque que têm ou da grande estima com que são encarados pela Igreja ou pelos seus superiores”. Há que se fazer essa distinção pelo fato de que, como “é claro, a normatividade de toda conclusão teológica é diferente e dependente da normatividade atribuída à revelação divina, às Escrituras inspiradas e à doutrina eclesiástica”.104 Evidentemente que, como diz o teólogo canadense, a tentativa de “determinar o ponto de partida, o processo e o resultado final de qualquer desenvolvimento doutrinário exige uma investigação histórica precisa”. Além disso, pensar acerca da possibilidade de “determinar a legitimidade de qualquer desenvolvimento, por sua vez, exige uma história valorativa”, de modo que “é preciso questionar se o processo esteve sob a orientação da conversão intelectual, moral e religiosa”. Extremamente complexo e, na expressão de Lonergan, ainda “mais profundo e mais geral é o problema de como os desenvolvimentos são possíveis”. É preciso perguntar: “Como o homem, que é mortal, pode desenvolver o que não conheceria se Deus não o revelasse a ele?”105 Em termos puramente epistemológicos, a questão é como se passa do mistério à revelação e desta para a sistematização. Para Lonergan, a “experiência dá origem à investigação e à intelecção”. Por sua vez, a “intelecção dá origem ao discurso e à ação”. Ocorre,

porém, que o “discurso e a ação acabam por revelar seus defeitos, dando origem a uma investigação ulterior e a uma intelecção mais completa”.106 Daí o porquê de se falar em mudança ou desenvolvimento da doutrina.

O processo descrito por Lonergan é conhecidíssimo de todos aqueles que abraçaram a fé cristã. Da experiência religiosa, ou de fé, quando ocorre a metanoia, ou conversão, passa-se ao estágio cognitivo, ou intelectivo, originando, então, o discurso teológico e, consequentemente, a prescrição de como viver em consonância com tal descoberta. A cristalização da experiência materializada no discurso transforma-se em regra, até que a própria prática vivencial encarrega-se de desmentir algum ponto, gerando o questionamento acerca da construção teórica. Quando se menciona essa questão, o maior temor da ortodoxia é admitir a possibilidade de que ela se equivocou. Daí a associação da mudança — ainda que necessária — com heresia, e da manutenção da ideia de imutabilidade teológica — mesmo que equivocada — com ortodoxia.

Alister McGrath afirma que esse pensamento prevaleceu incólume até o século 19, quando, então, começou a ser desafiado. O questionamento dessa teoria se deu “em grande parte devido ao crescente reconhecimento de que a doutrina cristã havia passado por desenvolvimento ou evolução”.107 Descobriu-se que, contrariamente ao que se pensava, “em vez de terem permanecido estagnadas no período mais primitivo da história da igreja, as formulações doutrinais surgiram por um longo período de tempo, através de um processo de reflexão e negociação”.108 Assim, as inconsistências surgem, não no texto bíblico, mas na intelecção da metanoia, que, na busca de respaldo bíblico para fundamentar sua experiência, constrói um discurso que se choca com a realidade, inviabilizando qualquer possibilidade de instruir a ação concreta da comunidade de fé. Tal postura gera o que H. E. W. Turner “chama de arcaísmo — uma recusa em aceitar a necessidade de desenvolvimento do pensamento cristão”.109 McGrath diz que a “observação de Turner é importante, na medida em que chama a atenção para o fato de que a igreja gradualmente descobriu que a repetição de fórmulas mais primitivas era inadequada como meio de assegurar a continuidade, a não ser que se desse a um nível puramente formal, com a igreja apostólica”. Não obstante, com o passar do tempo, percebeu-se que tal comportamento traria mais prejuízos que benefícios. Por isso, uma “disposição para preservar a tradição por meio da reiteração foi gradualmente cedendo lugar à compreensão de que a igreja devia continuar a sua história pela reafirmação e interpretação das tradições”.110 Ficou claro a todos que o “dinamismo das tradições do NT em relação a Jesus era simplesmente comprometido por esse

processo de preservação, visto que isso implicava uma espécie de fossilização".111 Em termos diretos, diz o teólogo anglicano, a "repetição tosca de fórmulas bíblicas provou ser inadequada para salvaguardar e consolidar a fé cristã quando surgiram novos desafios à sua identidade e integridade".112

A esse respeito, Lonergan afirma que isso se dá pelo simples fato de que as doutrinas "têm significados dentro de contextos específicos, os quais são modificados pela descoberta cumulativa da mente; assim, se as doutrinas devem conservar seu significado em novos contextos, é preciso que sejam remodeladas".113 Como um discurso gerado do exercício de intelecção realizado em outro tempo, é possível que as doutrinas demonstrem inconsistências à luz dos conhecimentos atuais, ou seja, por causa do processo "cumulativo da mente". Não significa que elas sejam descartáveis, mas, para manter sua relevância, elas precisam ser atualizadas intelectivamente, para assim se eliminar ambiguidades no nível do discurso. Nas palavras de Lonergan, para procurar resolver essa questão, é necessário que se faça uma distinção entre "o contexto material e o contexto formal". Tal distinção demarca, por exemplo, que o

cânone do Novo Testamento é o contexto material de cada um de seus livros: ele revela quais são as outras áreas, altamente privilegiadas, dos dados referentes ao cristianismo primitivo. Por outro lado, o contexto formal é alcançado por meio de investigação: os dados dão origem a perguntas; as perguntas dão origem a novas perguntas e a novas respostas opostas. O quebra-cabeça continua aumentando até que uma descoberta seja feita. Aos poucos, as coisas começam a se encaixar. Pode haver, então, um período de rápido crescimento das intelecções. Por fim, as questões ulteriores começam a diminuir. Um ponto de vista é alcançado e, muito embora novas perguntas possam ser levantadas, suas respostas não modificarão substancialmente o que já se verificou. Temos construído, assim, um contexto formal, isto é, um conjunto de perguntas e respostas inter-relacionadas que revelam o significado de um texto.114

O mesmo autor demonstra, com um exemplo histórico, o que significa e quais são as implicações da descoberta cumulativa da mente, as quais, por sua vez, produzem um "contexto cumulativo" da questão doutrinária, que, como deve

sempre estar em mente, tenta transmitir, teoricamente e em palavras, o que existe na realidade, ou seja, o “mistério”:

Um contexto cumulativo surge quando uma sucessão de textos expressa a mentalidade de uma mesma comunidade histórica. Ele torna necessária a distinção entre contexto anterior e contexto subsequente. Assim, determinada declaração pode ter em vista um problema e prescindir de outros problemas ulteriores; no entanto, solucionar aquele não significa suprimir estes. Em geral, contribui para uma apreensão mais clara desses outros problemas e para uma reivindicação muito mais urgente de sua solução. Segundo Atanásio, não foi para abrir um precedente que o Concílio de Niceia empregou um termo que não pertencia às Escrituras; isso foi feito para satisfazer uma emergência. Essa emergência, contudo, durou apenas 35 anos, e, vinte anos após seu declínio, o Primeiro Concílio de Constantinopla julgou necessário responder de maneira não técnica se, a exemplo do Filho, também o Espírito Santo era consubstancial com o Pai. Cinquenta anos depois, em Éfeso, foi necessário esclarecer o Concílio de Niceia com a afirmação de que aquele que nascera do Pai e aquele que nascera [de] Maria eram o mesmo. Cerca de vinte anos adiante, julgou-se necessário acrescentar ainda que esse único e mesmo poderia ser ao mesmo tempo eterno e temporal, imortal e mortal, uma vez que tinha duas naturezas. Mais de dois séculos depois, foi realizado ainda um novo acréscimo para esclarecer que a pessoa divina dotada de duas naturezas também tinha duas operações e duas vontades.115

Esse mesmo exemplo é dado por McGrath. Na verdade, acerca da natureza de Cristo, McGrath afirma ser esse um dos “exemplos mais importantes do desenvolvimento doutrinal [...] que teve expressão formal no século 4”. Ele admite que a “doutrina cristã da encarnação”, de fato, é uma “afirmação [que] pode ser vista como o clímax de um longo, cuidadoso e exaustivo processo de reflexão e exploração teológicas”. O teólogo anglicano afirma, porém, que a “igreja sempre reconheceu que Jesus de Nazaré era Deus encarnado, tornando a sua face visível e os seus propósitos e caráter acessíveis à humanidade”.116 Entretanto, observa que “a exploração intelectual do que isso implicava levou mais de três séculos, envolvendo o exame crítico de uma gama extensiva de trabalho intelectual para dar sentido ao que a igreja já havia descoberto ser

verdadeiro”.117 Na verdade, “a igreja já sabia o que era tão importante sobre Jesus de Nazaré”, todavia o “problema era construir um embasamento intelectual que fizesse justiça ao que já era conhecido sobre ele”, isto é, aqui reside a dificuldade, pois, mesmo sem querer, “inevitavelmente, caminhos errados foram tomados”.118 Acerca desse imprescindível assunto, informa McGrath:

O último consenso sobre o melhor modo de formular o significado de Jesus de Nazaré — o Concílio de Niceia — é talvez mais bem pensado como uma fórmula segura, em vez de uma teoria cabal, fazendo uso de algumas noções metafísicas gregas que eram amplamente difundidas no mundo erudito daquela época. Alguns sugeriram que esse processo de desenvolvimento representava uma distorção da simplicidade original da fé cristã. Por que a igreja usou noções metafísicas gregas para dar testemunho de Cristo quando tais noções não fazem absolutamente parte do NT? O teólogo anglicano Charles Gore (1853-1932) estabelece com alguma profundidade uma teoria clássica da relação entre o testemunho bíblico de Cristo e as interpretações mais desenvolvidas da sua identidade e o seu significado, conforme aparecem nos credos cristãos.119

Com o intuito de responder “aos que afirmavam que o testemunho de Cristo, em sua simplicidade, fora comprometido e distorcido pelo desenvolvimento da história da Igreja, em especial nos primeiros séculos da fé”, diz McGrath, “Gore insistiu em afirmar que essas formulações teóricas posteriores serão vistas como ‘o desdobramento gradual’ de ideias e temas que já estavam presentes, se não explicitamente formulados, dentro do pensamento e adoração cristãos”.120 Para o teólogo Charles Gore, continua McGrath, a “motivação para expressar o testemunho da igreja de Cristo em condições cada vez mais teóricas encontra-se em parte no desejo humano de entender e, em parte, no desejo de proteger ou salvaguardar o mistério”. Nessa perspectiva, Gore defendia que o “cristianismo tornou-se metafísico, apenas e simplesmente porque o homem é racional”.121 Assim, conclui McGrath, o “desenvolvimento de ideias complexas, que ultrapassam a simples linguagem e imagem do NT, será visto em parte como o resultado inevitável da curiosidade intelectual humana”.122 Ele, entretanto, completa sua explicação, dizendo que, “para o desenvolvimento de tais ideias, existe claramente algo mais do que o desejo humano de sondar ou desafiar limites”. Ele emenda:

Um dos temas a emergir da exploração da igreja primitiva sobre a encarnação é a necessidade de desafiar as interpretações existentes de fé para assegurar que elas sejam capazes de acomodar de maneira adequada e representar o mistério de fé. Isso significa explorar opções intelectuais, não simplesmente por curiosidade, mas por uma convicção profunda de que a sobrevivência e a saúde da igreja dependem de assegurar a melhor explicação possível de fé. A busca patrística pela ortodoxia não se atreve à suposição de que essa explicação já havia sido descoberta, embora assumisse que algumas aproximações razoáveis tinham sido desenvolvidas. De certo modo, escritores como Atanásio de Alexandria acreditaram que a ortodoxia ainda precisava ser descoberta. A reivindicação fundamental da ortodoxia cristã para que seja dita a verdade sobre as coisas não poderia ser mantida sem que se soubesse se a verdade estaria ou não sendo completa e corretamente articulada através de formulações doutrinais existentes.123

Dessa forma, voltando à reflexão de Lonergan, “o contexto cumulativo das doutrinas eclesiásticas, o qual não existia antes do Concílio de Niceia”, veio à tona exteriorizando as descobertas cumulativas da mente, fazendo que o seu resultado se tornasse o “contexto em que [cada arrazoado teológico] deveria ser compreendido”. Para esse mesmo autor, tal como há possibilidade de “distinguir os estágios anteriores e subsequentes de determinado contexto cumulativo, também o contexto cumulativo pode relacionar-se com outro”.124 Como? A extensão dessas discussões, diz Lonergan, que formou o “contexto cumulativo que se estabeleceu do Concílio de Niceia até o terceiro Concílio de Constantinopla deriva das doutrinas dos três primeiros séculos do cristianismo, mas difere delas na medida em que emprega um modo pós-sistemático de pensamento e expressão”. Dessa forma, “o contexto cumulativo das doutrinas conciliares deu origem a um contexto distinto, mas dependente, de doutrinas teológicas”.125 Na prática, e em termos mais diretos, o clima intelectivo desse tal “contexto pressupunha os concílios, distinguia o Cristo Deus do Cristo homem, tal como levantava questões como: O Cristo homem poderia pecar? Estaria sujeito à concupiscência? Possuiria algum grau de ignorância? Teria a graça santificante? Em que medida? Teria conhecimento direto de Deus? Saberia tudo aquilo que dizia respeito à sua missão? Teria liberdade de escolha?”126 Fechando essa questão, é importante dizer que, nesse debate, temos “contextos

interativos” que “são representados pelo contexto das doutrinas teológicas e o contexto das doutrinas eclesiásticas”. Nas palavras de Lonergan, como pensar em isenção se os “teólogos estavam sob a influência das doutrinas eclesiásticas sobre as quais refletiam”? Ele, porém, oportunamente observa que “sem os teólogos as doutrinas eclesiásticas não teriam sua precisão, sua concisão e sua organização pós-sistemática”.127

O que se conclui é que o próprio desenvolvimento doutrinário criou uma necessidade de especialização teológica que não mais havia na pessoa comum. Mas tal somente se deu porque “a inteligibilidade própria das doutrinas em desenvolvimento é a inteligibilidade imanente ao processo histórico”. Dessa forma, para que a doutrina continuasse relevante, e também fizesse sentido, era preciso que o “indivíduo a conhece[sse] não por uma teorização a priori, mas por uma pesquisa, uma interpretação, uma história e uma dialética a posteriori, tal como pela decisão dada na etapa dos fundamentos”.128 Assim, ao chamar de “descoberta cumulativa da mente um desses conjuntos de formas pelas quais as doutrinas se desenvolvem”, Lonergan quer dizer o seguinte:

Quando a consciência constrói seu mundo simbolicamente, ela avança pela reinterpretação dos materiais tradicionais. Quando se inclina na direção da filosofia, um Xenófanes ou um Clemente de Alexandria excluem o antropomorfismo da apreensão humana do divino. A apreensão puramente espiritual de Deus que se origina em seguida cria uma tensão entre a cristologia bíblica e a cristologia posterior, e os meios técnicos disponíveis em uma cultura pós-sistemática podem ser empregados para esclarecer a fé. O uso desses meios técnicos abre portas para uma teologia na qual o significado sistemático se torna predominante. Essa teologia, por sua vez, pode fornecer às doutrinas eclesiásticas uma precisão, uma concisão e uma organização que, de outra forma, jamais teriam. Por fim, essa atuação geral do sistemático pode ser solapada pelas diferenciações da consciência vinculadas ao método, à erudição e à filosofia moderna; apresenta-se assim, à Igreja, as alternativas de retornar a uma cristologia pré-nicena ou de avançar a uma posição profundamente moderna.

Evidentemente que, nas palavras de Pelikan, deve-se reconhecer que a “doutrina

cristã é o negócio da Igreja” e que, por isso mesmo, não pode ter sua história igualada “à história da teologia nem à história do pensamento cristão”, pois, se assim for feito, há “o risco de se exagerar a relevância do pensamento idiossincrático dos teólogos individuais à custa da fé comum da igreja”.129 De forma direta e simples, apesar de admitir que as “crenças privadas dos teólogos pertencem à história da doutrina”, Pelikan afirma que “uma das diferenças mais decisivas entre um teólogo e um filósofo é que o primeiro se entende, de acordo com a frase clássica de Orígenes, como ‘um homem da igreja’, um porta-voz para a comunidade cristã”. Assim, continua o historiador do cristianismo, um “teólogo como Orígenes, mesmo em suas especulações teológicas e em sua polêmica contra algum ensinamento público da igreja de sua época, sabe que tem de prestar contas ao depositário da revelação cristã e à autoridade contínua da igreja”. Em termos historiográficos, por exemplo, isso torna, “em geral, [...] difícil e, às vezes, impossível, desenhar uma linha de demarcação entre os ensinamentos da igreja e as teorias de seus professores”, pois, continua Pelikan, “o que os professores pensam muitas vezes reflete um estágio anterior do desenvolvimento ou antecipa um posterior”.130

Assim, retornando ao raciocínio de Lonergan, a despeito de tais pontos evidenciarem “um grau de desenvolvimento doutrinário, esse aglomerado não deve ser visto como um ponto final”, pois, frequentemente, “o desenvolvimento é dialético” e, se o que se tem em mira é mais luz, é preciso admitir que tal deve ser assim, pois a “verdade é descoberta porque um erro contrário foi afirmado”. Alinhado a Lonergan, é preciso reconhecer que “as doutrinas não são apenas doutrinas”, pois “constituem tanto o indivíduo cristão quanto a comunidade de cristãos”. Sendo assim, elas podem “unir ou abalar, [...] conferir autoridade e poder”, bem como ainda “ser associadas ao que é aceitável ou ao que é estranho a determinado regime ou cultura”. Em uma palavra, “não é em um vácuo de espírito puro, mas sob condições e circunstâncias históricas concretas que os desenvolvimentos se dão, e o conhecimento dessas condições e circunstâncias não é irrelevante na história valorativa que decide sobre a legitimidade dos desenvolvimentos”.131 Dessa forma, apesar de já se saber que a “doutrina é o que é ensinado, crido e confessado” pela igreja cristã, diz Pelikan:

A história da doutrina, desde o seu surgimento como um campo distinto da investigação no século 18, concentra-se no que é confessado, ou seja, nos dogmas como declarações normativas da crença cristã adotados pelas várias

autoridades eclesiásticas e aplicados como o ensinamento oficial da igreja. A história do dogma alega prestar atenção no desenvolvimento doutrinal antes ou depois da formulação dessas declarações normativas só por causa da relação desse desenvolvimento com o dogma. Na prática, contudo, as histórias de dogma tendem a se expandir além das limitações autoimpostas, cuja arbitrariedade ficou especialmente evidente na terminus ad quem (fronteira na qual) designada para o estudo: o último (ou o mais recente) concílio ou documento confessional de um ramo em particular da igreja.132

Um exemplo perfeito dessa problemática, colocada por Pelikan, é que “a maioria do protestantismo”, por exemplo, só “concluiu seu desenvolvimento confessional por volta de meados do século 17”; logo, o historiador “não poderia [pesquisar] a história do dogma protestante, mas só a história da teologia protestante”.133 Esse tema, porém, será retomado especificamente no próximo tópico. Por ora, o que interessa, e precisa ficar claro, é o fato de que, nas palavras de Werner Jaeger:

O desenvolvimento da religião cristã nos primeiros séculos pode ser entendido como um processo de contínua “tradução” de suas fontes, com o objetivo de dar ao mundo uma compreensão e realização sempre mais adequada de seu conteúdo. Esse processo começou quando os primeiros Evangelistas, remontando aos relatos escritos ou orais mais primitivos ainda existentes dos ditos e atos de Jesus, os traduziram do original aramaico para o grego e os organizaram em sua forma atual. Um passo adiante foi dado quando um escritor como Lucas, com sua melhor educação grega, percebeu os defeitos da linguagem e na apresentação do material dessas traduções primitivas procurou ajustar a forma delas aos seus próprios padrões mais elevados. Mas a tradução, naquele sentido literal, foi apenas uma primeira tentativa de alcançar o significado original das palavras. Rapidamente, tornou-se necessário outro tipo de explicação, que não apresentasse somente as palavras exatas da tradição escrita, mas que considerasse imprescindível a concentração sobre o significado da mensagem e sobre as questões: Quem foi Jesus e que autoridade divina ele tinha? As interpretações, primeiramente, operaram dentro das categorias judaicas da Lei e dos Profetas e dentro da tradição messiânica de Israel, mas logo se tentou adaptá-las aos ouvidos e mentes das pessoas de fala grega a fim de tornar

sua aceitação no mundo helênico possível. O processo interpretativo foi, por causa disso, automaticamente transferido a um nível mais alto e mobilizou grandes mentes na condução dessa tarefa.134

O que Jaeger está dizendo é que a "conversão" da mensagem veterotestamentária em linguagem e conexões que fizessem sentido a quem não era judeu demandou capacidade de interpretação e contextualização. Convém lembrar que, por ter se dado no período canônico, tal exercício fora realizado sob a inspiração divina, contudo tal atitude já é exercício teológico. Isso porque, mesmo que não tenha consciência, "todas as vezes que [a igreja] ensina, faz teologia", diz Claudionor de Andrade, "e todas as vezes que faz teologia, ensina".135 Tal foi assim desde o início, pois "temos de reconhecer", afirma Mario de França Miranda, "que o fato histórico precedeu a tomada de consciência e reflexão correspondentes".136 Na experiência da fé, com a revelação de Deus, a igreja do século primeiro fazia teologia sem necessariamente aperceber-se disso. Só posteriormente, a partir do segundo século, é que tal exercício se desenvolveu com intencionalidade teórica, de acordo com métodos existentes em outros campos. É evidente, porém, que, não sendo a "teologia" e seu exercício uma invenção cristã, é preciso refletir acerca de como o cristianismo chegou a essa especialização. Ela nasce entre os gregos (em razão do politeísmo), mas acaba tomando dimensões globalizantes no seio da cristandade, e sua simples menção remete à lembrança do cristianismo. Na realidade, desde os primórdios do cristianismo, o exercício da reflexão teológica sempre esteve presente. Aliás, desde o Antigo Testamento, já no último livro do Pentateuco, o Deuteronômio, é possível ver na ordenança divina de ensinar as novas gerações, diuturnamente, o conteúdo da fé judaico-religiosa (veja Deuteronômio 4—6). Em o Novo Testamento, em Efésios 6:4, encontra-se a mesma ordenança: "E vós, pais, não provoqueis a ira a vossos filhos, mas criai-os na doutrina e admoestação do Senhor", sugerindo que, mesmo havendo muitas diferenças entre os dois Testamentos, a obrigatoriedade de ensinar às novas gerações não sofreu nenhuma alteração e, mais importante, sempre caracterizou o povo de Deus. Ainda que o ensino familiar não seja formal, ele se estabelece obedecendo aos mesmos "procedimentos" do processo ensino-aprendizagem, tanto no aspecto metodológico quanto no que diz respeito ao conteúdo. Assim, no mínimo, duas coisas são sine qua non para o exercício dessa atividade: conhecimento e as condições necessárias para que a família se aproprie de tal conteúdo.

Contudo, a qual conteúdo se faz referência ou alusão aqui? Não é ao que conhecemos como Novo ou Segundo Testamento, pois este ainda estava em formação.137 Como revela o estudo da história eclesiástica, na sequência, após o "concílio de Jerusalém" (Atos 15), Paulo e Silas partiram para as igrejas (comunidades de fé) onde eles haviam anteriormente trabalhado, a fim de "confirmá-las na fé", ou seja, verificar se os neoconversos estavam seguros na decisão de servir ao Senhor Jesus. Nessa visita, eles também transmitiam o resultado da reflexão teológica produzido pela assembleia em Jerusalém (Atos 16:4). Assim tem sido durante todo o transcurso da trajetória da fé cristã, ou seja, à "medida que o cristianismo se expandia no mundo romano, a igreja primitiva enfrentava muitas questões e desafios novos" e, justamente por isso, os "pais escreveram e ensinaram, individualmente e em reuniões de concílios, no esforço de responder a essas questões".138

Essa foi a realidade que perdurou durante cerca de trezentos anos, contados desde a festa de Pentecostes até a ascensão do imperador Constantino, quando então tudo mudou drasticamente. Aliás, a discussão que está sendo colocada em pauta neste segundo capítulo jamais teria razão de ser no contexto da igreja do século 1 e nos primeiros períodos do cristianismo. Isso porque a recomendação petrina de que os crentes precisavam estar "sempre preparados para responder com mansidão e temor a qualquer que [lhes pedissem] a razão da esperança" (1Pedro 3:15) que neles havia é, ao lado de Judas 3, sinal evidente de que todo seguidor do evangelho deve ter condições de saber em que crê, por que crê e para que crê. Por motivos estritamente contingenciais, não há condições de analisar de forma mais detida alguns fatores decisivos do abandono dessa postura, mas o que mudou esse quadro, como já vimos, parece ter sido, inicialmente, a própria necessidade de responder aos desafios que surgiam ameaçando doutrinas básicas da fé cristã:

Os famosos embates com as chamadas heresias139 outra coisa não representam senão a assunção racional-filosófica das dificuldades para assimilar a revelação cristã. Esse movimento recíproco, do cristianismo que se esforça por se tornar concebível à cultura greco-romana, e dos gentios convertidos que tentavam aprofundar, a partir de sua própria tradição, a fé recém-assumida, forçou, aos poucos, a um meticuloso desdobramento temático no interior da reflexão teológica, cada vez mais especializado.140

Ocorre que tal especialização e o afã (inicialmente benéfico, é bom que se diga) de traduzir os conceitos cristãos em linguagem inteligível à cultura grega, dando status intelectual à fé, ofereceram concessões negativas que acabaram pavimentando a estrada da dualidade separando-a da teologia do laicato e inserindo os elementos culturais do pensamento greco-romano, que se sobrepujaram aos conceitos escriturísticos, gerando uma teologia dos especialistas. Dessa maneira, “alguns mestres cristãos vieram a expressar as cosmovisões mais em comum com os filósofos gregos mais antigos (como Platão) do que com os ensinos de Jesus”.141 Assim, involuntariamente, alguns pais da igreja proporcionaram as condições para que se formasse uma espécie de classe elitizada para discutir teologia. Não apenas isso: houve a inserção do dualismo na teologia cristã, um dos maiores problemas que, mesmo não sendo inerente ao evangelho, atualmente cria muitos obstáculos ao anúncio da mensagem, pois os anunciadores não conseguem pensar de outra forma ou em outros moldes.

Esse reconhecimento compõe o espectro principal da argumentação; questão que, registre-se, não se justifica por nada, uma vez que o epicentro da discussão teológica, na realidade sua origem e objetivo, cujo processo de elaboração dos conteúdos doutrinários sempre foi supervisionado pela comunidade de fé, agora, por conta de sua especialização, mantém o povo de Deus alijado dos debates, tendo a igreja de se contentar em simplesmente “praticar” a teologia pronta pelos teólogos profissionais. Quem antes era protagonista passou a ser coadjuvante e agora não passa de “assistente”. Não há sentido algum nessa elitização. Nem mesmo o que tenta impor-se, afirmando ser a academia o único espaço legítimo para a produção teológica, de forma que a teologia da igreja é de categoria “senso comum”, e a outra, de nível científico. Elas não deveriam se dicotomizar ou se polarizar como se fossem “inimigas”, pois, na realidade, são desenvolvidas em locais diferentes, mas por pessoas que têm, ou que ao menos deveriam ter, o mesmo objetivo da igreja, considerando que também são cristãos e, portanto, devem igualmente possuir vivência na caminhada da fé. Assim, ambas as teologias devem convergir no sentido de complementarem-se, não de excluírem-se mutuamente. Mas aqui temos um grave problema: Qual o propósito do labor teológico?

A teologia como uma forma de investigação das Escrituras, do conhecimento de Deus e do mundo, ou como forma de manipulação e dominação

Antes de pensar acerca da "utilidade" do labor teológico, é necessário entender, ainda que sucinta e panoramicamente, como ele se dá no paradigma da especialização. Alguns esclarecimentos, porém, são necessários antes de prosseguir. Recapitulando o que anteriormente foi dito ao se abordar o desenvolvimento da doutrina, levou-se em consideração, nas palavras de Pelikan, "não o que Jesus e os apóstolos podem ter ensinado, mas o que a igreja entendeu que eles ensinaram".142 Outra questão é que, ao referir-se ao labor teológico das primeiras comunidades, mencionando esse processo como educação cristã, o único propósito foi destacar como os primeiros ensinamentos, ou rudimentos, da fé eram transmitidos como "doutrina cristã presente nas modalidades de devoção, espiritualidade e adoração". Dessa fase inicial, a ideia foi destacar o que era "'ensinado' como o conteúdo da palavra de Deus extraído pela exegese dos testemunhos da Bíblia e transmitido às pessoas da igreja por meio da proclamação, da instrução e da teologia desenvolvida na igreja".143 Desde a especialização, a teologia não é mais desenvolvida na igreja, mas para a igreja. Tal atitude constituiu-se em um grande prejuízo para a comunidade de fé, pois até alguém do gigantismo de C. S. Lewis, em pleno século 20, em oposição aos críticos, internos e externos, do saber teológico, em Cristianismo puro e simples, ainda defendia a ideia de que "Teologia significa 'a Ciência de Deus'". Sendo assim, ele dizia crer "que todo o homem que pensa sobre Deus gostaria de ter sobre ele a noção mais clara e mais precisa possível".144 Isso significa, idealmente, apenas preservar o que de Deus se acha nas Escrituras Sagradas, não uma louca pretensão de "explicá-lo" pelo estudo teológico. Rick Nañez, por seu turno, afirma que a

... teologia é "o pensamento que lida com a natureza de Deus e seu relacionamento com a criação". Por sua vez, esse pensamento pode ser dissecado em muitos subtópicos. Fazer teologia é o arranjo ordenado dos ensinamentos

(isto é, doutrinas) encontrados na Bíblia, mostrando como um ensinamento se relaciona com o outro. Por meio dessa inter-relação, os cristãos procuram compreender como a doutrina deve ser vivida para a glória de Deus. Em poucas palavras, fazer teologia é o ato de amar o verdadeiro Deus com todo o entendimento com a finalidade de exaltá-lo em cada dia de nossa vida.145

Nas palavras de Alister McGrath, a "teologia representa a tentativa humana de colocar ordem nas ideias das Escrituras, organizando-as e ordenando-as para que a relação mútua entre elas possa ser melhor entendida".146 Em outras palavras, o objetivo é sistematizá-las. "Olhando dessa maneira", diz McGrath, "a teologia não é — e não foi feita para ser — substituta das Escrituras". Na verdade, visa-se justamente ao contrário, ou seja, em "vez disso, trata-se de auxílio para aprender sobre elas". O mesmo autor acrescenta que a teologia funciona como "um par de lentes, põe foco no texto das Escrituras, permitindo que atentemos para o que talvez passasse despercebido". Nesse entendimento ideal, a "doutrina está sempre subordinada às Escrituras", isto é, ela "é sempre sua serva, nunca mestra".147 Mas será que é isso mesmo que acontece? Se de fato são "nas Escrituras — o 'fundamento dos apóstolos e dos profetas' — que temos o padrão de medida para julgar uma doutrina",148 há que se urdir, ou questionar, se isso tem sido feito. Alister McGrath explica a dificuldade dessa prática, dizendo que ela sempre foi um grande problema, pois, se um "modo predominante de interpretar um texto bíblico sofre uma mudança essencial", restam algumas questões: "Mas qual das duas opções era a correta? E quem [tem] autoridade para decidir?"149

McGrath informa que essa questão foi muito bem levantada por John Dryden (1631-1700), em seu poema satírico intitulado Religio Laici [Religião de leigos]. No referido poema, Dryden fala sobre como "um protestante ortodoxo convencido de que a Bíblia ensina claramente a divindade de Cristo [acabou] confrontado, de maneira perturbadora, [por] outro protestante que interpreta essas mesmas passagens em termos da humanidade de Cristo — a heresia sociniana, que surgiu no século 16 e afirmava que Cristo era um ser humano destituído de identidade divina".150 Assim, para McGrath

a questão de Dryden é que a Bíblia não descobriu, de forma clara e sem

ambiguidades, a regra pela qual seria interpretada. E como não existe autoridade maior que a Bíblia, como o protestantismo poderia discriminar entre ortodoxia e heresia? Se alguma norma ou instituição exterior ou à parte da Bíblia for reconhecida como autoritariamente determinante de seu significado, tal norma ou instituição seria, com efeito, superior à Bíblia. Essa era uma perigosa vulnerabilidade, que muitos acreditam continuar, na melhor das hipóteses, incompletamente resolvida dentro do protestantismo.151

Passa-se, então, ao estágio seguinte do problema que diz respeito à interpretação. Dentre os vários modelos interpretativos, ou métodos de interpretação, qual seria o mais correto? Nesse caso, não estaria em questão, ainda, o problema da teologia sistemática e sim, o da teologia bíblica. Esta, diz Thomas P. Rausch, objetiva "recuperar o sentido histórico do texto bíblico, o sentido pretendido pelo autor (às vezes, conhecido como sentido literal ou histórico do texto)".152 Esse mesmo autor explica que, enquanto o "fundamentalista identifica o sentido do texto com o sentido literal das palavras, o teólogo bíblico ou exegeta procura descobrir o sentido pretendido pelo autor".153 Assim, o primeiro utiliza exclusivamente o método histórico-gramatical, ao passo que o último, sem desprezar este, utiliza ferramentas do chamado método histórico-crítico.

A grande questão seria, então, de ordem exegética, pois, como disse Karl Barth, entre a "fé e o testemunho da comunidade se levanta o problema da compreensão autêntica da palavra na qual sua fé se baseia, o problema do raciocínio autêntico e da maneira autêntica de dar expressão a essa palavra".154 Quando se refere à autenticidade, Barth diz que o "que está em jogo é a pergunta pela verdade".155 E qual é essa pergunta pela verdade? Ela diz respeito ao fato de

... se a comunidade compreende corretamente a palavra proclamada em e com todo esse evento como sendo a verdade, se a compreende em sua pureza, na sinceridade que lhe é adequada, se reflete profundamente sobre ela e a expressa em termos claros, portanto se é capaz de dar o seu testemunho "de segunda ordem" com responsabilidade e de boa consciência? Jamais uma resposta positiva a tal pergunta pela verdade que se lhe coloca — da forma radical que esta assume só no meio do povo de Deus — poderá ser coisa natural. Mesmo a

mais válida manifestação verbal da fé mais viva não passa de obra humana. E isto significa que a comunidade, ao proclamar a palavra de Deus, ao interpretar o testemunho bíblico e mesmo ao viver sua própria fé, poderá errar o caminho, passando a ser embrulhada por sua compreensão “errada pela metade” — ou mais do que pela metade —, por um raciocínio fantástico ou tortuoso, por uma linguagem infantil ou caracterizada por exageros, de modo que, em vez de servir à causa de Deus no mundo, chega a prejudicá-la. Será tarefa da comunidade orar, a cada dia, para que tal não aconteça; mas ela também deverá fazer o que lhe compete em labor sério. Este é o labor teológico.156

A escolha é basicamente de quem ensina: ou apenas reproduzir o que foi ensinado, sem preocupar-se com a verdade, e sem conhecimento algum do processo de construção doutrinária ou averiguação do processo, ou conhecer a história e entender o fato de que a “revelação acontece nos eventos históricos interpretados pela Palavra de Deus, o que implica uma ação de Deus em favor do ser humano, que é por ele experimentada, sentida, captada e expressa”.157 Reconhecer isso, porém, deve fazer ver que a “diversidade sociocultural dos seres humanos terá então repercussões sérias para a vivência e a expressão da fé cristã”.158 Isto é, a diversidade existente no século primeiro continuará existindo. Na verdade, tal dinâmica pode ser percebida por meio das “mudanças nas expressões e nas práticas, facilmente observadas na história do cristianismo, [que] representam o esforço de gerações sucessivas de fiéis para permitir que aconteçam experiências salvíficas, encontros fecundos com Deus, por parte de homens e mulheres vivendo outras situações existenciais, outras linguagens, outros desafios”.159 O que deveria estar claro é que o “que uma geração transmite a outra não é primeiramente doutrina, mas a fé viva em Jesus Cristo como salvador”.160 Mas o que aconteceu quando alguém, julgando-se suficientemente autorizado, passou a crivar ou avaliar os outros? Todos os que não se enquadravam em seus critérios foram declarados hereges. Tal aconteceu com o pentecostalismo no início do século 20 e, atualmente, continua acontecendo.

O grande drama da inaceitabilidade das diferenças talvez esteja no fato de não se entender, ou não se aceitar, que tal processo nunca ou “jamais termina, seja por causa da liberdade do Espírito, responsável último pela experiência cristã, seja porque qualquer cultura sofre contínuas transformações de fatores endógenos e exógenos”.161 Isso retira a possibilidade de um centro autorizado de controle.

Tal se dá pelo simples fato de que a “recepção da ação de Deus por parte do homem [acontece] necessariamente no interior de uma cultura”. Assim, as próprias expressões utilizadas no anúncio, ou pregação, “já apresentam uma realidade inculturada, invalidando assim uma compreensão simplória da inculturação da fé”, ou seja, é imprescindível entender que “nunca lidamos com uma fé pura, desprovida de elementos culturais, que pudesse então ser inculturada”.162 A fé que nos chegou, por exemplo, vem com “conteúdo” judaico e “forma” grega. Em outros termos, não se trata de algo “puro” que foi, pela primeira vez, inculturado. Isso pela simples e inegável verdade de que vivemos em um mundo humano, isto é, cultural.

Por tudo isso, a grande questão a ser discutida agora diz respeito ao fato de entender, ainda que ligeiramente, o porquê do surgimento da teologia e, mais ainda, de sua inserção na fé cristã. Como já foi dito, o próprio vocábulo “teologia” ou theologia, diz Christoph Böttigheimer, “provém da antiguidade grega e foi adotado pela fé cristã apenas com relutância”. Sua dupla significação vocabular refere-se primeiramente a “Deus” e, posteriormente, à “fala refletida, mensagem/notícia, ciência”, designando, “de acordo com seu sentido etimológico, a ‘fala de Deus’ (sermo de Deo)”163, ou seja, a fala sobre Deus, ou o que discursamos acerca dele. Assim, “a origem da teologia”, em “termos tanto objetivos quanto temporais”, diz Böttigheimer, “se encontra na proclamação”. Tal é assim pelo fato de que ainda na “região de língua grega da Antiguidade”, diz o mesmo autor, o vocábulo “se cristalizou como designação da fala cultual e religiosa sobre Deus, o divino ou os deuses, seja na prática da fala mítica sobre os deuses e o divino, seja na poesia religiosa”. Nesse sentido, informa Böttigheimer, eram “chamados de teólogos tanto os pregadores do culto, os contadores de histórias míticas sobre os deuses como também os poetas que decantavam o divino”. Daí o porquê de “Homero, Hesíodo e Orfeu”, por exemplo, “serem chamados de teólogos”.

Diante disso, é importante saber que, em sua forma original, teologia “é, portanto, a proclamação narrativa, predicativa e evocativa de Deus”. Mais importante ainda é saber que a “essa forma pré e extracientífica da teologia competia um poder linguístico próprio, pois o mito legitimava a ordem existente como divina e possuía assim uma função integrativa para a coletividade”.164 É evidente que um saber que ameace desestabilizar tal sistema estrutural seja olhado com desconfiança, contudo é preciso compreender que, em seu sentido original, teologia “não se tratava de um ensino elaborado e refletido do divino, mas da verbalização proclamadora do divino”; em outras palavras, “não se

intentava a transposição científica de conteúdos religiosos para sistemas teóricos sistematicamente elaborados, mas a execução imediata da proclamação de Deus".165 Ainda com as reflexões de Böttigheimer, em uma palavra:

Essa é a origem objetiva de toda teologia. Pelo fato de a fé não evocar seu objeto "Deus" primeiro por meio de conceitos, mas por meio de símbolos, e pelo fato de a vida religiosa não se desdobrar primeiramente em análises e reflexões, mas no testemunho, na confissão e no rito, a proclamação de Deus precede tanto objetiva como temporalmente o ensino sistematicamente elaborado de Deus ou do divino.166

Desde que Platão denominou, pela primeira vez, "o controle racional crítico-filosófico de" teologia, a sermo de Deo, na expressão de Santo Agostinho, diz Böttigheimer, ou o "controle crítico da fala religiosa de Deus, foi reconhecido como tarefa genuína da própria teologia, fato que marcou o desenvolvimento da autocompreensão da teologia por muito tempo". Assim, a "teologia tem uma função crítico-objetiva em relação à fala religiosa de Deus".167 Aristóteles, por sua vez, "fala de um conhecimento teológico dentro da filosofia, de uma teoria de Deus filosófica". Essa, conforme suas "possibilidades epistemológicas, [...] faz afirmações sobre Deus". Para Böttigheimer, tal "esforço por um conhecimento de Deus guiado pela razão representa explicitamente um esforço epistemológico teológico [...], pois nele se indaga a primeira origem de todas as coisas, o princípio básico metafísico do mundo".168 Não obstante, é imprescindível observar que o "Deus" de que fala Aristóteles nada tem com o Deus da Bíblia, Pai de Jesus Cristo. Trata-se do deus dos filósofos, concebido por Aristóteles como "Primeiro Motor" ou "Motor Imóvel". É por isso que tal "tipo de teologia, na qual a razão reflete de forma independente e autônoma sobre aquilo que ela, com seus meios e métodos, pode afirmar sobre Deus, mais tarde passou a ser chamado de metafísica, teologia metafísica, ontológica ou filosófica". Não apenas isso, mas, com Platão e Aristóteles, a "pergunta reflexiva sobre Deus não é um privilégio ou monopólio dos filósofos; antes, encontramos esse tipo de discurso sempre que a questão de Deus é tratada de forma científico-racional, i.e., dentro de um discurso consistente e sistemático".169

Böttigheimer explica o processo definitivo de transposição da teologia dos

filósofos para os cristãos. Ele informa que, na filosofia estoica ou do estoicismo, a teologia possuía uma tríplice divisão. “No primeiro século a.C., o estoico Marcus Terentius Varro (116-27 a.C.) falou sobre a tripla divisão teológica.” A primeira delas era a Theologia mythica (narrativas dos deuses); a segunda era a Theologia civilis (o culto público aos deuses) e a terceira, chamada de Theologia naturalis ou physica (a teologia natural).170 Böttigheimer, entretanto, faz questão de ressaltar que essa tríplice divisão “foi adotada, por vezes, com ressalvas, por muitos padres e escritores da Igreja, como Tertuliano (por volta de 160-220), Agostinho, Eusébio de Cesareia (260/265-339) e outros, mesmo que o conceito de teologia tenha sido aplicado apenas de forma relutante à fala cristã de Deus”. O mesmo autor diz ainda que a definitiva “recepção [da teologia pelo cristianismo] se deu principalmente nos séculos 4 e 5”. Todavia, ele observa que, a despeito de “na Igreja Antiga, a reflexão cristã ainda [ser] chamada de vera philosophia e vera religio, a pretensão salvífica passou da filosofia para a teologia, na qual aos poucos foi se estabelecendo a distinção entre [teologia] (doutrina de Deus, teoria do íntimo ser de Deus) e [...] sacra doctrina (a doutrina da ação salvífica histórica de Deus)”.171

Fundamentado na tríplice divisão da teologia realizada por Varro, diz Böttigheimer, “Agostinho definiu a teologia como verdadeira proclamação de Deus e ligou a theologia naturalis à theologia civilis: O Deus cristão que se revela não é parte da natureza, mas da metafísica”. No intuito de esclarecer a penetração da teologia no cristianismo, o mesmo autor afirma que o “conceito de teologia adquiriu uma importância decisiva em Dionísio Areopagita (por volta de 500 d.C.), que, no contexto de sua reflexão sobre como Deus pode ser verbalizado, distinguiu entre teologia catafática (afirmativa), apofática (negativa) e mística (especulativa)”.172 Tal tríplice divisão, dessa feita por um filósofo cristão, mostra apenas que, desde o “início, a teologia cristã antiga tentou reunir a fé e o conhecimento e assim se posicionar entre o mito e o racionalismo”. Assim, com “a racionalidade e o esforço de penetrar racionalmente a fé (intellectus fidei), a apologética do cristianismo primitivo criou a base para o programa escolástico, para o qual Anselmo de Cantuária (1033-1109) cunhou as fórmulas credo ut intelligam e fides quaerens intellectum”. Dessa maneira, ainda que o “creio para compreender” preceda o exercício da “fé em busca de compreensão”, com essa fórmula iniciou-se a ideia de a “fé [buscar] o conhecimento da razão para fundamentar-se a si mesma”.173

Contudo, é preciso entender que, em “sua origem e em suas três funções básicas, ou seja, na fala religiosa de Deus, na reflexão crítica sobre a fala correta de Deus

e no esforço pelo fidei intellectus, a teologia nada tem a ver com a ciência". Em outras palavras, sem exceção alguma, "todos os tipos de teologia surgiram sem a ciência e não dependem da ciência para sua execução correta".174 Dessa forma, mesmo admitindo que "já nas Escrituras Sagradas a fé é vinculada ao conhecimento e ao entendimento", pois desde o "Antigo Testamento, Deus se dirige ao ser humano" e "age em liberdade", ao mesmo tempo que "salva, cura e concede misericórdia e conhecimento", é preciso entender que mesmo o "conhecimento implica uma relação pessoal entre sujeito e objeto (Êx 29:46; Dt 29:5; 1Rs 8:43.60; Jr 31:34 e outros)". Da mesma forma, em o "Novo Testamento, o entendimento e o conhecimento adquirem uma importância especial em forma de seu vínculo existencial com a pessoa de Jesus (Mt 13:11; Lc 24:45)".

Böttigheimer destaca, do Novo Testamento, o exemplo do "Evangelho segundo João [onde] a comunhão com Jesus se manifesta na comunhão do conhecimento". Para o autor, João deixa claro que Jesus "traz o verdadeiro e definitivo conhecimento de Deus (Jo 8:32; 14:17) porque ele conhece o Pai, 'que o enviou' (Jo 17:3)". Não somente isso, "a pessoa de Jesus provoca uma confrontação intelectual (Rm 9:1—11:36; 1Co 2:1—3:4) vinculada a uma afirmação da racionalidade daquilo que sustenta a existência cristã".175 Assim, a racionalidade envolvida no processo de entender a mensagem, ou a inteligibilidade da revelação, não pode ser confundida com o ato de crer nessa mesma revelação. Em outras palavras, "enquanto a teologia filosófica segundo Aristóteles pretendia ser uma fala de Deus puramente racional, o ponto de partida da teologia cristã é uma fé intocável". Fé esta que "não se refere ao conhecimento da razão, mas a um outro objeto que foge à razão: a autorrevelação de Deus". É justamente por causa dessa "precondição da fé [que] para Tomás [de Aquino] a cientificação total da teologia cristã não é possível", pois a "fala cristã de Deus tem como precondição a experiência bíblica da autorrevelação de Deus, que [só] pode ser apreendida livremente no interior da fé".176 Em se tratando desse "conhecimento", dessa "razão" e também dessa "fé", em uma palavra,

essa fé não é obra da razão, tampouco o objeto da fé pode ser reduzido à razão. Para que uma teologia científica seja possível sob essas condições, sua cientificidade se inicia posteriormente, no interior da fé. Por isso, para Tomás, a teologia só pode ser considerada uma ciência num sentido restrito. Ela não pode

ser concebida como pura ciência racional, mas como ciência secundária (scientia subalternata), subordinada à ciência primária (protae theologia), à "ciência de Deus e dos bem-aventurados". Da revelação divina, ela adota na fé seus princípios e axiomas, os chamados artigos da fé, a partir dos quais se extrai um conhecimento argumentativo, intersubjetivo e reproduzível por meio da razão. Portanto, a teologia cristã só pode ser concebida como scientia num sentido limitado. Mas já que a revelação pode ser alcançada pela razão, a teologia é possível como fala de Deus argumentativa no espaço interior da fé cristã, como ciência da fé.177

Aqui se encontra o problema da teologia. Como discurso acerca de Deus, válido no interior da fé, ela deve buscar suas pressuposições (mistério/revelação), fundamentos (Escrituras) e epistemologia (método em teologia) nessa mesma fé. Isso porque, uma vez que as "asserções teológicas são asserções da fé", afirma o teólogo Roger Haight, "caso se queira saber o que é uma asserção teológica, é preciso que se conheça algo acerca da natureza, da estrutura e da dinâmica da fé que constitui o fundamento mesmo da teologia".178 Tal, porém, não é o que acontece. Sem reconhecer que ela é um discurso humano — e, por isso mesmo, falível! — acerca de Deus, não ele em si mesmo, sistemas teológicos relutam em exercer autocrítica e confundem sua confissão com a própria Escritura. Por isso, apesar dessa opinião clássica de Böttigheimer, o teólogo Antonio Carlos de Melo Magalhães afirma que a "teologia não é ciência, muito menos ciência da fé; ela é tão somente discurso, fala, narrativa, sistematização de práticas, crenças, desejos, aspirações, perspectivas, textos".179 Isso significa dizer que em seu "âmbito estão as experiências e as formas como as comunidades humanas tentaram, ao construir significados e sentidos para o mundo, criar instituições, estabelecer regras e estruturas de funcionamento e crença".180 É por isso que, para Karl Barth, a "teologia é obra humana, ela não é a obra divina". E mais: a teologia "é serviço prestado à palavra", mas "ela não é a própria palavra de Deus".181

Assim, a "teologia clássica", diz Ronaldo Cavalcante, "trabalhando com a premissa de uma epistemologia do sagrado, uma teoria do conhecimento de Deus, estabeleceu os conceitos do incompreensível e do inefável como a aproximação mais adequada ao mistério divino".182 Essa via apofática da fala de Deus serviria como prevenção da hybris teológica. Entretanto, como se sabe, a teologia tomou outro caminho. Portanto, é inevitável a pergunta acerca de

como a teologia atual conseguiu o status ora desfrutado, isto é, de certeza absoluta e inquestionável de seus arrazoados. Alessandro Rocha explica que tal se deu pelo fato de a "formação do discurso teológico dogmático [dever] à filosofia grega os elementos fundamentais de sua elaboração metodológica".183 Em outras palavras, para que fosse possível a cristalização de determinados conceitos como verdades inquestionáveis seria necessário uma "fonte fidedigna" e a-histórica que fundamentasse tais proposições. O mesmo autor informa que "a fonte fidedigna que a filosofia grega elaborou para afirmar a univocidade universal foi a metafísica".184 Alessandro diz ainda que, a fim de "completar seu método de produção de caráter unívoco, a filosofia, além da metafísica, gerou a lógica, que marcaria a impossibilidade da contradição no âmago de uma proposição que se pretendesse verdadeira".185

Antes de dissertar acerca das implicações desse aporte filosófico para a teologia, aqui talvez uma breve digressão ajude. Os teólogos pentecostais James Railey e Benny Aker explicam que o "mundo pagão, no qual a Igreja nasceu, requeria que ela explicasse suas crenças em termos que todos pudessem compreender". Assim, ao passo em que era atacada, sobretudo em seus dogmas, "a Igreja polia as suas declarações de fé", ou seja, "demonstrava de forma racional e lógica o verdadeiro teor de sua crença".186 Ao agir dessa forma, porém, os primeiros teólogos (pais da igreja) lançavam mão da metafísica e da lógica, que, como se sabe, dependeram do pensamento de Parmênides, Platão e Aristóteles para se firmar como aporte intelectual definitivo do pensamento ocidental. Se inicialmente tal fusão foi necessária, tanto para manter a coesão e identidade da comunidade de fé quanto para convencer os contradizentes e defender a fé dos ataques dos críticos, posteriormente tais arrazoados, discursos, "falas" sobre Deus ou "proposições teológicas tornaram-se elas mesmas o objeto de preocupação última", ou seja, "sua adesão e preservação tendem a substituir a própria fé".187 Em outros termos, elas se transformaram em "crenças". Haight diz que, nessa perspectiva, a fé passa, então, a ser "vista como sustentáculo dessas crenças, torna-se objetificada".188 Assim, "essa fé, que agora é crença, significa assentimento a um conjunto objetivo de crenças acerca da realidade", ou seja, tal "fé objetificada pode ser sintetizada em um conjunto de proposições, porque só como tais as crenças podem desempenhar sua legítima função de elemento definitório do objeto de fé e de identidade da comunidade". O grande problema é que, apesar de ser produto de reflexão teórica, e de esta ter sido realizada dentro de uma cultura e tempo específico, tais "proposições são apresentadas como se contivessem a chancela da autoridade externa, em última instância a autoridade de Deus como mediada pela Escritura e pela Igreja".189

Na esteira desse mesmo assunto, os teólogos pentecostais James Railey e Benny Aker, dissertando acerca da autoridade190 teológica, a despeito de reconhecerem sua importância, afirmam que é preciso atentar para o fato de que tal conceito de autoridade “tende a elevar as afirmações, em forma de credos, a uma posição superior à da própria Bíblia” e, ainda que “demonstrem notável união em certos aspectos-chaves da verdade bíblica, podem divergir consideravelmente entre si nas questões de fé e prática”.191 Uma vez que as crenças que sobrevivem são justamente as do grupo majoritário, ou das maiores comunidades de fé, não é difícil concluir o que vem na sequência. Todavia, antes de tratar desse aspecto, é necessário esclarecer ainda mais a questão da produção teológica.

Retomando o raciocínio de Alessandro Rocha acerca da produção teológica e sua dependência da filosofia grega, particularmente da metafísica e da lógica, ele explica que a inevitabilidade de tal processo passa pelo fato de que o “discurso teológico resultante das experiências religiosas das primeiras gerações cristãs foi transmutad[o] em metafísica literal no processo de sistematização e de proselitismo resultante da aproximação da cultura helênica com sua filosofia”. Em outras palavras, a “univocização do discurso teológico tem sua gênese: não é de forma alguma ontológica”.192 Isso significa que tal processo tem uma origem histórica e, utilizando uma expressão popular, “não caiu do céu”. Acerca da “univocização do discurso teológico”, ou seja, da pretensa univocidade (uma ideia que “advoga a continuidade entre o discurso e a realidade”193) existente no âmbito da teologia sistemática, Aker e Benny explicam que tal se dá pelo fato de que, por “séculos a teologia sistemática no Ocidente tem sido disposta segundo um sistema coerente que reflete o idealismo racional (cf. a busca por parte dos teólogos de um centro unificante)”.194 Ocorre, entretanto, que, como explicam os mesmos autores, o “uso de um único centro, no entanto, tem limitações”, pois “não leva em conta os paradoxos que tanto prevaleciam no mundo antigo”.195 Em uma palavra, a teologia sistemática “elimina”, artificialmente, no plano do discurso, os paradoxos bíblicos e as contradições da existência com que os seres humanos se deparam no estudo e na realidade.

É justamente esse processo que foi descrito por Haight e Rocha quando falaram acerca de “fé objetificada” e “fé cognoscibilizada”, respectivamente. O primeiro explica que o problema das afirmações teológicas terem sido alçadas ao patamar da fé como crenças é que, além de tal ação ser “uma perspectiva estreita e acrítica, interna à comunidade”, os proponentes esquecem que, ao fazer isso, “essas crenças, que representam não conhecimento, e sim interpretações e expressões de fé na transcendência, passam a funcionar precisamente como

conhecimento". Pior, "as crenças afiguram-se como conhecimento objetivamente verdadeiro acerca da realidade".196 Isso se dá porque, a essa altura, a teologia não é mais unicamente o discurso acerca de Deus, ou seja, ela "não trata apenas de Deus e da esfera transcendente". Os novos desafios e a imersão do cristianismo na cultura fazem que a "interpretação teológica estend[a]-se a toda a realidade, a tudo quanto existe".197 Ocorre que, tendo sido produzido em outra época e cultura, é fato que, se algo é "conhecimento", ou seja, produto humano de descoberta, ou invenção (não no sentido de mentira, e sim de elaboração teórica), precisa ser atualizado à luz de novas descobertas, pois, pela própria "consciência histórica", diz Haight, é possível verificar que "as crenças cristãs, mesmo sob a influência de uma preocupação última e absoluta, são produções humanas, obras humanas, expressões humanas da fé".198 Para este autor, é justamente tal indistinção que gera o conflito entre fé e razão e/ou ciência e religião, pois equiparar fé (ontológica/existencial) com crença (psicológica/cognitivo) significa confundir a vontade, ou a necessidade de ingerir alimento, com o próprio alimento! Não unicamente isso, pois como esclarece Haight,

a essa altura, deve ficar claro que o fenômeno das crenças mascaradas como fé é teologicamente errôneo. O erro principia com a tendência social das crenças, dada a sua função social importante e intrinsecamente necessária, a ocupar o lugar do objeto transcendente de fé. Esse dinamismo funciona como baluarte contra a insegurança humana, e reforça uma espécie de desejo natural de apreender e dominar a realidade transcendente. O resultado é que, na mesma medida, o objeto transcendente de fé deixa de ser transcendente, rompe a dimensão passiva da fé e assume um compromisso sempre novo com as exigências sempre novas de sua causa. Todavia, para além da confusão teológica envolvida, esse processo também tem consequências desastrosas para a vida das pessoas comuns, especialmente em uma época de pluralismo radical, quando o conhecimento científico, as descobertas e as mundividências cambiantes são de grande escala. Os membros dessa comunidade só podem sentir-se confusos e ameaçados pelo crescente acervo de conhecimento genuinamente novo que os seres humanos estão forjando acerca de si mesmos e do mundo. Essas forças externas abrem uma cunha entre uma comunidade de crenças tomadas como conhecimento e o conhecimento concorrente e aparentemente contraditório do restante do mundo. [...] A distinção entre fé e crenças, portanto, é crucial. Igualmente crucial é o reconhecimento da historicidade das crenças.199

Antes de discorrer acerca da explicação de Alessandro Rocha sobre a "cognoscibilização da fé", é imprescindível lembrar-se do que foi abordado no ponto anterior, quando se tratou a respeito do desenvolvimento da doutrina, ou seja, da "historicidade das crenças", referida por Haight. E que ninguém entenda que estamos fazendo aqui uma crítica desprezível à função social desempenhada pela crença. Não se trata disso. Mesmo porque as "afirmações, crenças e doutrinas teológicas, ao expressar coletivamente o objeto de fé, funcionam como um dos vínculos sociais que articulam a comunidade e lhe conferem identidade coletiva".200 O que deve ficar claro é a questão do valor, por exemplo, da "crença específica nos termos da estrutura pessoal e da dinâmica da fé", que, nesse caso, parece ser algo secundário e derivativo. Pois, como diz Haight, o "que é primário é a adesão engajada e a lealdade ao objeto de fé e à sua causa que sempre transcende uma formulação particular". Em termos diretos, mesmo uma "descrição clara, imaginativa, reflexiva e conceitual do objeto de fé pode ser importante, mas ainda é secundária à realidade da própria fé". Nesse caso, isso significa que o "compromisso de fé pode permanecer consistente enquanto as crenças são depuradas ou até mesmo modificadas".201

Um bom exemplo para ilustrar o ponto vem do próprio pentecostalismo. Isael de Araujo, falando acerca do "escatologismo entre os crentes no século 19 e as perspectivas escatológicas pentecostais", no contexto estadunidense, diz que no "século 19, no campo da escatologia [...], predominou, entre os crentes norte-americanos, o milenarismo, originário da palavra 'mil', em referência ao milênio, ou seja, o reinado de mil anos de Cristo mencionado em Apocalipse 20.1-8".202 As comunidades que adotaram esse ponto de vista, ou crença, depois se dividiram com o desenvolvimento da doutrina que foi depurada ou modificada. Ele diz que "havia, basicamente, três concepções sobre o que o texto de Apocalipse queria dizer". São elas: "pré-milenarismo, pós-milenarismo e amilenarismo".203 Assim, explica Araujo, os "amilenistas não entendiam o milênio como um período na história", ao passo que "tanto os pós quanto os pré-milenistas eram, rigorosamente falando, milenistas no sentido de que esperavam que o milênio iria ocorrer em alguma época do futuro (ou já iniciara no passado recente)". Aqui é importante dizer que o chamado "esquema milenarista surgido durante as décadas de 1840-1850 fundamentou o adventismo, ou seja, a ênfase exacerbada à segunda vinda de Jesus à Terra, que considerava iminente, para salvar os justos e aniquilar os pecadores, do que surgiram, então", diz Isael de Araujo, "os russelitas, ou testemunhas de Jeová, e os adventistas, que se

manifestam fortemente nesse período".

Evidentemente, torna-se impossível sondar todos os meandros do assunto (aqui penso especificamente na figura de John Nelson Darby), porém é obrigatório conhecer as principais divisões e subdivisões da doutrina do "quiliasmo", crida como se ela sempre fosse o que atualmente se conhece:

O pós-milenismo, que previa que a igreja instalaria gradualmente um milênio cristão, após o qual Cristo retornaria como Rei, dominou igrejas do século 19. A visão reformada moderna e medieval tendia a ser amilenista, vendo o milênio simplesmente como um símbolo da era da igreja. O pré-milenismo, que esperava a segunda vinda de Cristo antes do estabelecimento do milênio de Apocalipse 20, veio a caracterizar a escatologia pentecostal, em contraste com o pós-milenismo. Embora as compreensões dos pentecostais sobre escatologia não fossem unicamente pentecostais, mas amplamente compartilhadas com as igrejas fundamentalistas (e muitas evangélicas), os pentecostais, contudo, eram os únicos em ver o derramamento do Espírito como o cumprimento, em si mesmo, da profecia sobre o fim dos tempos.

Os pré-milenistas, mais adiante, vieram a ser divididos em historicistas e futuristas. Os historicistas viam o cumprimento das profecias ocorrendo dentro da era histórica da igreja. Esta perspectiva foi desacreditada pelos milenistas no meado do século 19. Os pentecostais tornaram-se predominantemente futuristas, esperando o principal cumprimento das profecias bíblicas apoiando-se no futuro, e quase todos criam que esse cumprimento era iminente. Uma variante da posição futurista, conhecida como dispensacionalismo, foi desenvolvida por John Nelson Darby. Ele cria que a história podia ser dividida em sete eras ou dispensações, em cada uma das quais Deus se relacionara com a humanidade de uma maneira diferente. A era da igreja é parentética: a profecia bíblica se cala a respeito dela. A Igreja e Israel eram vistos como dois povos de Deus distintos, cada qual com um papel específico. Essa visão foi popularizada nos Estados Unidos especialmente pela Bíblia de Referência Scofield (1909) e tornou-se o pensamento que dominou o pentecostalismo norte-americano.

Os futuristas foram, posteriormente, divididos em pré-tribulacionistas e pós-tribulacionistas. A maioria dos pentecostais adotou a visão do movimento profético, prevalecente no fim do século 19, a da expectativa do rapto, ou

retirada, da igreja antes do período da tribulação. Alguns, contudo, continuaram a pensar que a igreja sobreviveria na Terra, durante a grande tribulação, até que Cristo viesse para instalar um reino terrenal. Um segmento bem menor previa o rapto no meio da grande tribulação, a visão mesotribulacionista. A doutrina do rapto pré-tribulacionista levou os pentecostais a pregarem, por um lado, uma mensagem pessimista do juízo iminente, com "guerras e rumores de guerras" como um sinal do tempo do fim, e, por outro lado, a mensagem otimista da "bem-aventurança" do rapto da igreja.204

Tais exemplos possibilitam um entendimento ainda melhor acerca da diferença entre a fé na vinda de Cristo e, consequentemente, na ressurreição, e o que significa fé como crença em determinado ponto de vista teológico ou aspecto da doutrina da esperança cristã. O mais interessante é pensar que todas elas alegam "respaldo bíblico" para sua existência. Tal observação apenas ressalta o óbvio: é impossível fazer exegese livre de premissas, isto é, o "lugar" onde se está ou a partir de onde se lê influencia a interpretação da Bíblia. Basta verificar que a maioria das interpretações milenaristas apresentadas surge no século 19, ou seja, em determinado tempo. Na verdade, como diz Haight, pensar acerca da "historicidade das crenças significa [entender] que são sempre formuladas com base em pressuposições, evidências e argumentos que eram convincentes em uma dada época".205 Aqui, contudo, é preciso observar, já se passou da Bíblia para a teologia sistemática ou, na expressão de João Batista Libanio e Afonso Murad (adotada também por Alessandro Rocha), "manualística".206 Essa teologia representa a "fé objetificada", no conceito de Haight, o qual já foi exposto, ou a "fé cognoscibilizada", no conceito de Alessandro Rocha, que será brevemente trabalhado.

Antes, porém, de passar à análise da manualística, é preciso entender que as mudanças ocorridas na doutrina da esperança cristã só foram necessárias porque tal saber faz parte da construção teórica e, portanto, pertence ao plano humano. Mais uma vez, é preciso distinguir entre fé (ontológica) e crenças (teológicas), que, em última instância, são parte do que se entende por conhecimento. É fundamental compreender que, como afirma Haight, a "fé está afeta à transcendência, ao passo que o conhecimento ocupa-se da realidade finita deste mundo". Por isso, enquanto as crenças têm a função de tentar explicar teoricamente o mistério, ou o objeto da fé, a fé proporciona as condições e a abertura para crer, ainda que o crente não tenha compreensão plena. Tal é assim

porque, conforme Haight, a “fé é assentimento ou denegação por meio de um compromisso com alguma coisa que transcende a evidência intramundana”, pois a “verificação do objeto da fé religiosa em sentido estrito só poder escatológica”. Assim, em termos simples, a “verdade da fé tornar-se-á plenamente manifesta ao final da vida por intermédio da morte”.207

Retomando o raciocínio de Alessandro Rocha acerca da manualística, ele explica que todo “discurso teológico tem um núcleo gerador de sentido, sobre o qual é possível tecer-se uma dinâmica hermenêutica”. A esse “núcleo”, diz o autor, dá-se o nome “experiência cognoscibilizada de fé”.208 Por essa mesma “experiência cognosciblizada da fé entende-se o processo em três movimentos que se põe na origem de toda a teologia: experiência de fé, mediação cultural209 [...] e discurso sistemático”.210 Como já foi dito em outras oportunidades, a “experiência de fé é o evento gerador de toda preocupação e de todo o sistema religioso em geral”. Ocorre que essa “experiência em si mesma, porém, em sua dimensão exclusivamente subjetiva, não subsiste, pois precisa comunicar-se, tornar-se compreensível e, por fim, tornar-se reproduzível”. A grande dúvida surge quando se reflete acerca do fato de que ela, “em si [é] intraduzível”; logo, “como se tornar comunicável”?

Com esse “intento, a experiência de fé encontra em seu exterior os signos necessários à sua comunicação”, ou seja, “ela” se vale de algo que lhe é estranho e exterior, ou seja, a linguagem e o aporte filosófico. Daí o porquê da “importância da mediação cultural, que irá oferecer o veículo linguístico adequado para que aquela experiência constitua um discurso sistemático”. Dessa forma, conclui Alessandro Rocha, “no centro de toda teologia, encontra-se uma experiência de fé que quer tornar-se cognoscível, ou seja, discurso sistemático”. Não obstante, tal “só será possível”, continua o autor, “numa cultura que se proponha ser mediadora desse processo”. Assim, esses “três passos são, portanto, elementos de um mesmo fato nuclear no discurso teológico”.211

Algumas observações são necessárias. A primeira delas é que, como explica Rocha, “em si, a experiência de fé não significa experiência de conhecimento, justamente porque isso demandaria a apreensão do conhecido”. Em se tratando da “experiência da fé, não se apreende um dado cognoscível; antes, se é apreendido nas teias do sagrado”.212 Haight, por sua vez, afirma que “o objeto de fé é transcendente, e não um dado do conhecimento humano” e, por isso mesmo, “deve ser dado a uma pessoa; deve ser revelado”.213 Alister McGrath, ao citar o teólogo Charles Gore, afirma que é impossível não comunicar a fé ou o

mistério após ter recebido uma revelação. Assim, Alessandro Rocha diz que a comunicação do “incomunicável”, ou “indizível”, é tanto uma necessidade quanto um desafio. Para ele, ao unirem-se as “peculiaridades da necessidade e do desafio que se apresentam à experiência de fé, é possível compreender como essa experiência indizível se vai transformando em fundamento até poder apresentar-se como discurso sistemático sobre o sagrado e suas relações com o mundo”. Por causa da necessidade e do desafio, a experiência é, como já foi dito por Alessandro Rocha, então “destinada” a tornar-se um “discurso complexo e sistematizado”. Ocorre, porém, que tal “só é possível por meio de um sistema linguístico capaz de dizer o indizível, tornando-o cognoscível a tantos quantos o ouçam”.214

Aqui cabe uma segunda observação. É nesse momento que o discurso necessita da mediação cultural, pois sem ela não faria sentido às pessoas a quem se destina. Em outras palavras, a mediação cultural “é o locus”, o lugar “da produção do conhecimento, ou seja, da cognoscibilidade”. E onde “encontra-se”, ou “situa-se”, a mediação cultural? Alessandro Rocha afirma que ela “não se encontra fora, não está em nenhum outro lugar senão no mundo ‘concreto’ da linguagem”. Assim, é “no espaço da mediação cultural, portanto, que se elabora o método de acesso à experiência de fé”; contudo, como já foi dito diversas vezes neste texto, o “discurso sistemático que se há de fazer não corresponderá à experiência de fé em toda a sua extensão”, ou seja, a linguagem nunca poderá reproduzir fielmente a verdade de Deus ou a revelação. “Antes”, diz Rocha, “apresentar-se-á dessa ou daquela forma, com base na mediação cultural utilizada no processo de elaboração”.215 Em uma palavra, é preciso entender que no transcurso da comunicação, a fim de que não apenas se faça, mas também se preserve o sentido do mistério e da revelação, a linguagem, e às vezes até mesmo o conceito teológico, precisa de atualizações. Isso se desejarmos alcançar as pessoas do tempo presente.

Alessandro Rocha afirma que é justamente em virtude dessa “complexidade [que] a preocupação com a escolha da mediação cultural correspondente a cada horizonte existencial deve ser companheira inalienável de todo o processo de produção do discurso teológico”.216 Falar às pessoas do século 21 como se estivéssemos na Idade Média é um despropósito. No entanto, a produção teológica que teve como fundamento a metafísica provoca justamente isso. Situa o discurso teológico em uma dimensão a-histórica para que, “desistoricizado”,217 ou seja, eliminado do aspecto da mediação cultural dos ouvintes, seja aceito em qualquer contexto, independentemente de fazer sentido

ou comunicar alguma coisa. Finalmente, a terceira e última observação acerca desse aspecto que, agora, refere-se ao “discurso sistemático”:

Uma vez constituído, o discurso sistemático sofre o risco da própria natureza, ou seja, de sua condição sistematizadora. Esse risco consiste em sua identificação como uma peça acabada capaz de comunicar sentido para além das fronteiras da cultura que o gerou. Ao abrigar em seu interior um sistema, esse discurso pode acabar servindo apenas de instrumento sistemático, ou seja, de seu reprodutor, iniciando assim um círculo que acaba por excluir tanto a experiência de fé originária quanto qualquer outra mediação cultural.218

Sem poder caminhar mais e sondar pormenores importantíssimos do desenvolvimento desse processo, as implicações dessa ação são as mais desumanizantes possíveis, pois as comunidades de fé atuais, ou novas, não têm o direito que as responsáveis pela sistematização do discurso “totalizante-universalizante” tiveram na sua época. Com a cristalização e a elevação à norma prescritiva, esse discurso, não a Escritura, torna-se a referência a que todos devem subscrever e, finalmente, submeter-se. Ele define o que é ou não ortodoxo. Ele faz que determinada mediação cultural, no caso a do período em que tal teologia foi produzida, e o discurso dela decorrente, encerre “em si a totalidade das respostas às questões ligadas à necessidade/desafio inerente à experiência de fé”. Ocorre que, nessa perspectiva, afirma Alessandro Rocha, “as respostas são dadas de forma apriorística e sistematizadas num manual”. Dessa forma, obtém-se, “então, a teologia sistemática manualista”. Tal “manual, que representa um discurso, tem alcance universal”, ou seja, ao “ouvinte cabe a tarefa de adequar o discurso à sua realidade, mesmo que isso constitua uma violência”. Em termos diretos, “independentemente do horizonte existencial concreto em que se encontrem os homens e mulheres cristãos, as respostas às suas questões já estão dadas”. Isso antes mesmo de as perguntas serem feitas! Evidentemente que, como diz Rocha, não entra em discussão “aqui a universalidade dos temas da fé”, pois o “que se pretende discutir é a pretensa universalidade de uma interpretação desses temas”.219

Antes de fazer a distinção entre reformados e carismático-pentecostais no que diz respeito à teologia e à interpretação bíblica, uma observação importante a

respeito da teologia manualista é que o manual que dela resulta, e que se pressupõe pronto e acabado, é um para cada segmento do cristianismo, ou seja, para cada confissão e, até mesmo, denominação. Assim, para quem acredita que "a teologia [é] um fato acabado, [e que] somente se trataria de adquirir e estudar determinado tratado teológico", diz Alberto Fernando Roldán, o "problema estaria, nesse caso, em determinar qual seria o tratado teológico definitivo e irrevisável".220 Em continuidade, o mesmo teólogo argentino afirma que, "como evangélicos, temos um postulado de fé básico e insubstituível: a Bíblia, como Palavra de Deus, é a única autoridade em matéria de fé e doutrina, de modo que toda reflexão teológica deve estar aberta à crítica por essa única Palavra de Deus". Neste ponto, repetimos aqui, algo já amplamente dito no capítulo anterior, contudo falta refletir sobre uma importante e decisiva implicação dessa verdade, que, de acordo com o mesmo autor, seria: "O que devemos fazer quando um texto bíblico ameaça o sistema teológico que adotamos?" Ele responde: "É óbvio que há duas alternativas: alterar o texto ou alterar o sistema. Cada um de nós terá de fazer sua própria opção".221

A respeito do assunto, é importante verificar a reflexão dos teólogos pentecostais James Railey e Benny Aker, que afirmam ser importante ao pentecostal "[ter] uma base e um ponto de referência realmente bíblicos e pentecostais", isto é, que faça sentido à prática, realidade e vivência da tradição carismática. Assim, eles enumeram duas questões imprescindíveis ao fazer teológico:

Primeiro: deve crer no mundo sobrenatural, especialmente em Deus, que opera de forma poderosa e revela-se na história. Os milagres, no sentido bíblico, são ocorrências comuns. Na Bíblia, "milagre" refere-se a qualquer manifestação do poder de Deus, e não necessariamente a um evento raro ou incomum. Além disso, outros poderes no mundo sobrenatural, quer angelicais (bons), quer demoníacos (maus), penetram em nosso mundo e aqui operam. O pentecostal não é materialista nem racionalista, mas reconhece a realidade da dimensão do sobrenatural.

Em segundo lugar, o ponto de referência do pentecostal deve ser a revelação que Deus fez de si mesmo. O pentecostal acredita ser a Bíblia a forma de revelação que, devidamente interpretada, afirma, confirma, orienta e dá testemunho da atividade de Deus neste mundo. Mas o conhecimento racional das Escrituras, que não é o simples fato de decorá-las, não substitui a experiência pessoal da

regeneração e o batismo no Espírito Santo, com todas as atividades de testemunhos e de edificação que o Espírito coloca diante de nós.222

A “epistemologia” da teologia carismático-pentecostal é, nesse sentido, diametralmente oposta tanto à dos simpatizantes do liberalismo teológico quanto à dos adeptos do conservadorismo reformado, pois, em se tratando da “epistemologia — modos de conhecer e perceber a realidade” —, afirmam Railey e Aker, “infelizmente os ocidentais, tanto os conservadores quanto os liberais, sustentam uma epistemologia primariamente racional, inadequada para os pentecostais”. Isso porque, dizem os mesmos autores, o “mundo da Bíblia não é aquele do racionalista, pois aquele [mundo] reconhece o sobrenatural e as experiências sobrenaturais outorgadas por Deus”.223 Como o racionalista não aceita o sobrenatural, isto é, nada que não seja explicável e possível de provar, sua teologia apresenta-se inadequada para a tradição carismático-pentecostal, pois esta crê que “Deus fala à sua igreja através dos dons do Espírito Santo a fim de corrigir, edificar e consolar”. Os autores finalizam o capítulo em que tratam dos fundamentos teológicos da tradição carismático-pentecostal nos seguintes termos:

Tendo em mente tais fatos, a teologia (e a cultura) não precisam inibir o fervor espiritual. Na realidade, não é a teologia nem a cultura que inibem a obra do Espírito Santo, mas o ponto de referência teológica e educacional. É importante, portanto, interpretar a Bíblia dentro de suas próprias condições através de um ponto de referência apropriado. Dessa forma, teremos uma teologia corroborada pela experiência. Teologia esta que, mediante a fé e a obediência, passa a ser uma “realidade da experiência”224 baseada na Bíblia, com eficácia na vida diária, ao invés de uma teologia que não passa de mero motivo de discussão.225

O que os autores estão dizendo é que a referência dos reformados não serve à tradição carismático-pentecostal. Por quê? Como já foi dito no primeiro capítulo, de acordo com o teólogo luterano Lothar Carlos Hoch, o “protestantismo histórico tem uma concepção de fé fortemente marcada por elementos racionais e cognitivos”. Portanto, “tudo o que diz respeito à mística, à meditação e à

experiência lhe parece sobremodo suspeito". Daí o porquê da capacidade dos reformados em relacionar-se "de forma razoável", diz o mesmo autor, "com o mundo exterior, com a realidade [...], com as estruturas sociais, com as instituições e com a cultura". Entretanto, ele admite uma pobreza por parte dos irmãos reformados em relacionar-se com "a realidade interior, com sentimentos e emoções, com as ansiedades mais profundas que se localizam em instâncias subcutâneas e que escapam do intelecto e da razão".226 Tendo em vista a correção dessa postura, Hoch, então, diz:

A tradição da Igreja está repleta de momentos históricos que privilegiam o elemento místico e a experiência mais profunda da fé, tanto em nível individual como comunitário, e que envolvem a totalidade dos sentidos humanos. Cabe resgatar algo dessa riqueza espiritual. Muitos dos fiéis que ainda frequentam a igreja não desejam encontrar no culto a mesmice do mundo cotidiano. Eles buscam a alteridade do encontro e da experiência com Deus. No afã de acertar o passo com o mundo, a Igreja negligenciou o cultivo da esfera mais profunda ligada à verticalidade da fé. Ora, a prática cristã e a espiritualidade que a sustenta correm o perigo da superficialidade na mesma proporção em que permanecem na esfera da horizontalidade.227

"Cabe à Teologia Prática alertar para a necessidade de recuperar para os dias de hoje o equilíbrio entre a dimensão vertical-subjetiva e a dimensão horizontal-racional do fazer teológico", isto é, diz Hoch, "entre a fé que pensa e age e a fé que experimenta o que crê".228 Isso porque, para o mesmo autor, a "fé não tem apenas uma lógica; ela tem também uma mística".229 Se esse aspecto falta ao reformado, é preciso admitir, por outro lado, que a visão carismático-pentecostal de mundo, muitas vezes, é sumamente maniqueísta e dualista, pois, conforme Russel Slittler, os "cristãos de tradições arminianas, que ressaltam a liberdade humana, parecem inclinar-se às obscuras visões do mundo como algo a evitar, um reino do qual se separar". Ele diz que essas ideias "vagas foram teologizadas especialmente nos setores metodista, holiness e pentecostal da igreja".230 Há muitos anos, quando deparamos pela primeira vez com essa informação, não nos revoltamos com o autor, mas reconhecemos sua pertinência e, então, passamos a disseminar que é preciso transformar a realidade por meio do trabalho honesto e profissional, com a produção de cultura erudita e popular e atuação no campo

político e científico. Todavia, é preciso notar que isso só se deu porque o "pentecostal", conforme acusam os reformados, "não têm teologia".

Antes de entender o que significava essa acusação de que "o pentecostalismo era um movimento à procura de uma teologia", muitas vezes sentimo-nos angustiados e ofendidos. Hoje, conhecendo a precariedade da razão, e ao saber que a produção teológica reformada deve a maior parte de seus arrazoados ao racionalismo do século 17, sentimo-nos muito confortáveis. Alguém poderia perguntar: "Mas em se admitir o caráter provisório da teologia não corremos o risco de perder a fé?" Bem, para quem substitui o encontro com Jesus Cristo e a aceitação de seu evangelho por abraçar um credo de uma das inúmeras expressões do cristianismo, de fato, há um problema seriíssimo em curso. No entanto, ao carismático-pentecostal, cujos elementos fundantes de sua teologia são as Escrituras e a experiência com o Espírito, cuja realidade é garantida pela própria leitura bíblica, não há problema algum, pois ele não está preocupado em conceituar Deus, e sim em servi-lo e senti-lo! Evidentemente que, como disserta Alessandro Rocha, a consciência de que "novas experiências, mediadas por novos signos e símbolos, devem produzir um novo discurso sistemático" precisa ser acompanhada da responsabilidade de que tal "processo, porém, não se deve dar à revelia da experiência fundadora da fé".231

Se houvesse respeito mútuo e amor cristão entre as diversas expressões do cristianismo, seria possível aprendermos uns com os outros, pois haveria enriquecimento mútuo com a troca de experiências em nossas múltiplas comunidades de fé. Um exemplo ilustra o ponto. Há alguns anos, examinamos a obra Teologia do Espírito Santo, do teólogo protestante Frederick Dale Bruner. Lançada originariamente em 1970, a obra chegou ao Brasil pela primeira vez em 1983 (tendo sua segunda edição brasileira em 1986) pela Editora Vida Nova. Após vinte e seis anos, em 2012, a Editora Cultura Cristã relançou-a com tradução do hebraísta pentecostal Gordon Chown. Trata-se de um trabalho exegético e teológico-sistemático que, em 432 páginas, passa em revista a doutrina pentecostal — sobretudo a de matrizes estadunidense e escandinava —, propondo uma confrontação da experiência pentecostal em relação ao que ele chama de "testemunho do Novo Testamento". Interessamo-nos pela obra ao ler a parte que a editora disponibiliza em sua página virtual. De forma responsável, o autor diz que procurou entender o "movimento pentecostal e sua experiência do Espírito". Para isso, ele não se contentou em pesquisar a literatura sobre o assunto, mas lançou-se a campo e frequentou reuniões pentecostais, fazendo a si mesmo a pergunta: "Devo ter a experiência pentecostal?".232 Diante de tantos

estudos de cunho sociológico acerca do movimento pentecostal, o mérito maior dessa obra está no fato de ser uma análise teológica e exegética da forma de o pentecostalismo ler e interpretar as Escrituras, principalmente no que diz respeito à experiência pentecostal ou à chamada “doutrina da evidência”.

Apesar das várias críticas pertinentes feitas por Frederick Dale Bruner acerca dos equívocos teológicos dos pentecostais do início do século 20 acerca do batismo no Espírito Santo e de o teólogo pentecostal Anthony Palma233 ter respondido aos principais desses equívocos considerando-os devidamente (a diferença entre separabilidade teológica e subsequência temporal, por exemplo), soa como algo extremamente arrogante a assertiva de Bruner, já mencionada na nota 13 deste capítulo, quando diz que o “pentecostalismo quer ser levado a sério como movimento cristão. Está na hora de avaliá-lo”.234 Como assim, “avaliá-lo”? Uma vez que a fundamentação teológica reformada é bíblico-racionalista, e a nossa é bíblico-experiencial, torna-se impossível compatibilizá-las teoricamente. Conquanto essa seja uma “tentação” à tradição carismático-pentecostal, ou seja, reduzir as experiências de fé a proposições, no intuito de ser aceita como parte do movimento evangélico, é interessante entender que a redução das “experiências a proposições tem dois efeitos contrários”, diz Florencio Galindo: “de um lado, dá segurança subjetiva, mas, de outro, lança as bases para uma atitude autoritária”.235 Além disso, em uma palavra:

De fato, a religião é por essência “a experiência humana do encontro com o sagrado, e a atuação do homem em consonância com o impacto produzido por esse encontro”. Ou seja, a fé tem por base e ponto de partida a experiência subjetiva com o divino, e em geral é impossível fazer com que outros vivam uma experiência vital alheia. Claro, pode-se comunicá-la, dar testemunho dela, porém sabendo-se que entre a linguagem desse testemunho e a experiência em si há pelo menos tanta diferença como entre apreciar uma ópera no teatro e lê-la num livro. A descrição, por perfeita que seja, não será mais que uma pálida mediação indireta, nunca igual à experiência vivida. Isso vale com mais razão para a experiência da fé: ela não pode ser expressa imediatamente; não pode cristalizar-se numa linguagem absoluta. Todas as formas de linguagem com que se queira comunicá-la serão sempre inadequadas.236

Apesar da obviedade desse aspecto, é exatamente isso que a teologia sistemática manualista fez e faz: institui uma inquestionabilidade teológica, que chama erradamente de “autoridade bíblica”, e rotula como heresia todo o pensamento que não se coaduna ao dela. Tal constrangimento, assim como na Idade Média, garante a manutenção “teológico-doutrinária-denominacional”, mas aniquila a experiência de fé e, na mesma proporção, estrangula a comunicação externa, fazendo que o discurso teológico perca todo o sentido para os que vivem em outro tempo. Conquanto não duvidemos das motivações ingênuas e boas por parte dos que lutam pela manutenção ideológica dessa posição, é preciso admitir quanto ela atenta contra um dos grandes princípios reformistas. Como afirma Ricardo Quadros Gouvêa, atualmente os “evangélicos já não podem mais dizer, como os reformadores, sola Scriptura, somente a Escritura, pois a Bíblia é lida somente através de óculos doutrinários que não permitem que ela fale por si mesma”.237

Fazemos menção aqui, uma vez mais, do que se passou no século 19 com o evangelista norte-americano Charles Finney, que denunciava exatamente essa situação nos círculos protestantes (dos quais fazia parte), e já dizia que toda “tentativa não inspirada de esboçar para a Igreja um padrão de opinião que possa ser considerado uma exposição inquestionável da Palavra de Deus não só é ímpia em si, como também uma admissão tácita do dogma fundamental do papado”. Nesse caso, como explica Finney,

a Assembleia de Clérigos fez mais que admitir a necessidade de um papa para fazer leis das opiniões humanas; ela admitiu criar uma lei imortal ou, antes, embalsamar o credo que tinha e preservá-lo como o papa de todas as gerações; ou é mais justo dizer que os que adotaram aquela confissão de fé e catecismo como padrão autorizado de doutrina adotaram de maneira absurda o mais detestável princípio do papado, elevando a confissão e o catecismo deles ao trono papal e ao lugar do Espírito Santo. Que o instrumento forjado por tal assembleia seja reconhecido no século 19 como o padrão da Igreja, ou de um ramo inteligente dela, não só é surpreendente, como, devo dizer, por demais ridículo. É absurdo na teologia como seria em qualquer outro ramo da ciência, e tão prejudicial e entorpecente quanto absurdo e ridículo. É melhor ter um papa vivo que um morto. Se precisarmos de um expositor autorizado da palavra de Deus, que tenhamos um vivo, para não excluir a esperança de progresso. “Melhor é o cão vivo do que o leão morto” (Ec 9:4); assim, um papa vivo é

melhor que uma confissão de fé morta e estereotipada, que obrigue todos os homens a subscrever seus dogmas inalteráveis e sua terminologia invariável.238

O questionamento de Finney se dava pelo fato de que, uma vez definida a ortodoxia como a "subscrição doutrinária a códigos de doutrina escritos no século 17" que, diz Gouvêa, foram "escritos a partir de um inevitável condicionamento sociocultural, político e econômico",239 cristalizou-se um processo de desistoricização, isto é, anulou-se a atualização da mediação cultural, tornando aquela mediação cultural específica do século 17 como definitiva. Isso é absolutizar uma forma de interpretação. É atribuir às pessoas de um tempo um valor que elas mesmas, à luz da Bíblia, não se dariam. É acreditar que exista uma interpretação bíblica e uma elaboração teológica infalíveis. Isso não significa que não haja necessidade de cada tradição ter seu conjunto de doutrinas, contudo é importante lembrarmo-nos aqui do que disse o teólogo pentecostal Gary McGee, ao informar sobre a "Declaração das Verdades Fundamentais" das Assembleias de Deus norte-americanas, cuja primeira versão foi lançada em 1916, que ela "não pretende ser um credo para a Igreja, nem uma base para a comunhão entre os cristãos, mas somente uma base de união para o ministério".

Mesmo tendo elaborado esse documento para garantir coesão doutrinária intramuros, os editores fizeram questão de ressaltar que a "fraseologia empregada numa declaração como esta não é inspirada, nem reivindica tal", pois a ideia não era gerar um documento que contivesse "toda a verdade bíblica", mas atender às necessidades denominacionais "no tocante às doutrinas fundamentais".240 Em uma palavra:

A Declaração das Verdades Fundamentais, portanto, serve como arcabouço doutrinário para o crescimento da vida e do ministério cristãos. Não pretendia, originalmente, ser um esboço para uma teologia sistemática coesiva. Haja vista que a seção intitulada "A Queda do Homem" menciona, naturalmente, que toda a raça humana caiu no pecado. Ao mesmo tempo, porém, permite ao leitor certa liberdade para determinar o significado do pecado original e a forma da sua transmissão de geração em geração.241

Neste ponto, vemos no exposto anteriormente uma dinâmica análoga à da tradição católica romana, mencionada no capítulo anterior por John O'Donnell, que diz que a tarefa dos teólogos sistemáticos "não é definir as verdades da fé", pois "sua teologia não é aquela pela qual a própria igreja assume a responsabilidade", não obstante "sua tarefa é de vital importância na busca de compreender o significado da fé tal como foi proclamada".242 Assim, enquanto os teólogos oficiais das denominações elaboram os documentos autorizados, os teólogos sistemáticos dessas mesmas denominações, respeitando-se as Sagradas Escrituras e em consonância com os documentos, devem ter liberdade para desdobrar as doutrinas e traduzi-las para a linguagem de determinada comunidade de fé, visando suprir as necessidades da igreja local e comunicar-se com a sociedade maior em que a denominação está inserida. Tal exercício deve ser feito em amor e temor. No caso dos teólogos da tradição carismático-pentecostal, devem realizar esse trabalho orientados por outro locus, e também mediação cultural, consoante ao que já foi exposto no capítulo primeiro, pois o racionalismo, conforme demonstrado, não nos serve. Nenhum teólogo responsável ignora a verdade de que a "destruição das tradições é, sem dúvida nenhuma, um ato de barbárie", diz Tomáš Halík, contudo ninguém pode fechar os olhos para o fato de que "a guarda sensível da tradição requer" igualmente "uma interpretação conscienciosa, porque a tradição em si é uma corrente viva de contínuas reinterpretações do legado que lhe foi confiado".243 A fidelidade à tradição só pode ser mantida tendo-se em vista o reconhecimento da potência do que dela precisa ser preservado. Nesse sentido, a mensagem tem precedência sobre a linguagem, assim como o mistério da fé — atemporal e sempre atual — tem sobre o que se disse dele em determinada época. Assim, devemos entender que

a tradição é o movimento histórico de tentativas ininterruptas de chegar a uma compreensão mais profunda desse legado e de o tornar compreensível em determinada fase de um contexto cultural e histórico em constante mutação. Se nos limitamos a repetir mecanicamente formas herdadas, mutilamos o seu conteúdo; isso não beneficia a tradição; antes, faz-nos afastar da tradição, desviando-nos da corrente do rio em direção a uma pequena ilha remota. (Os "tradicionalistas" dentre os cristãos conservadores ficam surpreendidos quando lhes demonstramos como é relativamente moderna e extremamente limitada a

forma de cristianismo que eles desejam conservar, e que imensa riqueza intelectual e espiritual reside nas tradições mais antigas da Igreja; basta recordar os Padres do Deserto, a Patrística grega, a teologia negativa [apofática] de Dionísio, o Areopagita, os místicos medievais etc.)244

Gordon Fee, importante biblista carismático, falando das teologias conservadoras que ostentam o cessacionismo, denuncia a hybris do racionalismo iluminista dizendo que “muitos evangélicos que se mostraram indignados com o racionalismo de Bultmann, que com tanta indiferença rejeitava as afirmações de Paulo acerca das obras do Espírito, adotaram o mesmo racionalismo para explicar a ausência de tais fenômenos em seus círculos: limitando assim essa classe de atividade do Espírito à era dos apóstolos”.245 Essa incoerência é uma realidade para os postulados doutrinários evangélicos e protestantes, tanto em sua parte liberal quanto conservadora, pois ambas dependem do racionalismo para fazer valer sua crítica ou apologética. Nesse particular, é extremamente oportuna a observação de Antonio Magalhães, ao afirmar que as questões fundamentais da fé na práxis carismático-pentecostal “não podem ser entendidas somente sob a perspectiva da teologia como formulação racionalizante e um tipo de sistematização que vigorou no pensamento teológico ocidental”.246

Como vimos anteriormente na reflexão de Tomáš Halík, e lembrando-se de Alister McGrath e da própria postura dos reformadores, há mais que isso e está situado em um período anterior ao que presenciamos. Isso, sim, precisa ser resgatado. Então, como defende Antonio Magalhães, “dizer, por exemplo, que o pentecostalismo não tem teologia significa supor que só há uma forma de fomento de pensamento teológico, baseado numa compreensão de teologia ‘como formulação conceptual e sistemática da doutrina’”, e tal postura “exige um alto grau de institucionalização, expresso pela existência de teólogos adequadamente capacitados e de centros acadêmicos que facilitem o desenvolvimento teológico”. Todavia, pensar dessa maneira, isto é, ostentar tal “contraposição [...] entre teologia considerada normativa e a experiência religiosa das pessoas, aponta para a forte suspeita de que muitas vezes podemos estar apenas reproduzindo o conflito entre o chamado laicato e a instituição eclesiástica e, por vezes, acadêmica, preocupada em defender seus mecanismos e interesses”.247 Em outras palavras, significa reinstituir uma dicotomia maléfica que a Reforma dissipou.

Finalizando esse ponto, o carismático-pentecostal não pode cair na armadilha de querer justificar para quem não crê nas mesmas coisas que ele o porquê de crer no que a tradição acredita (esse aspecto será desenvolvido no próximo ponto). Basta apenas não se deixar manipular e dominar por aqueles que, dizendo-se guardiães da "autoridade bíblica", julgam-se melhores que as demais pessoas. Assim, a despeito de entender os nobres motivos do falecido teólogo pentecostal William Menzies, ao destacar que uma "parte significativa do Movimento Pentecostal, exibido por grupos como as Assembleias de Deus, e outros, partem mais de uma tradição reformada do que da tradição wesleyana",248 entendemos ser necessário repensar essa fundamentação, pois, ao que parece, inclusive pela leitura do próprio artigo, há uma mistura muito grande de correntes de pensamentos teológicos na base do fundamentalismo e até mesmo da ortodoxia (ambos reformados), evidenciando que eles, assim como as demais expressões da religião cristã, não são essencialmente bíblicos como se pretendem. Logo, se a tradição carismático-pentecostal não buscar fundamentos mais consistentes, sobretudo bíblicos, será eternamente acusada de não ser uma expressão legítima da fé cristã ou, então, se submeter-se a ser aceita, que fique claro, será cooptada e incorporada definitivamente aos círculos dos representantes da "reta doutrina", mas antes terá de abrir mão de uma de suas maiores características: a experiência com o Espírito Santo, tal como biblicamente a vivenciamos.

De nossa parte, aceitamos de bom coração a acusação de que não temos uma teologia (estática e que nos engessa e aprisiona) e encontramo-nos abertos para construí-la na experiência vivencial de nossas comunidades de fé. Ao passo que os que têm uma teologia por causa de ter-se definido que os dons do Espírito Santo e também a experiência com o mesmo Espírito ficou restrita aos dias da igreja do primeiro século, negam-se a repensá-la diante da realidade da glossolalia e dos demais fenômenos "carismáticos". Em relação a esses, só nos resta lamentar, não condená-los. Contudo, que os irmãos reformados não se iludam, se há uma simbiose em curso, ou seja, se realmente for verdade que existe uma tentativa de "reformar" a tradição carismático-pentecostal, por outro lado, já está ocorrendo, e há muito mais tempo, uma renovação das igrejas reformadas.

O resultado da educação cristã: a teologia como teorização que instrui a prática cristã

O exemplo referido anteriormente das escolas de interpretação escatológica resume muito bem esse ponto. A visão do destino do mundo e da humanidade influi diretamente nas ações que se empreendem aqui e agora. É exatamente a esse respeito que passamos a meditar após a leitura, também mencionada anteriormente, do que disse Russel Slittler na introdução da obra Panorama do pensamento cristão. Um dos graves defeitos das visões escatológicas milenaristas, particularmente da visão pré-milenarista, é justamente a não preocupação com tudo que diz respeito à transformação da realidade. “Se Jesus irá voltar e, então, destruirá tudo, para que me preocupar?” — era a mentalidade dominante do final do século 19 até meados do século 20 nos Estados Unidos e que, no Brasil, perdurou até aproximadamente o início da década de 1980. Tudo indica, porém, que algo vem mudando esse pensamento, pois algumas variações a respeito da doutrina do arrebatamento entre o pentecostalismo estadunidense, mesmo levantando questões controversas (o que é absolutamente normal no âmbito da teologia), diz Gary McGee, “demonstra que os pentecostais estão preocupados em descobrir suas responsabilidades como cristãos na sociedade”.249

Tal deve ser assim, pois, se no século 1 os cristãos enfrentaram questões profundas que exigiam respostas extremamente elaboradas (o desenvolvimento da cristologia e a imprescindível distinção do cristianismo em relação ao judaísmo, como anteriormente foi dito, são exemplos emblemáticos desse exercício racional), nada menos que isso se exige no atual período histórico. A importância óbvia de tal reconhecimento encontra-se em duas razões apresentadas por McGee: “[1] A demora na volta do Senhor e [2] o contexto cultural em mudança oferecem cada vez mais desafios à fé, e por isso as questões teológicas merecem, cada vez mais, atenção e respostas convincentes”.250 Justamente por isso, a tarefa teológica, ou teologização, é um exercício permanente e sempre a caminho. Daí o perigo de cristalizar determinado tratado teológico sistemático como absoluto e irrevisável, pois os dados, inclusive bíblicos, em termos de tradução, versão bíblica e,

consequentemente, interpretação do texto, mudam a percepção e precisam ser atualizados.251 Algo absolutamente normal em se tratando de trabalho e produção intelectuais.

A esse respeito, pode alguém pensar que a assunção dos desafios hodiernos quanto a pontos teológicos ou de crença que os colocam em xeque revelam, na verdade, que houve erro, ou engano, até mesmo deliberado por parte dos que elaboraram o pensamento teológico no passado. Entretanto, essa impressão é, às vezes, decorrente de uma postura enrijecida e pedante por parte da própria teologia. A fim de resolver essa problemática, basta apenas admitir o óbvio, qual seja, o que já foi exaustivamente falado acerca do desenvolvimento histórico de determinado ponto doutrinário ou mesmo doutrina. Em outros termos, é preciso interpretá-lo historicamente, visando, diz Juan Luis Segundo, "viajar da letra morta da mensagem à significação viva hoje daquilo que com ele se pretendeu transmitir ontem".252 Em continuidade, o mesmo autor diz que é preciso compreender a necessidade de um "importante trabalho de interpretação (= hermenêutica) histórica". Assim, continua, "ter-se-ia que reconhecer qual era o problema que se debatia, ou a crise que se sofria, quando tal mensagem foi elaborada como resposta".253

Em outras palavras, o "teólogo deve perguntar-se, por exemplo, o que significava tal palavra ou tal frase na época determinada em que foi pronunciada para enunciar [uma doutrina]". Isso porque "as palavras, como as afirmações, têm sua história, e seu conteúdo varia muitas vezes, de um lugar cultural a outro, ou de uma época às seguintes".254 Assim, à acusação de que antes tal ponto era "verdade", mas agora é um "erro", Juan Segundo afirma que o "caminho que a teologia pode (e provavelmente deve) tomar para desatar esse nó começa [...] 'situando' cada definição no seu próprio contexto".255 Isso significa saber explicar ao não especializado que, geralmente, "a mudança de contexto prova, não que o [arrazoado teológico] anterior fosse falso, mas que estava sendo insuficiente". Admite-se, por exemplo, que "um (pelo menos) dos conceitos-chave da primeira fórmula era mais complexo ou ambíguo do que parecia à primeira vista", diz o mesmo autor, e completa, informando que quando então "se compreendeu isso, foi necessário modificar a fórmula para preservar e fazer crescer sua verdade".256 Isso acontece pelo simples fato de que, como já foi dito várias vezes, a teologia não é absoluta e a própria linguagem prescreve, tornando-se obsoleta para comunicar determinada verdade. É por isso que, nesse aspecto, e apenas nesse particular, a fim de assegurar a qualidade no exercício da tarefa teológica, é necessário a existência de teólogos profissionais. Sobre esse

assunto, Stanley Grenz e Roger Olson apontam duas questões cruciais:

Primeira: a teologia é inevitável ao cristão que pensa, e a diferença entre teólogos profissionais ou não é apenas de posição, não de qualidade. Segunda: profissionais ou não, os teólogos (todos os cristãos que pensam, independentemente da denominação) precisam uns dos outros. Teólogos profissionais existem para servir à comunidade de fé, não para ditar-lhes as crenças para dominá-la intelectualmente. Os teólogos leigos precisam dos profissionais, pois estes fornecem àqueles as ferramentas para o estudo da Bíblia, a perspectiva histórica e a articulação sistemática, meios que lhes permitem aprimorar a prática da teologia.257

Tal deve ser assim, pois o "cristianismo enraizado na história assevera uma revelação dada de uma vez por todas"; entretanto, tal "revelação ainda tem que ser explicada",258 ou seja, precisa continuar nutrindo cada geração, de forma que cada uma tenha o direito de entender o processo de autorrevelação do Eterno Deus para aplicar à sua vida em seu próprio tempo. É imprescindível, porém, não perder de vista a verdade de que o simples ato de "ler a Bíblia" anualmente não significa, de fato, conhecê-la e/ou saber interpretá-la, e isso não por má vontade ou coisa parecida, mas até por ingenuidade e desconhecimento dos instrumentos eficazes à ciência da interpretação. Nesse aspecto Grenz e Olson são perspicazes ao dizerem que nem "Deus nem sua Palavra podem estar errados, mas com certeza pode haver equívocos de nossa parte na interpretação e aplicação das Escrituras".259 É por isso que, nos termos de Karl Barth, à "medida que cada cristão é responsável frente à pergunta pela verdade, ele é chamado a ser teólogo".260

É preciso entender a responsabilidade que envolve pregar, testemunhar e ensinar. Pois o "testemunho cristão que não ressurgir diariamente do fogo da pergunta pela verdade", diz o teólogo suíço, "em nenhum caso, em nenhum tempo, na boca de nenhuma pessoa poderá ser um testemunho fidedigno e vivo, porque este deverá ser substancial e, portanto, responsável". Em termos diretos, precisa estar claro que a "teologia não é uma empresa que qualquer pessoa que participe do ministerium Verbi Divini [ministério da Palavra de Deus] pudesse delegar sossegadamente a quaisquer outros — como se fosse um hobby de algumas

pessoas especialmente interessadas e capacitadas".261 É por isso que Barth defendia a ideia de que uma "comunidade despertada, consciente de sua tarefa no mundo (e isso toca, em maior escala, aos que dentre os seus membros receberam uma tarefa específica) será necessariamente uma comunidade interessada em teologia".262 Ele prossegue:

É necessário, no entanto, que na comunidade (em analogia a outras funções nela existentes) haja uma atividade específica, em parte exercida por delegação, uma atividade também profissional, voltada para o exame de toda a atuação da comunidade à luz da pergunta pela verdade — que haja, por conseguinte, ciência, pesquisa e magistério teológicos. A teologia, neste seu aspecto que nos interessa primordialmente aqui, está relacionada, mutatis mutandis, com a comunidade e a fé desta, assim como a jurisprudência se acha relacionada com o Estado e seu direito. Sua pesquisa e seu magistério, portanto, não representam um fim em si mesmos. São, antes, uma função da comunidade e, em especial, aos membros que nela são responsáveis pela pregação, pela doutrina e pela poimênica, no sentido de incentivá-los constantemente a confrontar-se com a pergunta pela relação adequada de seu falar humano com a palavra de Deus, que é sua fonte, seu objeto e seu conteúdo. Deverá iniciá-los no manuseio correto dessa questão, da pergunta pela verdade, deverá, com seu exemplo, ensinar-lhes a compreensão, o raciocínio e a linguagem adequados, deverá acostumá-los com o fato de que neste campo nada é evidente, que nesta questão se faz necessário orar assim como se faz necessário trabalhar e deverá indicar-lhes as diretrizes que esse seu serviço requer. A teologia falharia se optasse por ocupar-se, instalada em alturas sublimes, com Deus, o mundo, o ser humano e com outros assuntos historicamente interessantes, se não quisesse ser teologia para a comunidade no sentido indicado, comparável ao volante (regulador, a peça "inquieta") do relógio, se não quisesse lembrá-la, e aos seus membros especialmente responsáveis, da seriedade de sua situação e de sua tarefa, para ajudar-lhe, assim, a encontrar liberdade e alegria em seu serviço.263

O que segue desse raciocínio é que a prova que atesta o compromisso do "teólogo profissional" com Deus, com o evangelho, com Jesus Cristo — e seu corpo, a igreja — e o Espírito Santo está justamente no fato de ele preparar a comunidade de fé, fornecendo-lhe as ferramentas de compreensão das

Escrituras, a fim de capacitá-la a não depender dele! A comunidade de fé, por seu turno, não pode arvorar-se em, dominando as técnicas, fazer as coisas “do seu jeito”, pois em última instância, diz Barth, a “escritura rege a igreja”, ou seja, “não é a igreja que deve reger sobre a escritura”. Isso porque, “em termos globais sua origem e seu sentido estão em dar testemunho da revelação de Deus, motivo por que ela como um todo é denominada, com muita razão, de escritura sagrada, cânone da igreja no qual ela sempre de novo é medida e o qual ela sempre deverá estudar com humildade e interpretar com humildade”. A seriedade da tese do teólogo suíço fica ainda mais perceptível quando ele diz que “fidelidade para com Deus significa simples e concretamente: fidelidade para com aquele livro”. Na perspectiva de Barth, a comunidade de fé não existe para si, e, assim sendo, na fidelidade à Bíblia “está enraizada aquela fidelidade para com o mundo que faz da igreja um local de sobriedade e bem por isso um local tão genuinamente mundano”, isto é, frequentado por pessoas reais, seres humanos necessitados. A “radicalidade” barthiana é tal, a ponto de ele afirmar que a “questão de como a igreja poderá existir na qualidade de igreja dependerá simples e concretamente de ela confiar nesse livro e concomitantemente prestar obediência a ele”. Acerca dessa confiança e também obediência, Barth diz que nelas “está aquilo que [ele chama] de método do Espírito Santo e da fé”.264

O que o teólogo suíço pretende é unicamente resguardar a igreja da tentação de “dominar”. Como ele cria, ao identificar-se com Cristo, que não pensou em si, e sim nos outros, que não veio para ser servido, mas para servir, a “própria simpatia e solidariedade [da igreja] com o mundo serão de suficiente sinceridade para impedi-la nesse intento”. Ao mesmo tempo, ele acreditava igualmente que a igreja seria consciente de “que a dominação religiosa, uma dominação sobre as consciências, em escala maior ou menor, por meios exteriores ou espirituais em nome de Deus, é a mais terrível forma de dominação humana, por excelência merecedora de maldição”.265 Para o teólogo de Basileia, o “sinal a ser colocado pela igreja, ou melhor, o sinal sob o qual a igreja originalmente está colocada, se chama serviço, e não dominação”.266 Diferentemente do que se pensa, para Barth, a teologia tem um papel relevante nesse processo de manter a comunidade de fé fiel à sua vocação:

A engenhosidade que está ordenada à teologia, que ela deve exercer e, portanto, também pode exercer é o serviço que ela deve prestar à igreja e, dentro da igreja, ao Senhor da igreja. Teologia é uma determinada função dentro da liturgia

eclesiástica, isto é, dentro daquela proclamação adoradora ou adoração proclamadora na qual a igreja presta ouvidos a Deus. Teologia, portanto, não existe no espaço vazio, nem em qualquer espaço arbitrariamente escolhido, mas sim no espaço entre batismo e ceia, entre a escritura sagrada e sua interpretação e proclamação. Como todas as outras funções da igreja, teologia está voltada para o fato de Deus ter falado e de a pessoa humana poder ouvir. Teologia é um ato especial da humildade devido pela pessoa humana por causa desse fato. Nisto é que consiste este ato especial da humildade: Na teologia a igreja procura prestar contas a si mesma, sempre de novo e de forma crítica, sobre o que representa e necessariamente significa perante Deus e perante os homens: ser igreja. Afinal a igreja existe como uma reunião de pessoas, de pessoas falíveis, pecadoras e suscetíveis de engano. Nada é menos natural do que isto: Que ela sempre de novo se torne igreja e seja igreja. Ela existe sob o juízo de Deus. Bem por isso não pode ser diferente senão que ela também tenha que julgar-se a si mesma, não segundo seu próprio parecer, mas segundo o critério que é idêntico com o fundamento de sua existência, ou seja, segundo a revelação de Deus, portanto concretamente segundo a escritura sagrada. Justamente isto: O autoexame da igreja sempre de novo necessário e ordenado, segundo o critério da palavra de Deus, esta é a função específica da teologia dentro da igreja.267

É de fato surpreendente a imprescindível contribuição barthiana ao desenvolvimento do pensamento cristão, sobretudo pelo fato de ele ter resgatado a centralidade e o valor das Escrituras no exercício teológico. Em uma época como a nossa, é natural que as pessoas que desconhecem a história da teologia estranhem o fato de se atribuir a Karl Barth uma importante contribuição à formação do pensamento cristão, “simplesmente” porque ele resgatou a ideia de a teologia ser “centrada em Deus baseada na revelação divina da Palavra de Deus em Cristo, Escritura e pregação”.268 Parece ser algo extremamente óbvio para merecer destaque. Entretanto, quando se lê sobre “a teologia da morte de Deus” que, em 1960, parecia querer levar todo o arcabouço teológico à bancarrota, torna-se desnecessário reafirmar o grande feito de Barth. Mais do que ninguém, o teólogo suíço era consciente de que a teologia não pode determinar a verdade, nem mesmo escolher qual verdade deve valer na igreja. Ele também estava cônscio de que a teologia não poderia se portar como uma ciência histórica em busca da verdade como se ela estivesse plenamente habilitada para tal.

Para Barth, teologia “não é gnosticismo”, nem deve se colocar “na posição de Deus”; antes, ela deve, modestamente, ouvir a “revelação de Deus e [entender] sua relação com a razão humana como um encontro, um diálogo no qual a primeira deve falar, a segunda ouvir, a graça deve dar e a natureza ouvir, Deus deve reger e a pessoa humana obedecer”. O teólogo de Basileia dizia claramente que a “teologia não é conciliação da pessoa humana com Deus” e, para surpresa de muitos, afirmava também que isto “nem mesmo a igreja é, tampouco seus sacramentos, sua pregação e nem mesmo suas obras de caridade”. A única forma de “conciliação da pessoa humana com Deus”, diz ele, “é o próprio Deus atuante em Jesus Cristo”. A essa declaração Barth acrescentava, sem meias palavras, que a “teologia é obra humana”, não “obra divina”, ou seja, “é serviço prestado à palavra, [mas] não é a própria palavra de Deus”. Sua observação se dava por causa da prática de alguns em “desacreditar a teologia acusando-a de ser apenas teoria, e não prática, mero trabalho intelectual, e não vida, somente verdade, e não realidade”.

Para Barth, o fato de a teologia ser “uma função específica na liturgia da igreja” não deveria servir de motivo para que ela fosse desmerecida, pois, de todas “as funções da liturgia eclesiástica, nenhuma deve faltar para que esta não seja destruída como um todo”.269 Assim, para o mesmo autor, “justamente essa função, a da teologia, a autorreflexão crítica da igreja em torno de seu fundamento e sua origem, de forma alguma pode ser dispensada”. Ao dizer isso, Barth desafia: “Tente-se uma vez uma prática sem teoria!”, e a esse desafio retórico emenda dizendo que não demorará “e se mostrará que essa prática objetivamente também não é tudo, também é mera obra humana, a qual, em seu isolamento arbitrário, com certeza não será boa obra humana!” Por isso, sua conclusão era que uma “igreja sem teologia que preste, mais cedo ou mais tarde, se transformará necessariamente numa igreja pagã”.270

Assim, aos que, desprezando a teologia, alegam não gostar de teoria, e sim apenas de prática, Barth adverte-os dizendo que a “tarefa da teologia está em lembrar sempre de novo às pessoas na igreja, aos pregadores e às comunidades que a vida e a atuação da igreja devem estar sob o evangelho e sob a lei, de que ali Deus deve ser ouvido”. Dessa forma, para o teólogo de Basileia o altíssimo dever da teologia consiste em “examinar como é que ali se fala de Deus, o que se chama de ‘Deus’ ali, e o que se alega ser vontade e obra de Deus”. Tal papel de vigilância deve ser exercido visando “resguardar a igreja do engano teológico que, se acabasse prevalecendo na igreja, alienaria a igreja de si mesma e dela faria um sal sem gosto”. Distinto do que alguém precipitadamente pode pensar,

qual seria esse engano a que Barth se refere? “O engano teológico é aquela verdade relativa que pretende ser absoluta e colocar-se no lugar da verdade de Deus.”271

Apenas para lembrar, a “verdade de Deus”, para Barth, refere-se às Escrituras Sagradas, ao passo que a “verdade relativa” diz respeito aos credos, sistemas teológicos, doutrinas etc. Em sua dissertação acerca da tarefa da teologia, Barth fala, então, sobre os três momentos de produção da “ciência da fé”, os quais são 1) a “exegese teológica”, que procura verter a verdade bíblica, ou da revelação, do texto; orienta sobre a necessidade de não apenas se interpretar, mas se ensinar e pregar às “pessoas de determinada época e de uma situação específica”; finalmente transformando tal mensagem em 2) dogmática, ou seja, em teologia sistemática, e 3) termina inquirindo sobre a forma possível de toda a pregação e as demais atividades da igreja servirem “à palavra de Deus de modo que ela possa ser ouvida como tal por essas pessoas bem específicas”. Para ele, a resposta apropriada aqui é a “teologia prática”.272

Barth finaliza esse texto dizendo que a “teologia não é assunto particular dos teólogos”, nem “assunto particular dos catedráticos”, e emenda dizendo que “sempre houve pastores que entendiam mais de teologia que a maioria dos catedráticos”. Não obstante, a teologia “também não é assunto particular dos pastores”, pois “sempre houve membros da comunidade e às vezes até comunidades inteiras que desempenharam a função da teologia em silêncio, mas com energia, enquanto seus pastores eram meninos verdes ou senão uns bárbaros em termos de teologia”. Sua conclusão é:

A teologia é assunto da igreja. As coisas não funcionam bem sem pastores e sem catedráticos. Mas o problema da teologia, a pureza do serviço eclesiástico, é colocado à igreja toda. Em princípio não existem não teólogos na igreja. Que dizer então do termo “leigos”, uma das piores expressões da linguagem religiosa, que deveria simplesmente sumir da linguagem cristã. Então: Os não catedráticos e não pastores são corresponsáveis para que a teologia de seus catedráticos e de seus pastores não seja uma teologia ruim, e sim boa teologia. E porque a revelação, a igreja em sua essência e em sua intenção, é uma causa humana, dizemos agora também a respeito da teologia, numa generalização muito tranquila: Ela é assunto humano. E existem épocas tão carentes de teologia que se pode dizer: Mesmo que poucos o saibam, a teologia é o assunto humano por

excelência.273

Em uma palavra, para Barth, “servir a Deus e aos seres humanos é o sentido, o horizonte e o telos do labor teológico”.274 Em termos diretos, a teologia não significa teorização exibicionista ou verborrágica, visando dominar a comunidade de fé e até mesmo o mundo ou a sociedade como um todo. Ela só se justifica se estiver a serviço de todos — comunidade de fé e sociedade, assim como nos ensinou o Senhor Jesus —, visando prioritariamente ao anúncio do evangelho. Nisso já se percebe que não há por parte da teologia do povo os mesmos objetivos da teologia acadêmica. Assim, mesmo admitindo que, nas palavras de Barth, a dogmática cristã, ou a teologia sistemática,275 “é, também ela, um ensaio, uma tentativa de compreensão e de representação”, ou seja, “uma tentativa de ver, entender e fixar determinados fatos para reuni-los e organizá-los sob a forma de ensinamento”, e que para tal é necessário “pesquisa e ensinamento, ligados a um objeto e a uma atividade”,276 nada disso se justifica se não for feito com a igreja. Isso porque o “sujeito da dogmática é a Igreja cristã”; mais ainda, a “Igreja é o lugar, a comunidade à qual são confiados o objeto e a atividade próprios da dogmática, isto é, a pregação do evangelho”.

O teólogo suíço explica que não apenas na dogmática, mas “em outros assuntos, deve existir familiaridade entre o sujeito da ciência e o objeto que ele estuda, e esse conhecimento íntimo tem aqui por objeto a vida da Igreja”.277 Tal se refere à vida concreta da comunidade de fé, em sua conjuntura e realidade locais. Barth, porém, faz questão de dizer que isso “não significa que a dogmática possa se contentar em retomar e relacionar elementos definidos pela autoridade eclesiástica em tempos antigos ou recentes, de sorte que não teríamos que fazer nada mais que repetir suas prescrições”.278 Tal não está sendo cogitado, pois a “ciência dogmática é um meio pelo qual a Igreja justifica para si mesma o conteúdo de sua pregação, no nível dos conhecimentos que ela possui”,279 ou seja, conhecimentos humanos, falíveis e terrenais. A despeito disso, diz o teólogo suíço, a “Igreja cristã vive na terra e na história [como] guardiã do bom depósito (2Tm 1.14) que Deus lhe confiou. Gerenciadora desse bem precioso, ela segue seu caminho através da história, na força e na fraqueza, na fidelidade e infidelidade, na inteligência ou incompreensão do que lhe é revelado”.280 Assim, quando se fala em “superioridade” da teologia desenvolvida pela igreja, não significa desprezo ao exercício acadêmico, mas se deve à verdade de que são “nas Escrituras — o ‘fundamento dos apóstolos e dos profetas’ — que temos o

padrão de medida para julgar uma doutrina".281 Como as Escrituras Sagradas contam com uma "guardiã fiel" que é a igreja, cabe às novas gerações — que formam a comunidade de fé — preparar cada vez mais pessoas, de seu próprio grupo, para desempenhar tal tarefa.

Fala-se em "preparar" porque, para cumprir com eficiência tais atividades, é preciso o uso do exercício da reflexão teológica, e, como se sabe, reflexão "envolve certa dose de pensamento crítico, pois questiona as nossas formas de pensamento, a razão por que cremos e o nosso comportamento".282 Assim, essa dicotomia no âmbito extraeclesial não deve influenciar nossa valoração ao que se refere à teologia. Ela transcende e precede essa discussão. Dessa forma, a necessidade atual dos teólogos profissionais e da elaboração por estes de uma dogmática, ou sistemática, com base na vivência eclesial, não em suas "escrivaninhas", justifica-se assim:

Não se trata, pois, como se acreditou numa ou noutra época, de se prender a quaisquer fórmulas teológicas, antigas ou novas, e de se crer que tudo está feito. Pois, se existe uma disciplina crítica que se deve remeter sem cessar ao propósito de sua obra, essa é justamente a dogmática, exteriormente determinada pelo fato de que a pregação da Igreja está sempre ameaçada por erros. A dogmática é a verificação da doutrina e da pregação da Igreja; longe de constituir um exame arbitrário, fundado sobre um critério escolhido livremente, é à Igreja que ela vai perguntar sob qual ponto de vista normativo ela deverá se colocar. Praticamente, é pela escala da Sagrada Escritura, Antigo e Novo Testamentos, que a dogmática avalia a pregação da Igreja. A Sagrada Escritura é o documento de base que tange ao mais íntimo da vida da Igreja, o documento da Epifania da Palavra de Deus na pessoa de Jesus Cristo. Fora desse documento, nós não temos nada e, onde a Igreja está viva, ela deve sempre de novo deixar julgar a si própria segundo esse critério. Não se pode tratar de dogmática sem que esse critério permaneça presente e deve-se, sem cessar, voltar à questão do testemunho. Não aquele do meu espírito e do meu coração, mas aquele dos apóstolos e dos profetas enquanto testemunho do próprio Deus. Uma dogmática que abandonasse esse critério não seria uma dogmática objetiva.283

Evidentemente que o teólogo suíço está correto em dizer o que disse acerca do

testemunho bíblico, pois a Escritura, em grande parte dos casos, é a narrativa das experiências de inúmeras pessoas. Esses testemunhos demonstram que Deus falou, agiu e interveio na vida de inúmeras pessoas nos tempos bíblicos e que, como crê e experimenta o pentecostal, por isso continua a fazer o mesmo em nossos dias. Entretanto, para ser possível a construção e elaboração de uma teologia dogmática com as finalidades apresentadas por Barth, é necessário estabelecer as Escrituras como ponto de referência do qual se reflita acerca de Deus. Tal, porém, não significa imobilidade teológica, construir uma teologia que se transforme em uma divindade inquestionável. Assim, com a Bíblia e a experiência comunitária de fé, o teólogo profissional acaba se dando conta de que apesar de "a teologia", diz Juan Segundo, "fora dos círculos acadêmicos, não [ter] um estatuto propriamente científico", no âmbito comunitário ela é "mais que uma ciência", e apresenta-se como "arte", pois "responde a um desígnio humano que é diferente do que impulsiona meramente a conhecer a realidade". O mesmo autor diz que, "neste contexto natural, a teologia, o saber sobre Deus, inscreve-se dentro de uma busca de sentido para a existência humana".284

Nesse aspecto, como facilmente se pode constatar, é evidente que não há prática sem teoria. Ainda que inconsciente, ela está lá. Justamente por isso, Jaroslav Pelikan, erudito em história do cristianismo e teologia cristã, inicia sua importante obra A tradição cristã (dividida em cinco volumes), dizendo:

O que a igreja de Jesus Cristo acredita, ensina e confessa com base na palavra de Deus: essa é a doutrina cristã. A doutrina não é a única atividade da igreja nem a mais importante. A igreja adora a Deus e serve à humanidade, ela trabalha pela transformação deste mundo e espera consumação de sua esperança no mundo por vir. (sic) "permanecem agora estes três: a fé, a esperança e o amor. O maior deles, porém, é o amor" (1Co 13:13) — o amor, não a fé, e, com certeza, não a doutrina. A igreja sempre é mais que uma escola; nem mesmo a Idade do Iluminismo conseguiu restringi-la ou reduzi-la à função de ensinar. Mas a igreja não pode ser menos que uma escola. Sua fé, esperança e amor se expressam em ensinamento e confissão. A liturgia distingue-se do cerimonial pelo conteúdo declarado no credo; a política transcende a organização por causa da maneira como a igreja se define e de sua estrutura em seu dogma; a pregação se diferencia das outras manifestações retóricas porque proclama a palavra de Deus; a exegese bíblica evita o gosto pelo antiquarianismo ou arqueologismo por

causa de sua intenção de descobrir o que o texto ensina, não apenas o que é ensinado. A igreja cristã não seria a igreja que conhecemos sem a doutrina cristã. Tudo isso, falando estritamente, é uma descrição, em vez de uma definição da doutrina cristã. E uma vez que esta história lida com o desenvolvimento da doutrina cristã, a definição de doutrina, que se desenvolveu, talvez devesse ser postergada para o fim e formulada a posteriori. Pois o termo “doutrina” nem sempre significou a mesma coisa, nem mesmo formalmente. A palavra, na verdade, é usada no vocabulário da igreja [...] em um sentido diferente do da Bíblia (e daquele encontrado em livros sobre teologia bíblica). Quando o Antigo Testamento fala sobre “conhecimento” (Pv 1:7) ou o Novo Testamento fala sobre “ensino” (At 2:42), isso inclui ensinamento tanto sobre confissão quanto conduta, tanto teologia quanto ética. A separação entre eles é fatal (Rm 3:27,28), uma distinção inevitável, da mesma maneira que no próprio Novo Testamento “fé” e “obras” (Tg 2:18) são distintas sem serem separadas.285

O que se está dizendo é que não havia, propositadamente, uma distinção entre o que se cria e se praticava. O ensino tinha uma finalidade muito clara: tornar o discípulo tal como o Mestre (Lucas 6:40; 1Coríntios 11:1; Efésios 5:1; 1Tessalonicenses 1:6; 2:14; Hebreus 6:12). Isso porque, desde sempre, um dos propósitos da Educação Cristã, diz a professora Madalena de Oliveira Molochenco, “é contribuir para que pessoas em Cristo sejam melhores do que eram antes de conhecerem a Cristo”.286 É igualmente “seu propósito”, diz a mesma educadora, “pensar na criação de ambientes de aprendizagem no ensino bíblico que levem os aprendizes a serem melhores em Cristo numa expressão adequada e equilibrada, levando-se em conta suas personalidades, limites e sua realidade”.287 Assim, a grande questão é saber a melhor forma de fazer isso.

A esse respeito, cabe aqui dizermos algo. Molochenco afirma que o “professor de ensino bíblico tem um saber que é de sua área de conhecimento (saber científico), um saber que se refere à sua maneira de dar aulas (técnico-didático), e um saber baseado em um bom roteiro de avaliações constante das atividades desenvolvidas como professor ou como facilitador do ensino (postura meta-analítica)”. Seja ele um educador especializado ou não, passa por esses momentos ou fases do ensino. Se tal acontece de forma inconsciente, não há problema. A questão se complica quando o educador não entende que o seu trabalho precisa ter alvos e objetivos educacionais, isto é, necessita ser intencional. No que concerne a isso, infelizmente, “percebemos uma

preocupação muito ‘rasa’ de alguns professores de ensino bíblico no que se refere a mediar e transformar conteúdos curriculares, procurando ajustá-los, buscando novos e adequados procedimentos para o desenvolvimento dos aprendizes”.288 Todavia, tudo indica que as coisas nem sempre foram assim.

A história da educação cristã deixa marcas em toda a sua trajetória, e nós recebemos uma herança educacional descrita no Antigo Testamento, no Novo Testamento, na história da igreja, na história dos pais da igreja, na história das missões desde a antiga Europa até a moderna América; uma herança que que constitui um fundamento para a nossa compreensão atual. A educação cristã cumpre seu papel educacional através dos tempos, e por meio dela pessoas chegam ao conhecimento das verdades de Deus. Esta é uma constatação que devemos levar em conta: Deus faz a obra no coração do indivíduo através do Espírito Santo. Os antigos ensinaram à sua maneira e desenvolveram um trabalho de ensino do conhecimento da pessoa de Deus através da realidade da educação cristã. Durante séculos esse conhecimento vem se desenvolvendo e de diversas maneiras e a cada momento histórico se apresenta contextualizado. Em todo o tempo pessoas dedicaram anos de vida ao ensino bíblico e conquistaram em seus alunos um constante mudar de pensamento. Os antigos foram bons mestres, e os mestres de hoje poderiam olhar para o passado e aprender com suas lições. O que foi ensinado, ou a forma como foi ensinado, estava contextualizado à sua época e foi adequado para um tempo que não é o tempo de hoje. Se hoje os mestres têm uma nova visão sobre a educação cristã, é bom que pensem em como ela chegou até nós. E se chegou até nós, cumpre à nossa geração encontrar meios de transmitir a mensagem da cruz para a geração de hoje.289

Somente assim é possível pensar em aulas de ensino bíblico onde a comunidade de fé realmente produza teologia, não apenas repita a teologia manualística. Sem a devida transposição e contextualização dos conceitos, é praticamente impossível a aplicação do conteúdo à realidade presente. Para isso, é preciso saber optar entre os dois modos de fazer teologia, ou seja, o dedutivo e o indutivo. Os que utilizam o método dedutivo sabem que devem “partir em sua reflexão desde os princípios universais da fé e por dedução ir explicitando-os a outras realidades, como uma luz sobre regiões escuras”. Já os que optam pelo método indutivo partem de “perguntas que emergem da vida humana e

[procuram] responder a elas à luz da revelação".290 Apesar de Paul Tillich dizer que a "indução precede a interpretação", ao mesmo tempo reconhece que aquela só se completa com a interpretação. Visando exemplificar, ele cita a participação das crianças nas festas de Israel e diz que estas só posteriormente perguntariam pelo significado dos eventos, ou seja, depois de já terem deles participado291 (Êxodo 12:25-27). Ainda assim, é possível optar pelo método indutivo. Mesmo porque, conforme o mesmo autor, a "Escola Dominical pertence, predominantemente, embora não só, ao tipo indutivo de ideias educativas".292 Mas, que se entenda bem, não se trata de simplesmente "empurrar" conceitos e querer que os alunos acriticamente os decorem. É preciso dar-lhes o direito de entender e participar, construir, passo a passo, cada etapa do saber. Se o ensino, o saber teórico, não tivesse nenhum efeito, o apóstolo Paulo não teria dito em Efésios 4:13 que os dons ministeriais foram dados à igreja para que os seus membros não sejam mais "meninos, levados em roda por todo vento de doutrina, pela astúcia dos homens que enganam fraudulosamente". Entre a "segurança" do "vento de doutrina" e a "imprevisibilidade do Espírito" (João 3:8), é salutar que o carismático-pentecostal opte pelo último.

Considerações finais

Se, por um lado, as teorizações e abstrações — produzidas à parte da comunidade de fé — geraram a aniquilação escriturística, o seu outro polo, a não observância dos princípios interpretativos, o não cuidado com a maneira de lidar com o texto, gerou a banalização do sagrado e abriu o precedente para que mentes insanas e pervertidas ajam sem nenhum escrúpulo, manipulando a igreja. O único remédio eficaz para combater esse tipo de problema é não dicotomizar aquilo que forma o núcleo central do entendimento da fé, ou seja, o conhecimento de Deus revelado, sobretudo nas Escrituras, mas também experimentado na caminhada, e suas ações que são nada mais, nada menos, que o seu poder (cf. Mateus 22:29b). Isso os saduceus, com toda a sua cátedra e sapiência, não conheciam. Entretanto, foi revelado a muitos outros — a mulher samaritana, o endemoninhado de Gadara, por exemplo —, que se abriram ao desconhecido que estavam diante deles. A troca era "arriscada", pois consistia em deixar de seguir uma religião consolidada para, naquela altura, seguir um "judeu informal".

Como se pode verificar, os que optaram pelo judeu informal se encontraram com a verdade, sem necessariamente esgotá-la ou dela terem a "posse" exclusiva (João 6:68). Contrariamente, a maioria do povo continuou, com a segurança doutrinária da religião institucionalizada, seguindo os mestres de Israel, ou seja, cegos guiando cegos (Mateus 15:14). Felizmente, a propagação do evangelho começou com homens indoutos (na classificação dos gestores religiosos, é claro), como Pedro e João (Atos 4:13). E

quando alguém catedrático como Paulo aceitou a fé, por amor ao evangelho, reputou o seu saber religioso e as demais coisas que o privavam de uma experiência com Deus como esterco (Filipenses 3:8), pois o mais importante era ter Cristo, não subscrever a religião de seus pais (Gálatas 1:11-16). É preciso haver, nos dias de hoje, a mesma disposição para ensinar e aprender. A oportunidade está em nossas mãos, e este livro é um exemplo.

Notas

1 João Décio Passos afirma que a “universidade foi o lugar original da teologia, ao menos na sua acepção acadêmica” (Passos, João Décio; Soares, Afonso Maria Ligorio [orgs.]. Teologia e ciência: diálogos acadêmicos em busca do saber [São Paulo: Paulinas, 2008], p. 133).

2 Tozer, A. W. Esse cristão incrível: a vida cristã vitoriosa, 2. ed. (São Paulo: Mundo Cristão, 2007), p. 76.

3 Ibid., p. 77.

4 Ibid., p. 78.

5 Lewis, C. S. O peso de glória (São Paulo: Vida, 2008), p. 113.

6 Ditmanson, Harold H., apud Nañez, Rick. Pentecostal de coração e mente: um chamado ao dom divino do intelecto (São Paulo: Vida, 2008), p. 259.

7 Pazmiño, Robert W. Temas fundamentais da educação cristã (São Paulo: Cultura Cristã, 2008), p. 64.

8 Richards, Lawrence O. Teologia da educação cristã, 3. ed. (São Paulo: Vida

Nova, 1996), p. 7.

9 Pazmiño. Temas fundamentais da educação cristã, p. 62.

10 Ibid., p. 63.

11 Ibid.

12 Don Codling, teólogo presbiteriano, diz que “se houver uma revelação especial para nossos dias, [ela] teria o mesmo status que foi conferido à revelação especial extracanônica do período bíblico” (Codling, Don. Sola Scriptura e os dons de revelação: como lidar com a atual manifestação do dom de profecia?, 3. ed. [Natal: Carisma, 2020], p. 74).

13 O “pentecostalismo quer ser levado a sério como movimento cristão”, diz Frederick Dale Bruner, que completa: “Está na hora de avaliá-lo” (Bruner, Frederick Dale. Teologia do Espírito Santo, 3. ed. [São Paulo: Cultura Cristã, 2012], p. 19). Não seria o caso de perguntar quem delegou a Bruner o direito de avaliar quem é ou não cristão? Como já citado no capítulo anterior, como calvinista, Benjamin Warfield advoga que “o calvinismo é apenas a religião em seu estado puro” (Wells, Paul. “WARFIELD, Benjamin Breckinridge”, in: Gisel, Pierre (ed.). Enciclopédia do protestantismo: teologia, eclesiologia, filosofia, história, cultura, sociedade, política [São Paulo: Hagnos, 2016], p. 1885). Ainda encontramos nos dias atuais esse tipo de postura por parte de alguns expoentes reformados. Veja, por exemplo, Nicodemus, Augustus. O que estão fazendo com a igreja: ascensão e queda do movimento evangélico brasileiro (São Paulo: Mundo Cristão, 2008). Verifique na página 22 a detração: “A orientação teológica evangélica sofreu uma sutil mutação: de agostiniana e reformada, passou a se caracterizar por uma tendência predominantemente arminiana. Tal mudança acarretou várias consequências: a penetração no meio evangélico de

sistemas como a teologia relacional, que é filhote do arminianismo; a invasão da espiritualidade mística centrada na experiência, fruto do reavivalismo pelagiano de Charles Finney; a depreciação da doutrina em favor do pragmatismo e o antropocentrismo no culto, na igreja e na missão, produtos da orientação teológica arminiana, centrada no homem". Na página 36, outra acusação: "E a queda dos neoliberais para o pentecostalismo? É quando a confusão é maior!" Apesar disso, o capítulo 28 surge como uma tácita aceitação dos carismático-pentecostais; no entanto, analisando mais profundamente, trata-se apenas de uma tentativa de cooptação, para converter-nos ao calvinismo: "Carta a um pastor pentecostal que virou reformado" (p. 175-9). Note no referido capítulo o incentivo dado ao pastor pentecostal que se tornou reformado a que fique em sua congregação e converta os demais: "Não veja as perseguições que você tem sofrido dentro de sua igreja como algo pessoal, mas como a reação de irmãos sinceros do outro lado de um conflito que já dura séculos dentro da igreja cristã, que é aquele entre semipelagianos-erasmianos-arminianos, de um lado, e agostinianos-calvinistas-puritanos, de outro" (p. 179). Veja também, do mesmo autor, O ateísmo cristão e outras ameaças à igreja (São Paulo: Mundo Cristão, 2011), especialmente as páginas 145 e 163-4. Não deixe de notar o ar de "libertação" por ter deixado de ser "um zeloso arminiano dispensacionalista" e a expressão "abusos da experiência pentecostal". Em síntese, de acordo com esse autor, o problema do cristianismo protestante, ou sua crise, pode ser resolvido simplesmente aceitando o calvinismo presbiteriano.

14 "[James] Dunn, por exemplo, advertiu sobre 'minimizar a força da experiência criativa da experiência religiosa' (ênfase dele), citando Paulo como um importante caso de estudo. Reconhecendo que Paulo recorreu a seus panos de fundo judeu e grego em grande parte de sua linguagem e conceitos, Dunn insistiu que também precisamos admitir 'o poder criativo de sua própria experiência religiosa — uma fornalha que derreteu no seu fogo muitos conceitos e os derramou dentro de novos moldes [...]. Não deve obscurecer esse fato'. Philip Almond reconheceu a conexão entre a natureza das experiências religiosas de uma pessoa e 'o contexto que a forma', mas também enfatizou que nossa análise dos desenvolvimentos religiosos deve contar com 'aquelas experiências que vão além ou que contradizem o contexto em que aparecem'. Ele aponta especificamente para experiências religiosas poderosas que 'podem levar à transformação criativa de uma tradição religiosa' e que são 'capazes de gerar novas interpretações da tradição'. Carl Raschke argumentou semelhantemente e

descreveu experiências de revelação como envolvendo ‘a transposição de certos sistemas de sentido’, isto é, a reformulação ou reconfiguração de convicções religiosas” (Hurtado, Larry W. Senhor Jesus Cristo: devoção a Jesus no cristianismo primitivo [Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012], p. 106).

15 No capítulo 9, quando tratarmos de eclesiologia e falarmos acerca do “princípio pentecostalidade”, esse ponto será devidamente abordado.

16 Stott, John. Entenda a Bíblia (São Paulo: Mundo Cristão, 2005), p. 209-10.

17 Ibid., p. 210.

18 Deere, Jack. Surpreendido pelo poder do Espírito (Rio de Janeiro: CPAD, 1995), p. 48.

19 Ibid., p. 55.

20 Esta é, inclusive, a tese de Jack Deere, no livro Surpreendido pelo poder do Espírito.

21 Lee, Edgar R. “O papel da Bíblia na formação do pensamento cristão”, in: Palmer, Michael D. (ed.). Panorama do pensamento cristão (Rio de Janeiro: CPAD, 2001), p. 87.

22 Ibid., p. 87-8.

23 Ibid., p. 88.

24 Miller, G. J. “Vozes do passado: tentativas históricas para formar um pensamento cristão”, in: Palmer. (ed.). Panorama do pensamento cristão, p. 138.

25 Lewis, C. S. Cristianismo puro e simples (São Paulo: Martins Fontes, 2005), p. 205.

26 Libanio, J. B., in: Schneider-Harpprecht, Christoph (ed.). Teologia prática no contexto da América Latina (São Leopoldo: Sinodal; São Bernardo do Campo: Aste, 1998), p. 10.

27 Ibid.

28 Ibid.

29 Floristan, Cassiano, apud Streck, D. R.; Wachs, M. C. “Educação cristã”, in: Schneider-Harpprecht (ed.). Teologia prática no contexto da América Latina, p. 246.

30 Ibid.

31 Ibid., p. 246-7.

32 Ibid., p. 247.

33 Ibid.

34 Ibid.

35 Ibid.

36 Ibid., p. 248.

37 Ibid.

38 Ibid.

39 Ibid. Os mesmos autores dizem que a “Educação Cristã deve ser vista como uma área do conhecimento onde se pesquisa a relação da teoria educacional com a ação educativa. Nesta dimensão, a Teologia Prática exerce papel fundamental, pois ela é, como ciência, que auxilia na intermediação da Teologia com as ciências humanas, em especial a Pedagogia. Nesta interdisciplinaridade, Wyckoff vê a possibilidade de surgimento de uma ‘teoria da Educação Cristã’

(um corpo de princípios) que seja teologicamente válida e educativamente sólida" (Ibid.).

40 Cambi, Franco. História da pedagogia (São Paulo: Unesp, 1999), p. 121-38.

41 Ibid., p. 123.

42 Ibid.

43 Ibid., p.125.

44 Ibid., p. 127.

45 McGrath, Alister. Heresia: uma história em defesa da verdade (São Paulo: Hagnos, 2014), p. 39.

46 Ibid. Para essa e as demais citações não referenciadas com nota desde a última.

47 É expressão sinônima para referir-se à teologia pela maioria dos autores. Apesar disso, alguns não a aprovam.

48 Ibid., p. 40.

49 Gore, C. The incarnation of the Son of God (Londres: John Murray, 1922), p.105-6, apud McGrath. Heresia, p. 41.

50 Ibid.

51 Ibid., p. 26.

52 Ibid.

53 Ibid., p. 26-7.

54 Ibid., p. 27.

55 Ibid., p. 31.

56 Ibid., p. 31-2.

57 James, William. As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana (São Paulo: Cultrix, 1991), p. 268.

58 Ibid.

59 McGrath. Heresia, p. 32.

60 Ibid., p. 117.

61 Bailey, James; Vander Broek, Lyle D. Literary forms in the New Testament: a handbook (Louisville: Westminster John Knox Press, 1992), p. 83-4, apud McGrath. Heresia, p. 32.

62 Hinson, E. G. “O ensino cristão na igreja primitiva”, in: Hinson, E. G.; Siepierski, Paulo. Vozes do cristianismo primitivo: o cristianismo como movimento que celebra sua unidade na diversidade, feito por indivíduos comuns, rumo à institucionalização (São Paulo: Arte Editorial, 2010), p. 27.

63 Ibid., p. 25. A explicação de Hinson para esse fenômeno é que o “judaísmo, antecedente histórico do cristianismo, era uma religião de mestres” (p. 21) e uma vez que, continua o mesmo autor, “parte tanto da forma como do conteúdo da mensagem da igreja foi legada pelo judaísmo”, é óbvio que haja no cristianismo o que havia no “centro do currículo da sinagoga e da escola”, isto é, “os conceitos de monoteísmo, bem como a ênfase em moralidade” (p. 26).

64 Ibid., p. 26.

65 Ibid.

66 Ibid., p. 27.

67 Ibid., p. 30.

68 Ibid., p. 31.

69 McGrath. Heresia, p. 117-8.

70 Ibid., p. 114.

71 Ibid., p. 115.

72 Seguem apenas dois exemplos, em português, para quem quer conhecer a tese de Bauer. Favorável à posição, temos Dunn, James D. G. Unidade e diversidade no Novo Testamento: um estudo das características dos primórdios do cristianismo (Santo André: Academia Cristã, 2009), p. 696. Contrária à perspectiva, temos Köstenberger, Andreas J.; Kruger, Michael J. A heresia da ortodoxia: como o fascínio da cultura contemporânea pela diversidade está transformando nossa visão do cristianismo primitivo (São Paulo: Vida Nova, 2014), p. 320.

73 “Para a maioria dos estudiosos, a tese de Bauer deve ser vista hoje como relativamente de pouco valor histórico. Ela repousa numa série de suposições que a crítica posterior considerou insustentável. No entanto, há um ponto no qual Bauer está inquestionavelmente correto: o cristianismo primitivo era muito mais complexo e diverso do que alguns de seus principais representantes da época

parecem querer nos fazer crer. Isso, porém, é agora amplamente aceito e já não é visto como controverso — ou problemático" (McGrath. Heresia, p. 99).

74 Railey Jr., J. H.; Aker, B. C. "Fundamentos teológicos", in: Horton. (ed.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 50.

75 Bruce, F. F. Pedro, Estêvão, Tiago e João: estudos no cristianismo não paulino. (São Paulo: Shedd Publicações, 2005), p. 9.

76 Hurtado, Larry W. Senhor Jesus Cristo: devoção a Jesus no cristianismo primitivo (Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012), p. 122.

77 Ibid., p. 111.

78 Dunn afirma que o "problema que nos confronta pode ser posto simplesmente assim: podemos falar do kerygma do NT? Ou devemos falar de kerygmata do NT? Havia uma única expressão normativa do evangelho no tempo dos primórdios do cristianismo? Ou havia muitas expressões diferentes do evangelho, com nenhuma tendo uma melhor reivindicação de ser o evangelho que qualquer outra, mas todas eram o evangelho?" O mesmo autor acrescenta que, para responder a essa questão, um dos primeiros problemas a ser resolvido "é o de definição", pois "Kerygma pode significar o que é pregado, ou o ato de pregar (cf. Rm 16.25; 1Co 1.21; 2.4 em que poderia ter outro sentido)" (Dunn. Unidade e diversidade no Novo Testamento, p. 75). O autor disserta acerca do assunto, mostrando suas diferentes ênfases, e cita, para exemplificar, primeiramente o kerygma de Jesus, depois o de Atos, seguido pelo de Paulo e, finalmente, o de João (cf. p. 75-101). Para quem acha que Dunn é um autor "liberal", é bom observar que em sua obra Pedro, Estêvão, Tiago e João, F. F. Bruce cita-o, mencionando justamente Unidade e diversidade no Novo Testamento, e, ao fazê-lo, referenda-o positivamente (cf. p. 31).

79 Ibid., p. 721.

80 Ibid., p. 723.

81 Apesar disso, F. F. Bruce afirma que “Os escritos mais antigos que fazem referência a Apolo são encontrados na primeira carta de Paulo à igreja de Corinto, escrita na primavera do ano 55 d.C. Por meio dessa carta, entendemos que, ao fim dos dezoito meses da permanência de Paulo em Corinto, tempo em que plantou e cultivou a igreja naquela cidade, Apolo veio e continuou o trabalho que o apóstolo havia começado. Paulo escreveu: ‘Eu plantei, Apolo regou, mas Deus deu o crescimento’ (1Co 3:6). Paulo não mostra a mínima desaprovação a Apolo ou [ao] seu trabalho; de seu ponto de vista, ele e Apolo eram ‘cooperadores de Deus’ (1Co 3:9), e cada um realizava a tarefa divina que lhe fora atribuída” (Pedro, Estêvão, Tiago e João, p. 55-6).

82 McGrath. Heresia, p. 116.

83 Ibid., p. 64.

84 Conforme Mario de França Miranda, após a utilização de diversas expressões — implantação da igreja, indigenização, contextualização, enculturação, aculturação —, “inculturação é o termo que acabou se impondo”, e, de acordo com A. Roest Crollius, apud A. Lienkamp e C. Lienkamp (Orgs.), “pode ser definido como ‘a realização da fé e da experiência cristã numa cultura, de tal modo que não só se expresse com elementos culturais próprios (tradução), mas também se torne uma força que anima, orienta e renova esta cultura (discernimento), contribuindo para a formação de uma nova comunidade, não só dentro de sua cultura, mas ainda como enriquecimento da Igreja universal

(síntese)’”. O autor ainda acrescenta que nessa definição pode-se ver “os três momentos do processo de inculturação: primeiramente, a presença e o encontro com outra cultura, que exige nova linguagem, gestos e símbolos para ser significativa; em seguida, vem a difícil fase do diálogo, na qual se examina que elementos culturais podem ou não ser assumidos e valorizados pela fé cristã; finalmente, chega-se a uma síntese cultural, que não só enriquece a cultura local e a igreja local, mas ainda contribui para a [universalidade] da igreja”. Miranda acrescenta oportunamente que tal processo “não se trata de ‘inculturar’ uma doutrina ou valores do evangelho, mas permitir que a vivência da fé de uma comunidade eclesial se realize nessa cultura, configurando-a como Igreja Particular” (Miranda, Mario de França. Inculturação da fé: uma introdução teológica [São Paulo: Paulus, 2001], p. 38).

85 Hinson, E. G. “O ensino cristão na igreja primitiva”, in: Hinson; Siepierski. Vozes do cristianismo primitivo, p. 31. Inclusive para todas as citações desde a última desse autor.

86 Ibid., p. 32.

87 Ibid., p. 27.

88 Ibid., p. 32.

89 Ibid., p. 33.

90 Lonergan, Bernard. Método em teologia (São Paulo: É Realizações, 2012), p. 329.

91 Ibid.

92 Ibid., p. 329-30.

93 Ibid., p. 330.

94 Ibid.

95 Ibid., p. 330-1.

96 Ibid., p. 331.

97 Ibid., p. 331-2.

98 Ibid., p. 332.

99 Ibid.

100 González, Justo L. Uma história do pensamento cristão: do início até o Concílio de Calcedônia, vol. 1 (São Paulo: Cultura Cristã, 2004), p. 27-8.

101 Pelikan, Jaroslav. A tradição cristã, vol. 1: Uma história do desenvolvimento da doutrina (São Paulo: Shedd Publicações, 2014), p. 30.

102 Ibid., p. 30-1.

103 Lonergan, Bernard. Método em teologia (São Paulo: É Realizações, 2012), p. 334.

104 Ibid.

105 Ibid., p. 337.

106 Ibid., p. 338.

107 McGrath. Heresia, p. 84.

108 Ibid., p. 84-5.

109 Turner, H. E. W. The pattern of Christian truth: a study in the relations between orthodoxy and heresy in the Early Church (Londres: Mowbray, 1954), p. 132-41, apud McGrath. Heresia, p. 85.

110 Ibid.

111 Ibid., p. 85-6.

112 Ibid., p. 86.

113 Lonergan. Método em teologia, p. 340.

114 Ibid., p. 348.

115 Ibid., p. 348-9.

116 McGrath. Heresia, p. 35.

117 Ibid., p. 36.

118 Ibid.

119 Ibid.

120 Gore, Charles. The incarnation of the Son of God (Londres: John Murray,

1922), p. 96, 101, apud McGrath. Heresia, p. 36.

121 Gore, C., op. cit., p. 21, apud McGrath. Heresia, p. 36.

122 Ibid., p. 36-7.

123 Ibid., p. 37.

124 Lonergan. Método em teologia, p. 349.

125 Ibid.

126 Ibid., p. 349-50.

127 Ibid., p. 350.

128 Ibid., p. 355.

129 Pelikan. A tradição cristã, vol. 1: Uma história do desenvolvimento da doutrina, p. 27.

130 Ibid.

131 Lonergan. Método em teologia, p. 355. Para esta e as demais citações desde a última referência desse autor.

132 Pelikan. A tradição cristã, vol. 1: Uma história do desenvolvimento da doutrina, p. 27.

133 Ibid.

134 Jaeger, Werner. Cristianismo primitivo e paideia grega (Santo André: Academia Cristã, 2014), p. 50-1.

135 Andrade, Claudionor de. Teologia da educação cristã: a missão educativa da igreja e suas implicações bíblicas e doutrinárias (Rio de Janeiro: CPAD, 2002), p. 9.

136 Miranda. Inculturação da fé, p. 15.

137 Gregory J. Miller afirma que “levou um longo período de tempo (cerca de 350 anos depois do nascimento da Igreja) para que a coleção diversificada de escritos que chamamos o Novo Testamento fosse padronizada e universalmente aceita” (Miller, G. J. “Vozes do passado: tentativas históricas para formar um pensamento cristão”, in: Palmer (ed.). Panorama do pensamento cristão, p. 114).

138 Ibid., p. 113.

139 “E não foram poucas: gnosticismo, subordinacionismo, montanismo, sabelianismo, arianismo, nestorianismo, eutiquianismo, monotelismo, pelagianismo e tantas outras construções teóricas” (Nota de Gregory Miller, op. cit., p. 105).

140 Soares, Afonso Maria Ligorio. “Interdisciplinaridade na teologia”, in: Passos; Soares (orgs.). Teologia e ciência, p. 105-6.

141 Miller, Gregory J. “Vozes do passado: tentativas históricas para formar um pensamento cristão”, in: Palmer (ed.). Panorama do pensamento cristão, p. 116.

142 Pelikan. A tradição cristã, vol.1: Uma história do desenvolvimento da doutrina, p. 29.

143 Ibid.

144 Lewis. Cristianismo puro e simples, p. 203.

145 Nañez. Pentecostal de coração e mente, p. 265.

146 McGrath, Alister. Teologia para amadores (São Paulo: Mundo Cristão, 2008), p. 32.

147 Ibid.

148 González. Uma história do pensamento cristão, vol. 1, p. 27.

149 McGrath. Heresia, p. 68.

150 Ibid., p. 68-9. Quanto ao poema de John Dryden, mencionado por McGrath, em uma tradução livre, diz o seguinte:

Afirmamos e provamos pela clara Escritura

Que Cristo é Deus; o audaz sociniano

A mesma Escritura diz ser ele mera criatura.

Mas que sentença pode encerrar a importante causa;

Ambas as partes falam ruidosamente, mas a Regra é muda?

151 Ibid., p. 69. Os teólogos pentecostais James Railey e Benny Aker, falando dos tipos de autoridade religiosa, afirmam que elas se dividem em duas: externa

e interna. Acerca da autoridade externa, que, segundo eles, é usualmente classificada como canônica, teológica e eclesiástica, os autores explicam que a autoridade canônica, por exemplo, "sustenta que as matérias bíblicas, contidas no cânon das Escrituras, são a revelação autorizada de Deus". Entretanto, eles acrescentam que é preciso fazer uma observação muito cara a essa modalidade de autoridade, ou seja, nela "a Bíblia deve ser interpretada corretamente" e, segundo reconhecem, "esse é o problema que o conceito canônico da autoridade tem diante de si, e só com muito cuidado é que se pode lidar com ele" ("Fundamentos teológicos", in: Horton. [ed.]. Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 46).

152 Rausch, Thomas P. (ed.). Introdução à teologia (São Paulo: Paulus, 2004), p. 16.

153 Ibid. Esse último, segundo Rausch, utiliza várias ferramentas para obter o sentido do texto: crítica histórica, crítica da forma, crítica da fonte, crítica da redação e crítica textual (p. 17-8).

154 Barth, K. Introdução à teologia evangélica, 9. ed. (São Leopoldo: Sinodal/EST, 2007), p. 30.

155 A esse respeito, vale situar o leitor sobre o contexto todo em que Barth trata desse assunto: "'Autêntico' não significará: piedoso, edificante, entusiasmado ou gerando entusiasmo; igualmente não será: cativante em relação à compreensão, ao modo de raciocinar e de falar do mundo que a rodeia. Estes adjetivos certamente enfeitarão o testemunho da comunidade, mas não serão decisivos para a sua verdadeira finalidade. O que está em jogo é a pergunta pela verdade. Não esqueçamos: a pergunta pela verdade não se coloca à comunidade a partir de fora, em nome e por autoridade de qualquer norma geral ou considerada de validade geral (é o que a comunidade se deixou sugerir amplamente nos tempos modernos). Ela lhe é colocada a partir de dentro, ou melhor, a partir de cima, da palavra de Deus na qual ela própria e sua fé se fundamentam. A pergunta não é:

‘Será verdade que há um Deus? que sua aliança com os seres humanos não deixa dúvidas? que Israel de fato é o povo eleito? que Jesus Cristo, morto pelos nossos pecados e ressuscitado para nossa justificação, realmente é o Senhor?’. Assim perguntam os néscios em seu coração: os néscios — vamos admiti-lo — entre os quais nós mesmos nos achamos constantemente incluídos” (Ibid., p. 30).

156 Ibid., p. 30.

157 Miranda. Inculturação da fé, p. 16.

158 Ibid.

159 Ibid., p. 19.

160 Ibid.

161 Ibid., p. 38.

162 Ibid., p. 48.

163 Böttigheimer, Christoph. Manual de teologia fundamental: a racionalidade da questão de Deus e da revelação (Petrópolis: Vozes, 2014), p. 17.

164 Ibid., p. 18.

165 Ibid., p. 18-9.

166 Ibid., p. 19.

167 Ibid., p. 21.

168 Ibid., p. 22.

169 Ibid., p. 23.

170 Ibid.

171 Ibid., p. 24.

172 Ibid., p. 24-5.

173 Ibid., p. 25.

174 Ibid., p. 28.

175 Ibid., p. 24.

176 Ibid., p. 30.

177 Ibid.

178 Haight, Roger. Dinâmica da teologia (São Paulo: Paulinas, 2004), p. 27.

179 Magalhães, Antonio Carlos de Melo. Religião, crítica e criatividade (São Paulo: Fonte Editorial, 2012), p. 27.

180 Ibid.

181 Barth, Karl. Dádiva e louvor: ensaios teológicos de Karl Barth, 3. ed. (São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006), p. 196.

182 Cavalcante, Ronaldo. “A teologia cristã como intellectus fidei e a expressão do mistério de Deus; finitude e alcance de uma epistemologia do sagrado”, in: Teologia: ciência e profissão: a identidade, a formação e o campo de atuação profissional do teólogo no Brasil, 2. ed. (São Paulo: Fonte Editorial, 2007), p. 134-5.

183 Rocha, Alessandro. Teologia sistemática no horizonte pós-moderno: um novo lugar para a linguagem teológica (São Paulo: Vida, 2007), p. 17.

184 Ibid.

185 Ibid., p. 28.

186 Railey Jr., J. H.; Aker, B. C. “Fundamentos teológicos”, in: Horton (ed.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 51.

187 Haight. Dinâmica da teologia, p. 55.

188 Alessandro Rocha chama esse mesmo processo de “fé cognoscibilizada” (Teologia sistemática no horizonte pós-moderno, p. 73-4, 89).

189 Ibid.

190 Acerca desse assunto, veja nota 150.

191 Railey Jr., J. H.; Aker, B. C. “Fundamentos teológicos”, in: Horton (ed.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 47.

192 Rocha. Teologia sistemática no horizonte pós-moderno, p. 48.

193 Ibid., p. 179.

194 Railey Jr., J. H.; Aker, B. C. “Fundamentos teológicos”, in: Horton (ed.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 659.

195 Ibid., p. 659-60.

196 Haight. Dinâmica da teologia, p. 55.

197 Ibid., p. 238.

198 Ibid., p. 57.

199 Ibid., p. 55-6.

200 Ibid., p. 53.

201 Ibid.

202 Araujo, Isael de. Dicionário do movimento pentecostal (Rio de Janeiro: CPAD, 2007), p. 592.

203 O tema é devidamente retomado no último capítulo, quando falarmos sobre escatologia.

204 Ibid., p. 592-3.

205 Haight. Dinâmica da teologia, p. 61.

206 Libanio, João Batista; Murad, Afonso. Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas, 7. ed. (São Paulo: Loyola, 2010), p. 135-9.

207 Haight Dinâmica da teologia, p. 43.

208 Rocha. Teologia sistemática no horizonte pós-moderno, p. 73.

209 Em seu glossário, o autor define essa expressão como “o aporte teórico utilizado para se comunicar determinada experiência (de fé, em nosso caso) em determinado lugar e tempo”. Ele ainda acrescenta que a mediação cultural é “o instrumental linguístico e cultural que permite tornar compreensível a comunicação de uma mensagem” e que a “teologia tem-se valido de inúmeras mediações culturais ao longo de sua história”. Como exemplo, Rocha cita a filosofia grega clássica e completa, dizendo que, desde o “século 19, outras ciências têm servido — dialogicamente — de mediadoras do seu discurso” (Ibid., p. 176).

210 Ibid., p. 73-4.

211 Ibid., p. 74.

212 Rocha. Teologia sistemática no horizonte pós-moderno, p. 75.

213 Haight. Dinâmica da teologia, p. 43.

214 Rocha. Teologia sistemática no horizonte pós-moderno, p. 81-2.

215 Ibid., p. 82.

216 Ibid., p. 85.

217 Em seu glossário, Alessandro Rocha define desistoricização como “negação da dimensão histórica de determinada coisa ou evento. No caso da teologia, essa abordagem não leva em consideração a dimensão histórica de determinados dogmas ou opiniões de fé, bem como sua incidência sobre o discurso teológico” (Ibid., p. 174).

218 Ibid., p. 89.

219 Ibid., p. 104.

220 Roldán, Alberto Fernando. Para que serve a teologia?: método, história, pós-modernidade, 2. ed. (Londrina: Descoberta, 2004), p. 53.

221 Ibid.

222 Railey Jr., J. H.; Aker, B. C. “Fundamentos teológicos”, in: Horton. (ed.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 61-2.

223 Ibid., p. 663.

224 A tradução correta da expressão é “experiência-realidade”, inclusive como aparece no original. Trata-se de um conceito do teólogo pentecostal Roger Stronstad: “Ao longo de Lucas-Atos, o dom do Espírito para a vocação nunca é questão de fé-percepção, mas é sempre uma experiência-realidade” (Stronstad, Roger. A teologia carismática de Lucas: trajetórias do Antigo Testamento a Lucas-Atos [Rio de Janeiro: CPAD, 2018], p. 132).

225 Ibid., p. 62.

226 Hoch, L. C. “Reflexões em torno do método da teologia prática”, in: Schneider-Harpprecht (ed.). Teologia prática no contexto da América Latina, p. 74.

227 Ibid.

228 Ibid.

229 Ibid., p. 74-5.

230 Slittler, R. P. “Introdução”, in: Palmer (ed.). Panorama do pensamento cristão, p. 9.

231 Ibid., p. 92.

232 Bruner, Frederick Dale. Teologia do Espírito Santo, 3. ed. (São Paulo: Cultura Cristã, 2012), p. 8.

233 Palma, Anthony D. O batismo no Espírito Santo e com fogo (Rio de Janeiro: CPAD, 2002), p. 128.

234 Bruner. Teologia do Espírito Santo, p. 19.

235 Galindo, Florencio. O fenômeno das seitas fundamentalistas: a conquista evangélica da América Latina (Petrópolis: Vozes, 1994), p. 265-6.

236 Ibid., p. 264-5.

237 Gouvêa, Ricardo Quadros. A piedade pervertida: um manifesto antifundamentalista em nome de uma teologia de transformação (São Paulo: Grapho, 2006), p. 26.

238 Finney, Charles. Teologia sistemática (Rio de Janeiro: CPAD, 2001), p. 24. A exposição de Finney lembra o que disserta Alessandro Rocha ao apresentar "três representações presentes no interior do discurso teológico sistemático, sobretudo o manualista", dizendo que a primeira representação, chamada por ele de "magistério protestante" ou magistério-sociedade, é "quem seleciona os agentes do discurso, que irão reproduzi-lo em sua dimensão totalizante e universalizante" (Rocha. Teologia sistemática no horizonte pós-moderno, p. 109-10). Mesmo que os "agentes" sejam "pessoas concretas", "o 'magistério' não é o somatório dessas pessoas; antes, é a instituição-guardiã do discurso unívoco" (Ibid., p. 110-1). Em outras palavras, ao ingressar no "magistério" ou na "instituição-guardiã", diz Rocha, "o agente deve abrir mão de sua condição concreta e de seu horizonte existencial, para reproduzir e defender aquela verdade que, supostamente, emanou da essência das coisas". Para o mesmo teólogo, "identificar esse 'magistério-sociedade' no interior da teologia sistemática manualista protestante não é tarefa simples, sobretudo porque ele não se localiza oficialmente num lugar, a não ser na dimensão simbólica da linguagem". Alessandro Rocha diz, convergindo com Finney, que, "mesmo não havendo uma instituição oficial que controle o discurso — se houvesse, seria mais fácil um diálogo crítico —, existe o mecanismo que opera coercitivamente" (Ibid., p. 111) rotulando pessoas. E quem quer ser rotulado, estigmatizado e, consequentemente, discriminado?

239 Gouvêa. A piedade pervertida, p. 46.

240 McGee, Gary B. "Panorama histórico", in: Horton (ed.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 22.

241 Ibid., p. 23.

242 O’Donnell, John. Introdução à teologia dogmática (São Paulo: Loyola, 1999), p. 18.

243 Halík, Tomáš. Quero que tu sejas!: podemos acreditar no Deus do amor? (Prior Velho: Paulinas, 2016), p. 98.

244 Ibid., p. 98-9.

245 Fee, Gordon D. Pablo, el Espíritu y el pueblo de Dios (Miami: Editorial Vida, 2007), p. 177.

246 Magalhães, Antonio Carlos. Uma igreja com teologia (São Paulo: Fonte Editorial, 2006), p. 58.

247 Ibid., p. 58-9.

248 Menzies, William, “A Reforma e o pentecostalismo”. Manual do Obreiro. Ano 35, n. 56 (Rio de Janeiro: CPAD, 1º trimestre de 2012), p. 74. Para a fundamentação em Wesley, veja a excelente obra de Collins, Kenneth J. Teologia de John Wesley: o amor santo e a forma da graça (Rio de Janeiro: CPAD, 2010), p. 448.

249 McGee, Gary B. “Panorama histórico”, in: Horton (ed.). Teologia

sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 35.

250 Ibid., p. 36.

251 Temos em mente o grande comentário exegético de 1Coríntios, da autoria de Gordon Fee. O referido autor explica no prefácio da edição revisada em língua inglesa, lançada 25 anos após a primeira edição (2014), que resolveu apresentar outra edição do material por algumas razões, sendo a primeira delas o fato de o "comentário original" ter se baseado "na edição de 1978 da versão bíblica New International Version, que provavelmente foi a mais insatisfatória nessa carta do que em qualquer outra parte do cânon", e a segunda, "a quantidade de literatura técnica sobre essa carta" que, ele reconhece, "tem aumentado de forma bastante regular" (Fee, Gordon D. 1Coríntios: comentário exegético [São Paulo: Vida Nova, 2019], p. xix). Estamos falando de um biblista mundialmente respeitado que revisou um tratado de mais de 1100 páginas por haver percebido a necessidade de reformular o que havia dito em 1987, pois a versão bíblica na qual ele se baseou foi mal traduzida, justamente na Primeira Epístola aos Coríntios, objeto de seu comentário. Não estamos falando das Escrituras, mas de uma versão delas que precisou ser corrigida e melhorada, levando, por conseguinte, a ser repensado o que foi teologicamente produzido sobre versículos mal traduzidos. Isso é responsabilidade e compromisso com a Bíblia, não com a vaidade da manutenção das próprias ideias e argumentos. Se tal é assim para o teólogo bíblico, ainda mais deve ser para o teólogo sistemático.

252 Segundo, Juan Luis. O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático, 2. ed. (São Paulo: Paulinas, 2000), p. 32.

253 Ibid.

254 Ibid., p. 33.

255 Ibid., p. 36.

256 Ibid., p. 39.

257 Grenz, Stanley; Olson, Roger. Iniciação à teologia: um convite ao estudo acerca de Deus e de sua relação com o ser humano (São Paulo: Vida, 2006), p. 14-5.

258 Ibid., p. 15.

259 Ibid., p. 29.

260 Barth, Karl. Introdução à teologia evangélica, 9. ed. (São Leopoldo: Sinodal/EST, 2007), p. 31.

261 Ibid.

262 Ibid.

263 Ibid., p. 31-2.

264 Barth. Dádiva e louvor, p. 190.

265 Ibid., p. 191.

266 Ibid., p. 192.

267 Ibid., p. 194-5.

268 Miller, Gregory J. “Vozes do passado: tentativas históricas para formar um pensamento cristão”, in: Palmer, Michael D. (ed.). Panorama do pensamento cristão, p. 140.

269 Barth. Dádiva e louvor, p. 196.

270 Ibid., p. 197.

271 Ibid.

272 Ibid., p. 198.

273 Ibid., p. 199.

274 Barth. Introdução à teologia evangélica, p. 119.

275 Barth, Karl. Esboço de uma dogmática (São Paulo: Fonte Editorial, 2006), p. 11.

276 Ibid., p. 8.

277 Ibid.

278 Ibid., p. 8-9.

279 Ibid., p. 9.

280 Ibid., p. 9-10.

281 González. Uma história do pensamento cristão, vol. 1, p. 27.

282 Ibid., p. 28.

283 Barth. Esboço de uma dogmática, p. 12-3.

284 Segundo. O dogma que liberta, p. 30.

285 Pelikan. A tradição cristã, vol. 1: Uma história do desenvolvimento da doutrina (São Paulo: Shedd Publicações, 2014), p. 25-6.

286 Molochenco, Madalena O. “Educação cristã transformadora”, in: Rega, Lourenço Stelio (org.). Quando a teologia faz a diferença: ferramentas para o ministério nos dias de hoje (São Paulo: Hagnos, 2012), p. 143.

287 Ibid.

288 Ibid., p. 149.

289 Ibid., p. 148.

290 Libanio; Murad. Introdução à teologia, p. 101.

291 Tillich, Paul. Teologia da cultura (São Paulo: Fonte Editorial, 2009), p. 198-9.

292 Ibid., p. 199.

SEGUNDA PARTE

ANÁLISES DOUTRINÁRIAS

CAPÍTULO

3

TEOLOGIA

Introdução

É universal o sentimento de criaturalidade diante da existência.1 Qualquer ser humano, seja em qual for a civilização, por mais arcaica que esta possa ser, e por menos influência que tenha de qualquer outra cultura e até nenhuma do mundo ocidental, experimenta tal sentimento. Sua consciência não se contenta com o mero existir, pois percebe que há algo que o ultrapassa e está acima dele. Tal percepção de finitude e limitação diante da imensidão do orbe celeste, por exemplo, levou desde sempre o ser humano a lançar-se a "explorar" a vastidão que o encanta e o assombra. Acossada pelo drama de existir, a humanidade busca por significado e sentido que possam explicar ou, ao menos, esclarecer essa realidade.

Em sua busca por algo que o ultrapassa, o ser humano depara com questões-limite. Não necessariamente as mesmas que se apresentam atualmente, mas, assim como hoje, desde sempre deparamos com perguntas para as quais não temos resposta. Sem o conhecimento técnico atual e os modernos instrumentos de que dispomos, civilizações arcaicas respondiam aos fenômenos da natureza — climáticos, meteorológicos, agrícolas, pecuários, físicos etc. — atribuindo-lhes vida (animismo) ou personificando-os como deuses (politeísmo2). No momento em que se dá conta da morte, a humanidade sente, então, todo o drama da autoconsciência de perceber-se finita, entende que a existência precisa de "superestrutura" e que aquilo que se visibiliza não é tudo. Todavia, sem que haja uma fonte para responder a ela, a humanidade cria suas próprias respostas. Surgem, então, lendas, epopeias e cosmogonias. Tais tentativas de explicar a realidade, visto não serem verdadeiras, criam outras dificuldades. Duas dessas dificuldades são interdependentes e, de alguma forma, a despeito de tantos milênios, ainda persistem, senão em sua totalidade como religião, ao menos como tópicos doutrinários que perpassam algumas religiões e expressões de fé no espectro religioso de outras.

A primeira dificuldade mencionada é a questão da cosmogênese. Depois de produzir as narrativas mitopoéticas, decorrentes delas nascem os deuses (teogonias), sendo estes, ironicamente, à imagem e semelhança dos seus

criadores. Da explicação imagético-social passamos ao surgimento das crenças, e de tais narrativas à institucionalização religiosa é um passo muito curto. Das crendices, gera-se a religião, criam-se práticas cúlticas (ritos, imagens, narrativa sagrada etc.) e ascende uma casta privilegiada — sacerdotal — para administrar e gerir a religião, além de manter vivo o conjunto de crenças que garante a manutenção do sistema religioso. Como mediadores entre o povo e os deuses, os sacerdotes asseguram a imutabilidade do sistema religioso, gerando estabilidade das crenças e garantindo que não haja mais qualquer perscrutação e/ou curiosidade.

Por fim, a segunda dificuldade decorre da observação da natureza. Com o ciclo equilibrado das chuvas e das estiagens, gera-se, então, uma perspectiva cíclica de história. Tudo e todas as coisas obedecem a um curso inexorável, nada muda e tudo sempre foi, e, assim concluem, sempre será da mesma forma.3 Nada muda, e os seres humanos devem aceitar a sua sina e cumprir os caprichos dos deuses que, mesmo não sendo reais, valem-se de porta-vozes oficiais, os sacerdotes, e exigem todo tipo de sacrifícios, inclusive humanos. Que desde sempre haja essa noção universal de algo que transcende o ser humano não é novidade alguma, pois o apóstolo Paulo a reconhece ao discursar no Areópago ateniense e dizer, usando o texto de dois poetas estoicos, Arato e Cleantes, que os gregos reconheciam nele viver, mover-se e existir, “Pois somos também sua geração” (Atos 17:28).

Esse fenômeno, chamado por Don Richardson de “fator Melquisedeque”,4 poderia continuar gerando infinitamente cosmogonias, teogonias e religiões, pois assim nos fez o Criador, que, tudo indica, colocou essa capacidade e desejo pelo transcendente no coração do ser humano, mas a Queda o distorceu, e, mesmo não tendo perdido a noção do tempo, não temos capacidade de saber tudo que irá suceder no curso da existência, desde o início até o fim, nem em nossa trajetória pessoal, muito menos global (Eclesiastes 3:11). Como acabamos de dizer, o ciclo poderia seguir ininterruptamente, mas foi interrompido pela ação do próprio Criador, que, por amor, decidiu se autorrevelar (Romanos 1:18-21).

Definições e objetivos da teologia

Ainda que a teologia como ciência venha sendo mencionada desde os capítulos anteriores da primeira parte, quando se trata de falar sobre ela como uma das doutrinas da sistemática, é necessário entendê-la já em seu formato cristão e também não mais geral como ciência que abrange todas as doutrinas e questões relacionadas à fé. Assim, iniciamos tratando especificamente do significado do termo, pois a expressão grega θεολογία, isto é, teologia, "é composta pelas partes θεός (Deus) e λόγος (fala refletida, mensagem/notícia, ciência) e designa, de acordo com seu sentido etimológico, a 'fala de Deus' (sermo de Deo)",5 tendo já sido trabalhada anteriormente essa última parte. Christoph Böttigheimer diz que o termo visto como "genitivus objectivus, θεολογία é a fala narrativa sobre Deus; ou, como genitivus subjectivus, aquilo que é falado por Deus, sua revelação, e significa, num sentido bem geral, todo tipo de fala cujo objeto é Deus", por isso a "tarefa conferida à θεολογία é, em primeiro lugar, o vínculo praticado entre língua e Deus como aquela realidade que determina, julga e redime a tudo e a todos", ou seja, em "seu sentido original, a teologia significa, portanto, mais do que a fala exclusivamente objetivada por Deus".6 Para resumir, o "ponto de identidade da teologia é Deus", pois desde sempre seu "tema é a questão de Deus, seja em referência direta à realidade de Deus, seja em referência indireta ao mundo e ao ser humano em função de Deus", ou seja, "a palavra 'Deus' indica o campo de estudo da teologia".7 Tal ideia é vista desde a patrística, inicialmente ainda sem a necessária distinção, mas logo depois com a imprescindível diferença entre uma teologia secular e uma teologia cristã que, consequentemente, vai sendo acompanhada por seus objetivos, o que também indica sua especialização e refinamento.

A teologia juntamente com a existência cristã no seu conjunto participa do destino, ainda que não primária e ultimamente de ser deste mundo, contudo bastante perceptivelmente do destino de estar neste mundo. Já o seu próprio nome pode evidenciá-lo. "Teologia" designa no grego clássico o pré-estágio mitológico do saber propriamente dito. Cabe-lhe — ao surgir pela primeira vez a

palavra (Platão, Política 379a) — função pedagógica, quando, de conformidade com as corretas normas (hoi typoi perì theologías), transmite à juventude a ideia "crítica" (hypónoia) que se encontra no fundo da forma visível dos mitos. Aquilo que Aristóteles expõe na Metafísica XII 6-10 acerca do motor divino do mundo é por ele chamado precisamente de o grau mais elevado, "teológico", da filosofia teórica (Met. VI 1, 1026a19 e XI 8, 1064b3). A Stoá desenvolveu sistematicamente a interpretação alegórica dos mitos, considerando isso tarefa teológica em conformidade com a chave interpretativa dos antigos lexicógrafos: állo légon tò grámma, állo tì nóêma. A alegorese foi largamente praticada no mundo (judaico-helenista) na época de Jesus, principalmente por Fílon de Alexandria, o qual — em delimitação com a mitologia — chama a Moisés de teólogo (Opera, ed. por Cohn/Wendland, IV 227 e V 347, cf. I 3). Este procedimento, a fé na providência e o etos da Stoá, como também a sua distinção de teologia em política, mítica e física (= filosófica) (Panaitios, século II a.C.) influenciaram a teologia cristã que surgia: a tradição (Agostinho, Civ. Dei VI 5 ou, no século I a.C., já Varro?) descreve o conceito de "teologia", que está nas entrelinhas da tripartição, assim: ratio quae de diis explicatur; Agostinho, ademais, só fala de "theologia" ao se referir a Varro (cf. Kattenbusch, p. 12). Já Tertuliano (Ad nationes II 2) abordou mais de perto o physicum theologia genus. Para Justino, a ciência cristã da fé ainda era "filosofia". O verbo theologeîn é usado por ele no sentido de "alegorizar" (Dial. 56. 113); ao referi-lo (no cap. 56), como significando a mesma coisa que kyriologeîn, ao Espírito que, na aparição humana de um dos três homens que visitam Abraão (cf. Gn 18,13), faz com que se reconheça Deus o Senhor, já está a se preparar o posterior emprego do termo. (Certo paralelo a isso: para o culto do imperador romano existem, em particular na Ásia Menor, associações de "teólogos", também chamados sebastológoi — de Sébastos = Augustus, que são pregadores de festas, podendo estes synymnôdoí formar um coro "teológico" de cantores; v. Kattenbusch, p. 41s.) Em Clemente de Alexandria, a teologia é "doutrina sobre Deus", por ele contraposta à mitologia. Também os gregos não teriam produzido somente mitologia dionisiana, mas também "teologia do Logos eterno". Em Jesus Cristo, o Deus-Logos tomou a figura corpórea. Por isso (segundo Eusébio, Hist. Eccl. V 28) se fala de uma série de "irmãos" mais antigos, pelos quais Cristo theologeîtai; ele é para Paulino de Tiro (ib. X 4; Kattenbusch, p. 40) autòs ho theologoúmenos. Principalmente a partir dos teólogos do século IV (os três capadócios, Atanásio...) a teologia é — distinguindo-se da oikonomía, a doutrina sobre o agir salvífico de Deus — especificamente a doutrina do ser uni-trino de Deus. Somente a alta Idade Média é que documenta com o nome de "teologia" a totalidade da fé cristã; mas mesmo então se preferem designações mais

tradicionais como sacra doctrina, sacra scriptura, sacra pagina.8

A sumarização da teologia até a expressão chegar a tornar-se no cristianismo especificamente dedicada ao estudo de Deus é importante para que se tenha em mente o fato de que ela nasce como prática, não como conceito, de forma espontânea e especulativa, conforme já dissemos na introdução deste capítulo. Nesse sentido, ela prescinde de qualquer revelação, pois se trata da capacidade humana, ainda que distorcida, de transcender a si mesmo. Justamente por isso, diz Evangelista Vilanova, "já no âmbito cristão, Clemente de Alexandria julga que os filósofos pagãos, que receberam a teologia dos profetas, são teólogos", mas acrescenta que é "com Orígenes" que ocorre uma evolução, ou seja, conquanto ele "fale dos antigos teólogos gregos (no sentido tradicional do termo entre os pagãos), não obstante, nele dá-se uma passagem para o uso propriamente cristão",9 especificamente em sua obra Contra Celso, onde o pai grego da igreja fala de teologia como algo equivalente à doutrina de Deus.10 Vilanova, contudo, corrobora a informação de que, de acordo com Walter Kern, na citação acima quando sumariamos o surgimento e a evolução do termo, foi a partir do século 4 que tal empreendimento, de a teologia ser vista como "doutrina de Deus", coube aos três pais gregos capadócios — Basílio de Cesareia, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa —, sobretudo ao diferenciar theologia e oikonomia, visto que "economia significa a comunicação histórica da salvação, e teologia a contemplação desta comunicação, que é o elemento supra-histórico, sem o qual a história salvífica não seria conhecida profundamente".11

O fato é que a teologia adentra no universo da fé cristã na esteira da ideia original pagã, refletindo sobre Deus, e só na segunda parte da Idade Média tornou-se a ciência que reflete sobre todas as doutrinas da fé cristã. Todavia, Vilanova acrescenta que já em um historiador como Eusébio de Cesareia "'teologia' já tem claro sentido cristão", pois Eusébio "não usa mais o termo no sentido pagão, e, se o faz, acrescenta sempre que se trata de uma teologia falsa", e acrescenta que, deste ponto em diante, "os apóstolos, em especial João, são chamados teólogos".12 Mas, com o avanço consciente do exercício teológico, faz-se necessário distinguir a diversidade de formas de fazer teologia, isto é, métodos e sistemas, sobretudo quando se pretende falar de Deus.

Em Evágrio Pôntico, a teologia é considerada como o grau máximo da gnose. É oportuno assinalar ainda a visão do Pseudo-Dionísio, segundo o qual a teologia se divide em simbólica (que busca as semelhanças divinas, ao mesmo tempo que as dessemelhanças, que nossas representações sensíveis revelam), afirmativa ou catafática (segundo o método de aplicar a Deus os atributos positivamente valorizados nos seres criados), negativa ou apofática (caracterizada pela renúncia em expressar a plenitude de Deus) e mística, consumação dos esforços anteriores, que dá à inteligência uma experiência humana e um êxtase amoroso no que coincide a ciência e o perfeito amor. Esta visão estava destinada a influenciar os escritores monásticos, medievais, inclinados a considerar a teologia como uma experiência de fé.13

Das quatro formas elencadas de fazer teologia, pensando especificamente em falar de Deus, a "teologia grega se manteve sensível à linha da economia", já anteriormente descrita, entendendo que tal "teologia, denominada, depois do cisma oriental, 'ortodoxa' (ilustrada no séc. 15 por Scholarios e mais recentemente por Khomiakov, Bulgakov, Sloniev, Lossky, Florosvsky), seguiu uma tendência mistérica", diz Vilanova, "complementar da orientação especulativa dominante no mundo latino".14 Como ocidentais, nossa teologia protestante é obrigatoriamente latina e, como já é sabido, incrivelmente inclina-se muito mais às trajetórias teológicas catafáticas dependentes da razão grega. Mas, como todos sabemos, "seria impossível tentar refletir conjuntamente e de forma ilimitada sobre Deus e o mundo a partir do ponto de vista da razão criada", visto que o "objeto adequado de nossa razão finita vinculada aos sentidos é o mundo", pois, se por um lado é "verdade que a razão pode compreender o mundo, a história e o ser humano em vista de Deus e, iluminada pela fé mediante o Espírito Santo, pode tentar entender também a ação de Deus", por outro, a "teologia", diz Gerhard Ludwig Müller, "nunca pode ter como objeto o próprio Deus em seu puro em-si-mesmo", pois não há intelecto algum criado que seja capaz de "conceber a Deus tal como ele mesmo se penetra em seu espírito divino (cf. 1Co 2:11s.)".15

Em termos diretos, o que se sabe de Deus é o que ele revelou, sendo inteligíveis suas ações, que, evidentemente, revelam algo de seu ser, porém não o seu Ser-em-si. A inteligibilidade de suas ações, contudo, não quer dizer que os milagres sejam explicáveis pela lógica humana. Todavia, tal impossibilidade não era um problema, visto que, "na maioria dos escritos dos primeiros cinco séculos do

cristianismo, a ‘teologia’ é a disciplina que leva a alma para a contemplação do divino”, não sendo um exercício racionalista de especulação filosófica, pois seu objetivo era levar a pessoa a encontrar-se com Deus e unir-se a ele, ou seja, neste aspecto, “um teólogo é um místico”.16 Da mesma maneira, Justo González informa que já em Agostinho “encontramos o uso do termo referindo-se à disciplina que trata sobre Deus”, pois para o bispo de Hipona, “e para a maioria dos escritores nos séculos seguintes, a teologia não se ocupava de todo o corpo de doutrina cristã, mas somente da doutrina de Deus”, ou seja, como já foi dito, tratava-se da “reflexão e ensinamento sobre Deus da mesma forma que a eclesiologia é a reflexão e o ensinamento sobre a igreja e a cristologia é a reflexão e o ensinamento sobre o Cristo”.17

Assim, neste primeiro capítulo das análises doutrinárias, falamos de teologia como a doutrina de Deus. E iniciamos com ele pelo fato de que, em Deus, está o fundamento primeiro e o destino último de todas as coisas (Isaías 41:4; 44:6; 48:12). Contudo, ao fazer isso, não vamos tratar do Ser de Deus, mas de suas manifestações. Em outras palavras, não vamos caminhar pela senda do exercício teológico que acredita ser possível traçar uma “anatomia do divino”. Nossos objetivos, como uma sistemática carismático-pentecostal, são bem mais modestos e bíblicos, pois lidam com sua imanência (revelada nas Escrituras e vivenciada até hoje na realidade). Em outras palavras, não nos arriscamos em falar, racionalística e filosoficamente, sobre sua transcendência. Não o faremos por duas razões: 1) há dezenas de tratados teológicos disponíveis que se dedicam a esse mister e 2) o fato de que “Deus não pode ser compreendido pela mera lógica humana, nem sequer sua própria existência pode ser comprovada desta maneira”. Mas isso não significa não reconhecer seus atributos; antes, estamos “fazendo uma declaração confessional das nossas limitações e da infinitude divina”,18 ou seja, Deus não pode ser “explicado”, e tudo que nós podemos fazer é crer nele.

Portanto, a nossa argumentação pode ser entendida com base na linguagem bíblica usada coloquialmente pelo crente comum, pois geralmente, nas sistemáticas, privilegia-se o Ser de Deus, lidando com a transcendência, ao passo que a imanência detém-se nas ações divinas. É nesse “plano” que vamos atuar, pois uma teologia sistemático-carismática não tem como objetivo explorar o terreno batido da sistemática filosófica, ou manualística; antes, trabalhará no campo prático da vivência do divino com o humano. Isso não significa que não possamos vez ou outra, mencionar algo a respeito, mas esse não é o objetivo do texto. Em termos de linguagem, estamos limitados pela transcendência, mas, em

termos experienciais, podemos navegar com bastante tranquilidade no campo da imanência.

A autorrevelação de Deus

Antes de qualquer consideração que se pretenda fazer a respeito de Deus, devemos deixar claro, mais uma vez, que o ponto arquimediano para nós é a Escritura. Não falaremos nada acerca de Deus que não esteja plenamente ancorado na Bíblia. Contudo, o que pode surpreender é alguém descobrir que sua visão de Deus não é escriturística, mas filosófica. Daí vem o choque de muitos ao deparar com um texto que, tanto quanto possível, deseja simplesmente ser fiel à Bíblia. Em muitos momentos, parecerá simplista e, em outros, paradoxal, mas convidamos o leitor a conferir, nas Escrituras, se o que está sendo dito corresponde ou não a elas, pois nossa forma de "compreender a Deus não deve basear-se em pressuposições a respeito dele, ou em como gostaríamos que ele fosse", ou seja, "devemos crer no Deus que existe, e que optou por se revelar a nós através das Escrituras".19 Portanto, devemos aceitar a forma como a Bíblia revela Deus, já que ela "é nossa fonte única de pesquisa, que nos permite saber que Deus existe e como ele é".20 Lembramos aqui, todavia, que procuramos seguir a "lógica da fé" na esteira da revelação, isto é, tal como ela ocorreu.

Isso significa acompanhar a dinâmica em que se desenvolveu o processo revelacional, uma vez que este se deu, primeira e majoritariamente, de forma existencial, ou seja, a recepção foi experiencial e muito posteriormente transformou-se em texto. "A revelação, noutras palavras, envolve não somente informações a respeito de Deus, mas a revelação que Deus fez de si mesmo", diz o teólogo pentecostal John Higgins, observando que reconhecer isso "não significa, porém, que devemos rejeitar a revelação proposicional e preferir a existencial", pois a "revelação a respeito de Deus é crucial para o conhecimento de Deus".21 Em termos diretos, por intermédio de suas "palavras e ações, Deus torna conhecida sua pessoa, seus caminhos, valores, propósitos e o seu plano de salvação", pois o "alvo final da revelação divina é que as pessoas venham a conhecer a Deus de modo real e pessoal",22 nunca teoricamente, de maneira formal, ou religiosa, enfim, meramente confessional, visto serem formas modernas e totalmente estranhas ao mundo da Bíblia.

Como já foi dito na introdução deste capítulo, o Criador se autorrevelou, pois,

uma vez entendido que “Deus é infinito e os seres humanos são finitos, se estes quiserem conhecer a Deus, tal conhecimento deverá ocorrer pela iniciativa do próprio Deus em se revelar”.23 A tradição cristã protestante entende essa revelação como dividida em duas grandes partes — geral e especial —, sendo a segunda categoria ainda subdividida em duas outras: existencial (também chamada de pessoal ou experiencial) e proposicional. Quanto à primeira categoria, Millard Erickson afirma que “ela se refere à automanifestação de Deus mediante a natureza, a história e o ser interior da pessoa”, sendo considerada “geral em dois sentidos: sua disponibilidade universal (é acessível a todas as pessoas, em todos os tempos) e o conteúdo da mensagem (é menos específica e detalhada que a revelação especial)”.24 Além disso, o mesmo autor informa que os “loci da revelação geral são tradicionalmente três: natureza, história e constituição”.25 Já a “revelação especial envolve a comunicação e as manifestações particulares de Deus a respeito de si para certas pessoas, em determinadas épocas, as quais se encontram à disposição hoje somente mediante a consulta a determinados escritos sagrados”.26

Conquanto respeitemos a visão do autor, não concordamos com ela em sua totalidade, sobretudo no aspecto “cessacionista” de que as experiências com Deus acabaram e só podemos “saber sobre elas através de escritos sagrados”. Todavia convergimos com sua defesa da necessidade de uma revelação especial, isto é, de que a revelação especial faz-se “necessária porque o ser humano perdeu a relação que tinha com Deus antes da Queda, na qual desfrutava de seu favor”.27 Tal se dá pelo fato de que, desde sempre, o “objetivo da revelação especial [é] relacional”, diz Erickson, informando que o “propósito principal dessa revelação não era ampliar o escopo geral de conhecimento”; assim, mesmo o “conhecimento acerca de tinha como propósito o conhecimento de”.28 Em termos diretos, mesmo as informações escriturísticas sobre Deus e sua obra não visam ao conhecimento teórico e conteudista, mas levar a pessoa ao conhecimento dele. Como oportunamente diz o teólogo pentecostal John Higgins:

No livro de Jó, a resposta à pergunta de Zofar a respeito da possibilidade de se sondar os mistérios divinos é um “não” em alto e bom som (Jó 11:7). Mediante nossas próprias pesquisas, à parte daquilo que Deus revelou, nada poderia ser descoberto a respeito dele e de sua vontade, nem sequer de sua existência. Pelo fato de o infinito não poder ser desvendado pelo finito, todas as afirmações

humanas a respeito de Deus acabam sendo perguntas em vez de firmarem como declarações. “As mais sublimes realizações da mente e do espírito humanos não bastam para chegarem ao conhecimento de Deus.”29

Conforme o teólogo pentecostal corretamente observou, a doutrina de Deus deve sempre ser desenvolvida de forma apofática, não pretensiosa e sem perder de vista o fato de que a “revelação que Deus fez de si mesmo foi um autodesvendamento deliberado”, ou seja, ele não foi forçado “a se tornar conhecido; ninguém o descobriu por acidente”; antes, em um “ato voluntário, Deus fez-se conhecido aos que, de outra forma, não poderiam conhecê-lo”, pois, como afirma Emil Brunner, citado por Higgins, a autorrevelação divina “é uma ‘incursão de outra dimensão’, trazendo conhecimentos ‘totalmente inacessíveis às faculdades naturais que o homem possui à pesquisa e à descoberta’”.30 De acordo com o que o já mencionado Emil Bunner, agora citado por Alister McGrath, defende acerca da autorrevelação divina, isto é, de esta ocorrer por iniciativa exclusiva por parte de Deus, pois somente ele poderia assim fazê-lo e não anular os seres humanos em sua manifestação, até mesmo a concepção de teologia muda, ou seja, a “teologia se tornaria assim a resposta humana à automanifestação de Deus, em vez de ser a busca de Deus pelo ser humano”.31 Tal se dá assim pelo fato de que “não existe nenhum meio pelo qual o ser humano criado possa contemplar Deus diretamente”, isto é, “precisamos formar uma ideia de Deus como que em uma imagem de tamanho reduzido, apropriada à nossa capacidade humana”, pois “a mente humana não pode ver a plena glória de Deus”.32 Por isso mesmo, ao se falar em teologia como doutrina de Deus, não podemos perder de vista o fato de que os “modelos ou figuras com que as Escrituras representam Deus”, diz McGrath, têm o objetivo de revelá-lo “em proporções controláveis, de modo que a mente humana possa alcançá-lo”.33 Assim, completa o mesmo autor, dizendo que aquilo que “se sabe de Deus sabe-se por revelação”, mas não só, não podemos esquecer que “a revelação é adaptada à nossa capacidade de criaturas humanas, finitas e decaídas”.34 Wolfhart Pannenberg adota a mesma perspectiva:

Visto que a realidade de Deus é premissa para a veneração humana de Deus, religião tem por ponto de partida o conhecimento de Deus. Conhecimento humano de Deus, porém, pode ser conhecimento verdadeiro, correspondente à

realidade de Deus, somente sob a condição de ter sua origem na própria divindade. Deus somente pode ser conhecido quando ele próprio se dá a conhecer. A sublimidade da realidade de Deus torna-a inatingível para o homem se ela não se dá a conhecer por si mesma. Sempre que Deus e deuses foram compreendidos como poder sagrado incomparavelmente superior ao ser humano, ou até mesmo como o único poder que a tudo abrange e determina, aí também era óbvio que conhecimento de Deus somente é possível como conhecimento proporcionado pelo próprio Deus. Se o conhecimento humano de Deus fosse concebido de tal modo que o ser humano arrancasse, por próprias forças, da divindade o mistério de sua natureza, ter-se-ia realizado de antemão um equívoco em relação à divindade do referido deus. Um conhecimento nesses termos em todo caso não seria conhecimento de Deus, porque seu próprio conceito já estaria em contradição com a ideia de Deus. Por isso conhecimento de Deus jamais é possível a não ser por meio de revelação.35

Manter sempre tal consciência de que o "Deus que se revela", diz Erickson, "é um ser transcendente, fora do alcance de nossa experiência sensorial", significa lembrar que a "revelação deve implicar certa condescendência da parte de Deus (no bom sentido da palavra)", uma vez que os "seres humanos não têm condições de analisar Deus e, mesmo que tivessem, não o entenderiam", ou seja, "Deus se deu a conhecer por uma revelação em forma antrópica".36 Evidentemente que tal constatação não deve ser entendida como "antropomorfismo propriamente dito, mas apenas como revelação feita em uma linguagem humana e de acordo com categorias de pensamento e ação também humanos", ou seja, não podemos perder de vista dois aspectos, sendo o primeiro deles o fato de que "caráter antrópico implica o uso de línguas comuns na época da revelação" e, o segundo, a ideia de que a "revelação é também antrópica no sentido de que, quase sempre, foi dada em formas que faziam parte da experiência humana comum, do dia a dia".37

Dito isto, estamos em condição de agora compreender que, uma vez que a possibilidade de a teologia ser minimamente assertiva passa pela revelação, ou seja, ela deve ser a resposta humana à autorrevelação divina e, portanto, desta derivada e sempre a posteriori, toda e qualquer teologia produzida, ainda que bem-intencionada, sem revelação e com base apenas no sentimento de criaturalidade, ou abertura à transcendência, isto é, a priori, caso realmente queira "falar sobre Deus", deve permitir-se ser corrigida. Tal deve ser assim pelo

simples fato de que, tomando como exemplo o próprio livro de Jó referido pelo mencionado teólogo pentecostal John Higgins, invariavelmente a experiência de autorrevelação choca-se com as teologias cujos arrazoados, ainda que pareçam exaltar e honrar a Deus, não se encontram devidamente ancorados na automanifestação divina. Evidentemente que, sendo Jó o documento mais antigo do Primeiro Testamento, muito provavelmente não havia quantidade suficiente de "revelação especial" (se é que havia alguma que eles conhecessem), específica, não geral, conforme dito na introdução, para eles se pautarem. Sendo assim, não existia possibilidade alguma de Elifaz, Bildade e Zofar estarem certos (Jó 2:11), visto que seus arrazoados teológicos não se baseavam na revelação, mas em certas lógicas religiosas em vigência (retribuitiva, deística e triunfalista). É o que diz o teólogo pentecostal, norte-americano, Donald Stamps:

Na leitura desses diálogos, observe o seguinte: (1) Embora as palavras dos três amigos de Jó estejam registradas nas Escrituras, nem tudo que eles disseram é absolutamente correto. O Espírito Santo registrou suas palavras, mas não as inspirou. No fim do livro, o próprio Deus declarou que boa parte daquilo que eles falaram não era bom (42:7,8). (2) Algumas afirmações deles são realmente verdadeiras e são repetidas no NT (e.g., parte do que Elifaz diz em 5:13 acha-se em 1Co 3:19). (3) A teologia e a cosmovisão básicas desses conselheiros eram falhas. Eles criam (a) que os verdadeiros justos sempre prosperarão, ao passo que os transgressores sempre sofrerão, e (b) inversamente, a pobreza e o sofrimento sempre subentendem pecado, ao passo que a prosperidade e o sucesso subentendem retidão. Deus revelou posteriormente que tal atitude é errônea, e que o ponto de vista deles era "loucura" (42:7-9).38

Na realidade, alinhamo-nos aos comentaristas bíblicos que, à pergunta sobre que "significado tem aquele longo monólogo, com que o Senhor responde ao lamento de Jó e à sua exigência de se proceder a um processo" (Jó 38—41), respondem afirmando que "Deus, em vez de oferecer uma explicação sobre o sentido do mal, revela aqui a sua própria incompreensibilidade".39 Eis um aspecto pouquíssimo falado na teologia protestante. Deus, mesmo quando se revela, "permanece escondido, e ao ser conhecido e afirmado, permanece incompreensível e inefável, em sua identidade absolutamente singular e única em sua realidade incondicional e pessoal".40 Nas palavras de Millard Erickson,

uma vez que “observamos apenas formas finitas, achamos impossível apreender conceitos infinitos” como Deus. Nesse aspecto, diz o mesmo teólogo, “Deus sempre permanecerá incompreensível”, mas isso não quer dizer “que nos falte conhecimento dele, um conhecimento real”; antes, implica reconhecimento de que a “deficiência reside em nossa incapacidade de contê-lo dentro de nosso conhecimento”.41 Sua acessibilidade não o torna objetivável, por isso colocamo-nos ao lado de gigantes da fé cristã e admitimos integralmente a ideia agostiniana de que, “se entendemos, então não é Deus”.

Na verdade, a presunção de exaurir a realidade, inclusive Deus, nada mais é que a hybris, o pecado original que parece ter vitimado Lúcifer e que também acometeu os primeiros seres humanos (Gênesis 3:5). Apesar de não podermos “traduzir corretamente a palavra hybris, embora a realidade que designa seja descrita não só na tragédia grega, mas também no AT”, diz Paul Tillich, a palavra “é expressa mais claramente na promessa da serpente a Eva de que, comendo da árvore do conhecimento, o ser humano seria igual a Deus”; portanto, ela nada mais é que “a autoelevação do ser humano à esfera do divino”,42 por isso, completa, a “hybris foi chamada de ‘pecado espiritual’, e todas as outras formas de pecado foram derivadas dela, até mesmo os pecados sensuais”, pois ela “não é uma forma de pecado ao lado de outras”; antes, a hybris é “o pecado em sua forma total, a saber, o outro lado da descrença, do afastar-se do centro divino ao qual o ser humano pertence”.43 Portanto, não nos enganemos, a pretensão teológica que procura ir além do que Deus permitiu que fosse revelado e que considera possível manipular Deus como um objeto qualquer é não só ingênua, como também ímpia, pois geralmente o propósito final, como veremos adiante, mostra-se nada piedoso, mas maligno.

É no mínimo irônico o fato de que a vontade de ser como Deus tenha rompido o relacionamento entre o Criador e a criação, levando a última, de uma proximidade íntima, ao obscurecimento que resultou no desejo de reconciliação, que, enquanto Deus não se revela, não é possível acontecer e, não acontecendo, gera idolatria, autolatria e toda espécie de perversão religiosa (Gênesis 3:8; Romanos 8:18-25 cf. 1:18-32). Deixando de lado as questões relativas à idade da Terra, é fato que há um lapso considerável de tempo entre a Queda e o nascimento, desenvolvimento, fuga e chamada de Moisés (Êxodo 2—4), a quem, tradicionalmente, atribui-se a autoria do Pentateuco e, em alguns círculos judaicos, a autoria do livro de Jó. Portanto, é ponto pacífico que muitas experiências se deram em uma época em que não existia nenhuma parte das Escrituras Sagradas. Nem por isso Deus deixou de falar e de se fazer conhecido.

Esse é um aspecto extremamente relevante quando se fala em autorrevelação, pois, na verdade, em um mundo religioso, “a questão fundamental do homem, com relação a Deus, não era sua realidade, mas sua identidade”.44

Entre tantas vozes e divindades, como saber que esta era “diferente” e verdadeira? “Somente em uma experiência religiosa extraordinária é possível saber quem é Deus realmente (Gn 33:29ss; Nm 12:6ss)”, ainda que devamos reconhecer que “a realidade de Deus”, isto é, seu Ser-em-si, “permanecerá imperscrutável [pois] seu nome é misterioso (Jz 13:18)”.45 É o que descobriu Jó e seus amigos, mas particularmente o patriarca, pois Deus dirigiu-se diretamente a ele, levando-o a reconhecer que este tinha um conhecimento teórico acerca do Criador, algo que após sua dramática experiência mudou completamente, e Jó, então, admitiu que falava de coisas que não sabia e que sua “fala sobre Deus”, ou seja, sua “teologia”, só tornou as coisas piores, pois obscurecia a realidade e o impedia de conhecer Deus, que, mesmo agora se revelando, continuava para ele um mistério insondável (Jó 42:1-5)!

— As Escrituras confirmam a concepção carismático-pentecostal de um Deus pessoal —

Que Deus se revelou de diversas formas é incontestável (Hebreus 1:1), por isso o que temos em mira é a recepção do ato revelacional por parte dos que foram agraciados com tal privilégio, sobretudo pelo fato de que a "presença divina não pode ser localizada em uma imagem",46 objeto com o qual um caldeu como Abrão (Gênesis 11:26-32), por exemplo, estava devidamente familiarizado em seu tempo, pois seu pai tinha um ateliê onde se fabricavam deuses (Josué 24:2).47 O que será que fez que Abrão rompesse o ciclo da cultura religiosa patriarcal e resolvesse "seguir" esse Deus e obedecer-lhe? Não havia possibilidade alguma de o patriarca saber, com certeza, que estava optando pelo certo. É interessante que "cobramos" dele que seja como os demais que podiam evocar o "Deus de Abraão, Isaque e Jacó" (Êxodo 3:6), mas raramente refletimos que o patriarca não tinha esses referenciais para evocar em suas lutas, desafios, preces e súplicas, daí o porquê de ele ser chamado de "pai da fé" (Romanos 4:11; Tiago 2:23b).

Certamente sua atitude de "crer contra a esperança", ou seja, contra qualquer mínima possibilidade de que fosse alcançável logicamente, isto é, cumprir-se o que lhe fora prometido (Romanos 4:16), é uma das amostras mais contundentes do que significa fé (Hebreus 11:1). A conclusão mais óbvia a que podemos chegar, inicialmente, é que semelhante ao que ocorreu com Jó, Abrão teve uma experiência com Deus (Gênesis 12:1-3). Ciente de que os deuses eram invenções humanas e não falavam, somente uma experiência dramática poderia demover um ancião sumério a mudar de mentalidade. O mais interessante é que sua experiência não deve ter se dado de forma "religiosa". Ao menos, não da forma que ele estava acostumado a ver. Mesmo porque os deuses eram criações humanas e estavam situados, seja em uma imagem, seja em uma localidade, isto é, seu alcance era "local" ou tribal.

Talvez a conclusão do patriarca, de que o Deus que ele passara a seguir era realmente o "criador do céu e da terra", tenha sido reforçada após o encontro com Melquisedeque, rei de Salém e sacerdote do Deus Altíssimo (Gênesis 14:18-20). As Escrituras não dizem, mas certamente o encontro entre eles foi

marcado por um momento de diálogo, uma vez que Melquisedeque lhe dera "pão e vinho", ou seja, provisões que indicam mais que alimentos, e falam também de comunhão. Eles se tratam como "irmãos", no sentido de que servem ao mesmo Deus. Considerando a distância de Ur e Salém, e que não havia ainda nenhuma porção das Escrituras e, muito menos templo ou oficiais, a única coisa que explica o fato de ambos assim se reconhecerem é que, tal como Abrão, Melquisedeque também deve ter tido sua experiência pessoal com Deus sem depender de pregação por parte de alguém. Se há uma certeza que podemos ter a respeito do Senhor é que, desde sempre, ele é um Deus relacional.

Talvez para nós, leitores carismático-pentecostais modernos, isso pode parecer óbvio; todavia, em um mundo politeísta, mas sem revelação, povoado de divindades que eram criações humanas, "Deus falar" significa uma revolução incrível, não só religiosa, mas também teológica. O exemplo dos amigos de Jó é emblemático neste aspecto, ou seja, "o Deus dos amigos é uma marionete, cujos movimentos estão limitados a ser respostas das ações humanas", diz o biblista Tryggve Mettinger, que completa, esclarecendo que se trata da concepção de um "Deus prisioneiro do sistema, absolutamente soberano, que Jó descreve adequadamente aos seus amigos como gente que 'desafia a Deus, pensando que o têm na mão' (12:6)".48 Na experiência de Jó, Deus se autorrevelou completamente distinto das concepções e imagens teológicas em vigência que havia dele. E que ninguém subestime achando que havia poucas imagens, pois a quantidade de material dos discursos, escrito em forma poética, mostra claramente que eram muitas e solidamente construídas. Agora reflita um pouco acerca do que significa desconstruir imagens divinas enraizadas e cristalizadas no imaginário popular, com base no ensinamento e na influência de oradores como Elifaz, Bildade e Zofar.

Desse exemplo destacamos o fato de que "imagens de Deus" não apenas consistem em artefatos, mas são igualmente conceitos que, filosófica e teologicamente elaborados, subvertem a verdadeira face divina revelada nas Escrituras. Nesse caso, elas são sutis e se tornam ainda mais nocivas, podendo-se "falar justamente de procedimento idolátrico e blasfemo, atentado à transcendência divina, atento a 'objetivar Deus' mais para dominá-lo que para obedecê-lo".49 Advertência parecida vem de James Packer, ao advertir que "toda teologia especulativa, baseada em arrazoados filosóficos, e não na revelação bíblica, erra neste ponto", visto que crer, ou seguir, "a imaginação de alguém no campo da teologia é o modo de manter-se ignorante a respeito de Deus e tornar-se idólatra". O mesmo autor continua, dizendo que "o ídolo neste

caso seria a falsa imagem mental de Deus criada pela especulação e imaginação humanas".50 A recomendação, portanto, diz o mesmo teólogo, é "reconhecer que Deus, o Criador, é transcendente, misterioso e inescrutável, além do alcance de qualquer conjectura filosófica".51

Por isso, mesmo que tenhamos optado pela via apofática para pensar teologicamente as principais doutrinas da fé cristã, e ainda que reconheçamos que "não devemos fazer a respeito dele qualquer afirmação ou negação absolutas",52 de uma coisa podemos ter certeza: Deus é vivo e comunica-se conosco, não estando em silêncio, nem por uma concepção filosófica deísta, já prescrita, nem igualmente por conta de uma concepção teológica teísta, em vigência, que, afirmando "autoridade bíblica", apregoa que tudo que ele tinha de falar já o fez nas Escrituras. Pode parecer uma atitude piedosa, mas, ao verificar que os proponentes de tal ideia defendem uma visão bíblica que transforma as Escrituras em um cadáver sempre pronto a ser dissecado por um método que só eles dominam, então acabamos concluindo que não há fidelidade escriturística, e sim compromisso com a manutenção das próprias ideias, usando uma apologética que não se trata de defesa da fé, e sim de autodefesa. Portanto, mais do que nunca, uma teologia sistemático-carismática deve reafirmar que a "revelação divina não anula o mistério divino"53 e que o "Deus que se revela permanece misterioso, e ainda ao ser conhecido e afirmado em sua realidade permanece incompreensível em seu ser e em sua liberdade".54 Isso significa não permitir que qualquer imagem divina tome o lugar de Deus, pretendendo amordaçá-lo.

Com isso, evidentemente, não estamos abrindo qualquer precedente para aventar uma espécie de "cânon aberto", acusação sempre utilizada contra os que creem na Bíblia como Palavra viva de Deus e a entendem numa perspectiva que se assemelha à dos reformadores, que, como vimos no primeiro capítulo, é totalmente distinta da concepção estática proveniente da escolástica protestante.55 João Calvino, por exemplo, defendia que o "Espírito agia por intermédio das Escrituras ([...]) e que esse mesmo Espírito conferia autoridade direta às Escrituras ao inspirá-las, deixando de lado, portanto, a necessidade de alguma fonte de apoio externo em relação a sua autoridade",56 ou seja, sua posição estabeleceu um equilíbrio entre dois extremos, de um lado protestante e, do outro, católico, sendo ambos igualmente errados.

Tal visão, ressaltada por Calvino, é relevante "pelo fato de indicar que os reformadores não viam a questão da inspiração como algo vinculado à absoluta

fidelidade histórica ou à inerrância factual dos textos bíblicos", pois a própria "doutrina calvinista da acomodação implicava a afirmação de que Deus havia se revelado de formas adequadas às comunidades que deveriam receber essa revelação"; em outras palavras, "no caso de Gênesis 1, Calvino sugere que toda uma série de conceitos — como, por exemplo, os 'dias da criação' — são simplesmente formas de expressão que foram objeto de acomodação", em termos diretos, tal conceito calvinista consiste na ideia de "uma espécie de linguagem infantil utilizada por Deus para que fosse compreendido".57 Assim, finaliza Alister McGrath, enquanto a "elaboração dos conceitos de 'infalibilidade bíblica' ou de 'inerrância' no protestantismo remontam à metade do século 19, nos Estados Unidos", ou seja, é uma posição recente, o "consenso cristão geral, em torno da ideia da inspiração e da autoridade das Escrituras, pode ser estudado a partir de várias das grandes confissões existentes, tanto protestantes quanto católicas".58

Portanto, o que precisa ficar claro é que, como afirma o teólogo pentecostal Antonio Gilberto, através da "Bíblia Deus fala em linguagem humana para que o homem possa entendê-lo", pois, caso "Deus usasse sua linguagem, ninguém o entenderia", por isso "ele, para revelar-se ao homem, adaptou a Bíblia ao modo humano de perceber as coisas".59 Mas é preciso não perder de vista o este fato:

A experiência original de Javé como realidade pessoal não significa de modo algum uma antropomorfização de Deus, porque segue sendo, precisamente como pessoa, o mistério sagrado, além de toda projeção das circunstâncias terrenas a Deus e a personificação dessa concepção ideal (cf. Dt 4:15: "Pois, no dia em que o

Senhor

vos falou do meio do fogo no Horeb, não vistes figura alguma"). Sobre o fundamento da revelação, e no marco da analogia da linguagem e do conhecimento humano, o ser pessoal de Javé oferece o pressuposto de uma relação eu-Tu entre Javé e Israel, ou também entre Javé e cada crente individual como participante da relação da aliança (cf. Gn 28:13: "Eu sou o

Senhor

, o Deus de teus pais..."); ao passo que Jacó disse a Javé: "Tu, Deus de meus

pais...” (Gn 32:10).60

Outro exemplo para mostrar essa verdade pode ser tomado ainda do livro de Jó. Ao manifestar-se interrompendo o ciclo de debates teológicos que pretendiam falar absolutamente de como Deus é o porquê de tudo que estava acontecendo, o próprio Deus, a fim de demarcar uma distinção e de demonstrar quanto Jó, e por conseguinte a humanidade, está distante de compreendê-lo no sentido de torná-lo objetivável, previsível e manipulável, na linha do cogito, ou do pensamento cartesiano, em que somos os sujeitos dominantes e “algo”, nesse caso Deus, é o objeto, acreditando que possuímos uma razão suficiente para exauri-lo. O Criador utiliza as figuras do beemote e do leviatã, entendidos como sendo o hipopótamo e o crocodilo, respectivamente (Jó 40:15-24; 41:1-34). A despeito de como atualmente ambos são entendidos dentro da fauna, não é sua classificação inferior na escala taxonômica do reino animal nos dias de hoje que nos mostra sua importância e mensagem, e sim o que representavam no mundo antigo. Isso é o que realmente conta. Nesse sentido, é preciso entender que a mensagem não é para Deus, mas para os seres humanos; portanto, não é inteligente ficar questionando se Deus não sabia que o leão ou o tigre, por exemplo, são animais superiores em relação aos utilizados pelo Criador para com eles identificar-se. Mesmo que fossem o leão ou o tigre animais ferozes e mais fortes, ainda assim continuariam sendo criaturas que estão infinitamente distantes do Criador. Este, portanto, não é o ponto, e sim o que significavam, dentro daquela civilização arcaica e patriarcal, as figuras do beemote e do leviatã.

A descrição de ambos parece ultrapassar os aspectos normais de sua natureza, parecendo-se com imagens que os aproximam de seres fantásticos. Deus os via assim? Não, mas a sociedade de Jó, certamente. Como ela assim os encarava, Deus lança mão dessas figuras grandiosas do imaginário popular para levá-los a perceber quanto eles estavam impossibilitados de compreender o que se passava. Nesse aspecto é que o processo de autorrevelação implica praticamente uma espécie de abdicação divina, pois Deus “desce” ao nosso nível para que possamos entender o que ele quer comunicar. Todavia, lembremos, ele se revela, mas não pode ser exaurido. Por isso, depois de inúmeras perguntas e inquirições feitas a Jó (Jó 38—40:14), Deus atinge o clímax de sua mensagem tomando dois animais que, no imaginário popular, eram mais que animais, sobretudo o leviatã (Jó 41), e culmina em sua demonstração de impossibilidade de transformá-lo em objeto de estudo, restando a Jó reconhecer que, ao falar de coisas que não

entendia e que eram maravilhosíssimas, ou seja, além da capacidade humana de entendimento, obscureceu e turvou a Deus. Por isso, o patriarca exultou ao dizer que agora, sim, “conhecia” a Deus, pois antes só tinha imagens, não a realidade (Jó 42:1-5). Restou a ele voltar ao pó e à cinza, mas agora não mais por conta de sua situação física, mas em sinal de desterro e vergonha pelos discursos teológicos que fez (Jó 42:6). É exatamente essa a posição que as teologias devem tomar, reconhecendo seu verdadeiro lugar ao pretenderem falar de Deus.

Tal concepção pessoal divina, todavia, nem de longe é uma exclusividade ou uma novidade do movimento carismático-pentecostal, pois, como informa Alister McGrath, “ao longo dos séculos, tanto teólogos como simples cristãos nunca hesitaram em falar de Deus em termos pessoais”.61 Aqui, como já foi dito anteriormente com as expressões de vários autores, não se trata de mera “antropomorfização” descritiva, mas “encontro”. E este de tal forma que se pode falar em conhecimento de Deus e até “amizade” (Tiago 2:23). Por isso, a concepção “básica expressa pela ideia de ‘um Deus pessoal’ é assim a ideia de um Deus com quem podemos existir em relacionamento análogo ao que pode haver entre uma pessoa e outra”.62 Evidentemente que isso só é possível por um ato de condescendência, ou abdicação divina, o qual se dá por amor, pois Deus se autorrevela em termos inteligíveis à recepção humana.

“Um dos grandes temas que dominam o Antigo Testamento de modo bastante particular”, por exemplo, “é o da Aliança entre Deus e seu povo, pela qual todos se obrigam mutuamente”.63 As primeiras alianças firmaram-se em forma de promessas feitas a indivíduos. Enquanto criador de todas as coisas Deus não tinha obrigação alguma de submeter-se a tais expedientes, mas curiosamente ele assim o fez e, ao proceder dessa maneira, mostrou-se como um Deus pessoal e que se permite ser “conhecido”, pois o “resultado principal da revelação especial”, diz Millard Erickson, “é o conhecimento de Deus”.64 Ainda assim, precisamos entender o que significa esse “conhecimento de Deus”, pois, mesmo admitindo a suficiência da Bíblia para o que precisamos saber sobre nossa origem, queda e do que necessitamos para restabelecer o relacionamento rompido com Deus, por exemplo, “é um erro imaginar que as palavras pelas quais Deus escolhe firmar seu relacionamento conosco o apresentem por completo”65, diz o teólogo inglês Timothy Ward.

Isso significa entender que Deus se autorrevelou, mas não se esgotou ao assim fazer. “Há muita coisa que não sabemos sobre Deus e sobre suas ações, simplesmente porque ele não nos disse”, afirma o mesmo teólogo, explicando

que na “vida e no pensamento cristãos há um lugar certo para o mistério de Deus, conforme o Senhor afirma com veemência a Jó (Jó 38—41)”.66 Isso, porém, não torna as Escrituras menos importantes, pois “a ênfase necessária sobre Deus como mistério não deve permitir que se obscureça o extraordinário ato de graça pelo qual Deus nos transmite palavras humanas de promessa”. Ward, por fim, afirma “que confiar nessas palavras é em si mesmo um ato de confiança no próprio Deus”.67 Foi exatamente isso que fez Abraão quando ainda não havia Escritura ou uma doutrina correta de Deus pela qual se pautar, confiando apenas nas palavras ditas pelo Criador (Gênesis 15:1-6; Romanos 4:1-6; Gálatas 3:6).

— O conhecimento de Deus —

Ao falarmos sobre esse aspecto, alguém pode pensar haver uma aporia, pois, se não podemos “apreender” Deus, então como saber se estamos, de fato, lendo sobre ele ao estudar os manuais teológicos, ou, algo ainda mais sério, como é possível saber que nos relacionamos com o Criador verdadeiro? “O Deus onipotente não pode ser plenamente compreendido pelo ser humano (Jó 11:7)”, diz o teólogo pentecostal Russel Joyner, mas nem por isso deixou de se revelar de diversas maneiras e em várias ocasiões a fim de que venhamos a conhecê-lo, pois “é da sua vontade que o conheçamos e tenhamos um correto relacionamento com ele (Jo 1:18; 5:20; 17:3; At 14:17; Rm 1:18-20)”.68 Contudo, tal processo de conhecimento não se dá nos moldes do esquema cartesiano “sujeito e objeto”, não apenas por não podermos “compreender completa e exaustivamente a totalidade do caráter e da natureza de Deus (Rm 1:18-20; 2:14,15)”, mas igualmente por conta de que, “da mesma forma que ele se revela, também se oculta: ‘Verdadeiramente, tu és o Deus que te ocultas, o Deus de Israel, o Salvador’ (Is 45:15)”,69 ou seja, também pela dialética de ele não se revelar plenamente, seja por decisão, seja por também saber que, em nossa finitude ôntica e noética, isto é, cognitiva, jamais poderíamos suportar apreendê-lo. Isso significa que o “conhecimento de Deus não é possível ao ser humano por si mesmo, mas lhe é ‘dado’ (Mt 13:11; Lc 8:10; Jo 17:3; 1Co 2:11-14 e vários outros)”, pois somente “quem foi, ele próprio, conhecido por Deus (Gl 4:9; 1Co 8:3; 13:12), quem, portanto, foi pessoalmente tomado por ele e o ama, bem como ao próximo, consegue conhecer Deus de forma apropriada”, explicam os biblistas Reinhard Feldmeier e Hermann Spieckermann. Ambos acrescentam que “tal conhecimento não é um entendimento no sentido de apropriar-se do outro”,70 isto é, nos moldes da apreensão de um “objeto”, como no processo de construção do conhecimento na perspectiva do cogito cartesiano.

Alister McGrath, referindo-se à obra principal do filósofo judeu Martin Buber, intitulada Eu e Tu, publicada em 1927, diz que esse trabalho instituiu uma “distinção fundamental entre duas categorias de relações” que, para o teólogo, ajuda-nos a entender o porquê de não ser apropriada a concepção teológica da escolástica protestante que analisa Deus na perspectiva do cogito cartesiano. A referida distinção trata-se da importante diferenciação entre as “relações Eu–Tu,

que são ‘pessoais’, e relações Eu–Isto, que são relações impessoais”. Nas chamadas relações Eu–Isto, “Buber usa esta categoria para se referir à relação entre sujeitos e objetos, como, por exemplo, entre um ser humano e um lápis”, considerando que o “ser humano é ativo, ao passo que o lápis é passivo”. Tal “distinção muitas vezes é mencionada em linguagem mais filosófica como a relação sujeito-objeto, em que um sujeito ativo (neste caso o ser humano) se relaciona com um sujeito inativo (neste caso o lápis)”. Explicando o pensamento de Buber, o teólogo anglicano diz que “o sujeito age como um Eu, e o objeto como um Isto”, ou seja, a “relação entre o ser humano e o lápis poderia ser descrita como uma relação Eu–Isto”.71 Já na categoria de relações Eu–Tu, ponto central da filosofia de Buber, McGrath explica que, nessa perspectiva, a relação só é possível “entre dois sujeitos ativos, entre duas pessoas”, pois se refere a “alguma coisa que é mútua e recíproca”, visto que o “Eu da palavra principal Eu–Tu aparece como uma pessoa e torna-se cônscio de si mesma”. Assim, o filósofo judeu esclarece que as “relações pessoais humanas exemplificam as características essenciais da relação Eu–Tu”, ou seja, “o próprio relacionamento — esse vínculo intangível e invisível que liga duas pessoas — [é] que é o centro da ideia da relação Eu–Tu”.72

De acordo com tudo que já foi estudado até aqui, não é difícil concluir por que a filosofia de Martin Buber, na qual ele chamava Deus de o “Tu–Absoluto”, tem algo de instrutivo para a teologia como um todo, mas especialmente para a teologia enquanto doutrina de Deus e, mais ainda, para uma teologia sistemático-carismática, uma vez que não cremos que Deus possa ser tratado como um objeto; ele é um Deus vivo que fala conosco. No resumo de McGrath:

A análise de Buber afirma que Deus não pode ser reduzido a um conceito ou a alguma formulação conceitual nítida. De acordo com Buber, só um “Isto” pode ser tratado de forma conceitual. Deus é o “Tu” que pela própria natureza nunca poderá tornar-se um “Isto”. Explicando: Deus é um ser que escapa às tentativas de objetificação e transcende toda descrição. A teologia deve aprender a reconhecer e a combater com a presença de Deus, constatando que essa presença não pode ser reduzida a um pacote nítido de conteúdo.

A análise de Buber permite avançar várias ideias sobre a revelação. Para a teologia cristã, a revelação de Deus não é simplesmente um dar a conhecer os fatos sobre Deus, mas uma autorrevelação de Deus. A revelação de ideias a

respeito de Deus deve ser suplementada pela revelação de Deus como pessoa, uma presença tanto quanto conteúdo. Poderíamos explicar isto dizendo que a revelação inclui o conhecimento de Deus como um “Isto” e como um “Tu”. Conseguimos conhecer coisas a respeito de Deus e também chegamos a conhecer Deus. Da mesma forma, o conhecimento de Deus abrange o conhecimento de Deus como “Isto” e “Tu”. “Conhecer a Deus” não significa simplesmente um conjunto de dados a respeito de Deus, mas um relacionamento pessoal.

O “personalismo dialógico” de Buber também evita a ideia de Deus como objeto, talvez o aspecto mais fraco e mais crítico de algumas expressões teológicas do protestantismo liberal do século 19. A característica e não inclusiva expressão do século 19 “a busca de Deus pelo homem” resume a premissa básica desta análise: Deus é um “Isto”, um objeto passivo, esperando ser descoberto pelos teólogos (não pelas teólogas), que são vistos como sujeitos ativos. Na obra que escreveu em 1938, A verdade como encontro, Emil Brunner (1889-1966) afirma que Deus tem de ser visto como Tu, isto é, um sujeito ativo. Como tal, Deus poderia suprimir a iniciativa dos seres humanos por meio de uma autorrevelação e da disposição de se tornar conhecido de maneira histórica e pessoal, a saber, por Jesus Cristo. A teologia se tornaria assim a resposta humana à automanifestação de Deus, em vez de ser a busca de Deus pelo ser humano.73

De forma direta, a impossibilidade de Deus ser um mero objeto passivo decorre igualmente do fato de que, como disse o apóstolo Paulo, “nele vivemos, e nos movemos, e existimos”, ou seja, estamos sempre “envoltos” nessa realidade. Ao estabelecer um “ponto de contato” com os atenienses no Areópago e citar os poetas (filósofos-teólogos pagãos) Arato e Cleantes, Paulo completa: “Pois somos também sua geração” (Atos 17:28). Eric Voegelin, filósofo alemão, disserta brilhantemente acerca desse aspecto, ao explicar que “Deus e o homem, mundo e sociedade formam uma comunidade primordial do ser”, pois a “comunidade, com sua estrutura quartenária, é e não é um dado da experiência humana”. Em outros termos, ela é “um dado da experiência na medida em que é conhecida pelo homem em virtude da participação deste no mistério de seu ser” e, de igual forma, ela não “é um dado da experiência na medida em que não se apresenta à maneira de um objeto do mundo exterior, mas só é cognoscível pela perspectiva da participação nela”.74

Conforme pontua brilhantemente Karl Rahner, o “horizonte infinito (o Aonde da transcendência), que nos abre a ilimitadas possibilidades de nos encontrar com essa ou aquela coisa singular, não se permite atribuir um nome”,75, isto é, reserva-se o poder de não ser transformado em um objeto passivo, um “Isto”, na expressão de Buber. Tal é assim pelo fato de que, conforme explica o mesmo autor, o “Aonde da transcendência é indelimitável porque o horizonte mesmo não pode estar presente dentro do horizonte, porque o Aonde da transcendência não pode enquanto tal ser realmente trazido para o campo de alcance da transcendência mesma e, assim, ser distinguido de outras coisas”.76 Em uma palavra, a “medida última escapa ela própria a toda medida”; o “limite, que tudo dá sua ‘definição’, não pode ele mesmo ser definido por limite que esteja ainda mais afastado”; e a “amplidão infinita, que tudo abarca e pode abarcar, não pode ela mesma ser abarcada”. Portanto, completa Rahner, este “Aonde foge não só física, como também logicamente a toda manipulação da parte do sujeito finito”.77 Dessa forma, a “razão pela qual devemos chamá-lo de ‘mistério’, como vimos, era o fato de que não o podemos absolutamente abarcar e, assim, determiná-lo através de pré-apreensão que alcance para além dele”.78 Não podemos açambarcá-lo pela verdade de que somos criaturas limitadas.

Assim, qualquer conhecimento, pretensamente absoluto e objetivo de Deus, nunca se apresenta sem consequências que demonstram que ele foi buscado com a motivação da hybris humana, sejam interesses escusos, seja autossuficiência, mas sempre traz em si a soberba condenada por Paulo na comunidade de Corinto (1Coríntios 8:1-2), indicando com isso que não é conhecimento genuíno de Deus, visto que quem ama a Deus, antes e melhor do que conhecê-lo, é conhecido por ele (1Coríntios 8:3). Como já foi dito no primeiro capítulo, como sempre, o amor, não só no exercício dos dons, mas também na produção teológica, é o princípio regulador de todas as coisas. Tal deve ser assim pelo simples fato de que uma “doutrina bíblica de Deus reflete e transmite Deus em sua relação com o mundo e o ser humano em todos os aspectos relevantes”, uma vez que, de conformidade com a “concepção bíblica, não há nenhum aspecto do ser de Deus em que seu absolutismo pudesse implicar ausência de relacionamento”.79

Daí o porquê da importância de repetir a verdade dita pelo teólogo pentecostal Antonio Gilberto de que, através da “Bíblia, Deus fala em linguagem humana para que o homem possa entendê-lo”, pois, caso “Deus usasse sua linguagem, ninguém o entenderia”. Por isso, “Ele, para revelar-se ao homem, adaptou a Bíblia ao modo humano de perceber as coisas”.80 As implicações de tal

reconhecimento óbvio levam-nos à reafirmação de que o exercício teológico, como já foi dito nos capítulos anteriores, não é apenas um trabalho humano, pois, ao “conceber teologia em essência como antropologia, com certeza ocorreria sob o pressuposto problemático do fato indiscutível de que palavra de Deus só é acessível como palavra humana” e, completam os biblistas Reinhard Feldmeier e Hermann Spieckermann, “se tirasse a consequência de ser conhecimento de Deus unicamente possível como grandeza dedutível de experiência e autocompreensão do ser humano”.81 Cabe aqui, porém, uma observação importante:

Na palavra de sua revelação e na livre realização da salvação na história, Deus manifestou seu ser como palavra constitutiva de sua essência, de sua autocomunicação e de sua livre autopertença. Trata-se de elementos que também o ser humano percebe como típicos de seu próprio ser, diferentemente de seres não humanos. É certo que o ser humano dispõe de sua própria existência numa medida limitada, e que são também limitados seu autoconhecimento, sua liberdade e sua independência do mundo. O primum analogatum da utilização do conceito de pessoa para Deus não é a autoexperiência do ser humano que ele projeta sobre um outro ser, mas a experiência de uma essência de soberana plenitude de ser e de autodisposição, que deve ser reconhecida também como o fundamento transcendental da realização finita e criada do ser pessoal do ser humano. Na autoexperiência do ser humano como pessoa está incluída, como condição de possibilidade e de realidade, a experiência da realidade soberana da pessoa de Deus, já que o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus.82

O que isso significa? Que apesar da capacidade do ser humano para conhecer Deus, as teologias baseadas no racionalismo, e em sua confiança filosófica de que o ser humano é um sujeito pluripotente com condições de açambarcar o Ser de Deus e entender a mente divina, trata-se de um grande problema. Primeiro, porque tal confiança, após o colapso da modernidade, mostrou-se ingênua e completamente errada; segundo, pelo fato de que a Bíblia é a Palavra inspirada de Deus, cujo propósito passa muito longe da pretensão de ser uma ressonância, ou espelhamento, da mente divina, jamais esgotando o mistério. Se para falar de Deus, no período da revelação canônica, em que cremos que houve uma

supervisão do Espírito (2Pedro 1:21), há perceptivelmente uma dificuldade natural para a empreitada (Jó 42:1-5; cf. Romanos 11:33), torna-se muito estranho que os defensores de uma inspiração muito próxima de psicografia, praticamente anulando os “autores humanos”, e/ou hagiógrafos, do texto bíblico defendam uma teologia incorrigível que, alheia às imagens escriturísticas de Deus, julguem-se capazes de fazer racionalisticamente o que os escritores inspirados não puderam realizar, pois o próprio apóstolo Paulo disse, referindo-se às experiências canônicas, que “agora, vemos por espelho em enigma; mas, então, veremos face a face; agora, conheço em parte, mas, então, conhecerei como também sou conhecido” (1Coríntios 13:12). Sobretudo quando se reconhece que a revelação canônica expirou com o último texto neotestamentário que foi escrito.

Portanto, ainda que reconheçamos a verdade incontestável das palavras de um teólogo da magnitude de James Packer de que “o interesse em teologia — conhecimento sobre Deus — e a capacidade de pensar com clareza e falar bem sobre temas cristãos não são o mesmo que conhecer a Deus”,83 é preciso aquilatar se realmente tais teologias são, de fato, “conhecimento sobre Deus” ou, como no caso dos amigos de Jó, e até do próprio patriarca, não se trata de discursos que obscurecem, obliteram e até impedem as pessoas de conhecerem a Deus (Jó 38:1-2; cf. Mateus 23:13), algo não incomum e bem mais presente do que imaginamos.

— O encontro do divino com o humano — as “experiências-limite” de fé —

Muito provavelmente referindo-se à tradição carismática e contrastando-a com sua tradição, James Packer diz que “a alegria, a bondade, a liberdade de espírito, que constituem as marcas de quem conhece a Deus, são raras em nosso meio — mais raras talvez do que em outros círculos cristãos, onde, se fizermos uma comparação”, reconhece e conclui o referido autor, de forma condescendente, “a verdade do evangelho não é conhecida com tanta clareza e tão completamente” e talvez “também pareceria que os últimos poderiam ser os primeiros e os primeiros, os últimos”, uma vez que um “pequeno conhecimento de Deus vale bem mais que um grande conhecimento a respeito dele”.84

Com todo o apreço e consideração que nutrimos pelo grande teólogo anglicano, falecido em 2020, não seria talvez o caso de questionar se realmente tal teologia proporciona um “melhor conhecimento do evangelho”? Uma vez que ela não apresenta as marcas de quem realmente conhece a Deus, talvez seja oportuno verificar se, de fato, trata-se de um conhecimento sobre o Deus revelado nas Escrituras, pois se tal saber produz apenas informação e, em alguns casos, empáfia, pode ser que a imagem divina construída por tal arrazoado teológico obscureça e turve a verdadeira face de Deus revelada na Bíblia. Nesse caso, tal teologia não simplesmente não ajudaria; antes, faria o contrário, pois atrapalharia. Isso é algo para refletir, pois, entre repensar arrazoados teológicos ou mantê-los ao custo de obstruir as pessoas de conhecerem Deus, a resposta deveria ser óbvia.

A posição carismático-pentecostal acerca do “conhecimento de Deus”, isto é, do processo humano de conhecer o transcendente, é simples e bíblica, afirmando de forma peremptória que o “conhecimento da Bíblia não é o conhecer a Deus”,85 diz, por exemplo, o teólogo pentecostal Mark McLean, que acrescenta:

A palavra hebraica que representa “saber” é yadda, e frequentemente significa conhecer pela experiência, por contraste com o saber fatos históricos. Revelar Yahweh mediante a experiência pessoal era obra do Espírito Santo na vida dos

santos do Antigo Testamento, bem como na vida dos do Novo Testamento. Conforme Hebreus 11 deixa claro, todo aquele que já foi salvo, foi salvo pela fé, quer olhando para promessas futuras, ainda não vistas, quer olhando para trás, para a ressurreição de Jesus.86

Essa é uma diferença substancial, pois, em mundo ágrafo e iletrado, era possível enganar as pessoas facilmente. Todavia, o Deus verdadeiro comunicava-se diretamente com as pessoas, e isso impedia a manipulação por meio de uma projeção da divindade inventada por alguém. É preciso observar que tal refere-se, particularmente, ao período veterotestamentário, até mesmo pela expressão hebraica yadda, destacada pelo teólogo pentecostal Mark McLean. Evidentemente, precisamos reconhecer que, na época, os meios de reprodução de cópias das Escrituras eram limitados e também a verdade de que as experiências se dão por parte de seres humanos que, finitos e circunscritos, encontram-se situados historicamente em um espaço-tempo. Ainda assim, um exemplo interessante, proveniente do Antigo Testamento, chama-nos a atenção. Trata-se de Josias, governante do reino do Sul, Judá e Benjamim, que realizou em seu tempo uma reforma significativa, erradicando a idolatria e promovendo uma das maiores celebrações pascais de que se tem notícia (2Reis 22:1—23:30; 2Crônicas 34 e 35).

Josias iniciou seu governo aos oito anos e, diferente de seu pai, buscou ao Senhor e andou nos seus caminhos, até que após dezoito anos de reinado, enviou sua equipe de primeiro escalão, formada pelo escrivão Safã e o sumo sacerdote Hilquias, para proceder a uma inspeção no templo de Jerusalém que estava não só desativado e abandonado, mas sob escombros. Ao chegar ao templo, Hilquias encontrou o livro da Lei, provavelmente uma cópia do Pentateuco, e o entregou a Safã, que, na mesma hora, o leu. Ao retornar da vistoria, Safã prestou relatório ao rei e falou acerca do livro e também o leu para Josias. Ao ouvir a leitura, o rei, assim como no episódio de Jó, rasga suas vestes em sinal de desterro e, então, comissiona, além de Hilquias e Safã, Aicão, Acbor e Asaías, e diz a eles para “consultar ao Senhor”, por si e pelo povo. Apesar de o profeta maior Jeremias estar desenvolvendo, na época, seu ministério, a equipe dirigiu-se à periferia de Jerusalém, especificamente à casa de uma mulher, Hulda, a profetisa. O exemplo é perfeitamente emblemático, pois eles tinham as Escrituras existentes em mãos, mas, se por um lado elas eram suficientes para lhes apontar, como Palavra de Deus, o que aconteceria caso desobedecessem e

quebrassem o concerto, pois a mensagem era bem clara (Levítico 26:1-46; Deuteronômio 27:1-26), por outro, não há nenhuma dificuldade em receber uma mensagem, não canônica, mas personalizada e específica, relacionada a eles para aquele momento (2Reis 22:14-20; 2Crônicas 34:22-28), ainda que não se aplique a mais ninguém de forma direta, mas apenas exemplificativa.

Já em o Novo Testamento, diante da incredulidade a respeito da ressurreição, Jesus apresenta duas fontes de conhecimento divino: as Escrituras e o poder de Deus (Mateus 22:29).87 Convém lembrar que as Escrituras referidas pelo Mestre eram o cânon veterotestamentário, ou seja, os 39 livros que temos em nosso Antigo Testamento. Ainda assim, Jesus diz que o erro dos saduceus se dava por não "conhecimento", mas não propriamente por não terem acesso às Escrituras, isto é, por serem incrédulos tanto a respeito delas quanto em relação ao "poder de Deus". Em outras palavras, os pressupostos dos saduceus eram antissobrenaturalistas, e tal leitura já impossibilita crer no que o texto afirma e também nas realizações miraculosas, a olhos vistos, por intermédio do ministério de Jesus.

Analisemos mais duas situações do Antigo Testamento, pois ambas mostram exatamente o fato inconteste de que as Escrituras revelam um Deus relacional e pessoal e o faz de tal forma que, diz o já citado teólogo pentecostal Antonio Gilberto, por meio da "linguagem figurada dos Salmos e das diversas outras partes da Bíblia, Deus mesmo é descrito e age como se fosse homem", e a "Bíblia chega a este ponto", continua o mesmo teólogo, "para que o homem compreenda melhor o que Deus lhe quer dizer".88

Do alto de sua transcendência, e para além de nossa possibilidade de apreendê-lo, Deuteronômio diz que, entre todos os ensinamentos da Torá, os filhos de Israel nas gerações seguintes devem se recordar da importante distinção acerca do Deus ao qual eles servem: "Porque, que gente há tão grande, que tenha deuses tão chegados como o SENHOR, nosso Deus, todas as vezes que o chamamos?" (4:7). Uma das situações refere-se a algo que pode não ter muita importância para nós, leitores modernos, mas dentro da cultura em que aconteceu faz muita diferença e diz muito do Deus que Abrão estava conhecendo. O patriarca já tinha recebido a promessa divina e saíra a peregrinar em obediência ao chamado de Deus (Gênesis 12:1-4), tendo certamente decorrido um período de tempo quando Abrão recebeu uma palavra do Senhor, em forma de visão, e então "conversaram" (Gênesis 15:1-16). Tal texto indica claramente atividade extática, em razão de ser uma experiência que não é vivenciada por quaisquer outras

pessoas, senão por quem é alvo da mensagem divina.

A orientação divina para se sacrificar os animais e pássaros, cortar os primeiros ao meio, mas não fazer o mesmo com as aves, e tomar as metades e colocar as partes em frente umas das outras formando um “corredor” pode passar despercebida e levar-nos a pensar que se trata de uma instrução incomum. Todavia, ao se estudar a cultura suméria, descobrimos que os acordos e negócios entre as pessoas eram firmados dessa maneira, ou seja, com os indivíduos passando entre as metades. Surpreende quando lemos os versículos 17 e 18 do mesmo capítulo de Gênesis 15: “E sucedeu que, posto o sol, houve escuridão; e eis que um forno de fumaça e uma tocha de fogo que passou por aquelas metades. Naquele mesmo dia, fez o SENHOR um concerto com Abrão, dizendo: À tua semente tenho dado esta terra, desde o rio do Egito até ao grande rio Eufrates”. Deus não precisava submeter-se a tal costume, mas ele o fez, pois queria mostrar a Abrão que se tratava de um acordo sério, não de uma promessa infundada.

O segundo caso é ainda mais inusitado, visto ter sido o ser humano quem o propôs a Deus, e o Senhor, por sua vez, “sujeitou-se” aos seus termos. O contraste é tão grande que vale a pena lê-lo retratado sob a ótica de um filólogo e helenista como Bruno Snell:

Aos gregos pareceria estranho o modo como Gedeão, no Livro dos Juízes (6:36-40), conversa com seu Deus: Gedeão quer entrar em guerra contra os medianitas e roga a Deus que lhe conceda um sinal de sua proteção; ele porá uma pele sobre a eira e, na manhã seguinte, a pele deverá estar úmida de orvalho e a eira, ao redor, enxuta. Isso será o testemunho de que Deus não o esqueceu. Deus cede a Gedeão e atende em tudo a seu pedido. Mas Gedeão roga de novo a Deus: desta vez é, ao contrário, a pele que deve permanecer enxuta e a eira úmida. A graça revela-se, assim, na subversão da ordem natural das coisas: para Deus nada é impossível. Também no mito grego acontece de os heróis pedirem um sinal visível da assistência divina, mas os sinais, nesse caso, são o raio, o voo de um pássaro, um espirro, coisas, todas elas, que, segundo as leis da verossimilhança, não se pode admitir que ocorram justamente no momento desejado, mas das quais se pode dizer que ocorreram por um feliz acaso (ἀγαθή τύχη). Mas que o postulante peça, sem mais, que a ordem natural seja invertida, como pretende Gedeão, e que se fortaleça a fé como paradoxo, isso os gregos não podem

admitir. O dito atribuído a Tertuliano “Credo quia absurdum” não é grego, e contrasta mesmo com a mentalidade greco-pagã. Segundo a concepção clássica grega, até mesmo os deuses estão sujeitos à ordem do cosmos, e eles, em Homero, sempre tomam parte na ação do modo mais natural. Até quando Hera obriga Hélio a mergulhar, veloz, no oceano, o fato permanece “natural”, pois Hélio é apresentado como um auriga que, por uma vez, pode muito bem fazer seus corcéis correrem mais rápido do que de costume. Certamente esta não é uma magia que tenta subverter a natureza. Os deuses gregos não podem criar do nada (não existe, por isso, entre os gregos, uma história da criação); não podem senão inventar ou transformar. Poder-se-ia quase dizer que o sobrenatural atua, em Homero, segundo uma ordem preestabelecida. Pode-se mesmo fixar regras, segundo as quais os deuses intervêm nos acontecimentos da vida terrena.89

Na visão religiosa grega, não há autonomia alguma das divindades, pois a ordem cósmica (atuais leis da física) é quem rege tudo. No caso das experiências de Abrão e Gideão, sendo a primeira de iniciativa de Deus e a segunda, do ser humano, e o Senhor, por sua própria vontade, ter aquiescido, é algo inconcebível à mentalidade grega. Na concepção religiosa helênica, que, por sua vez, é submetida à lógica racionalista da filosofia grega, a “ação humana não tem nenhum início efetivo e independente; o que é estabelecido e realizado é obra dos deuses”; por conseguinte, a “ação humana não tem em si o seu princípio, muito menos terá um fim próprio”, diz o mesmo autor, completando seu raciocínio com o que já podemos antecipar, ou seja, somente “os deuses agem de modo a alcançar aquilo que se propuseram”, porém ele ainda observa que “até o deus não pode levar a bom termo todas as coisas”.90

Tal modelo de funcionamento da realidade e de relacionamento entre o humano e o divino é diametralmente oposto ao que as Escrituras revelam. São concepções totalmente inconciliáveis. Um exemplo pode ser visto já na primeira imagem bíblica de Deus, proveniente do Gênesis, especificamente no texto de 2:2-3. Falando acerca da “pausa divina” no sétimo dia, de acordo com “as regras do paralelismo hebraico, completar e descansar funcionam aqui como sinônimos”, contudo observa o biblista André Wénin, os “tradutores gregos não tê-lo compreendido” e traduzirem “‘E Deus completou o sexto dia... e descansou no sétimo’, tornam sem dúvida menos estranhas as coisas, mas sacrificando à lógica a riqueza paradoxal do original”.91 Tal tradução que submete a mensagem original à lógica grega distorce o caráter paradoxal da mensagem,

pois no “hebraico, com efeito, é verdadeiramente o retiro de Elohim, a suspensão do trabalho que completa a obra da criação, colocando-lhe um termo definitivo”, diz o mesmo autor, pois sem “esse retiro do criador a criação não seria completa”.92 Em termos diretos, tal “retiro que remata a obra de Elohim com uma última separação tem dois componentes indissociáveis”, quais sejam: “De uma parte, cessando de trabalhar, Deus para”, ou seja, ao pôr “termo ao desdobramento de seu poder criador, impõe um limite à sua capacidade de domínio, mostrando que a domina também” e, dessa forma, apresenta-se “mais forte que sua força”, isto é, ele é “senhor de seu senhorio” e, por “outra parte e no mesmo movimento”, continua o mesmo autor, “manifesta que não quer realizar tudo — razão pela qual delegou seu poder aos astros e aos humanos”.93 Em uma palavra:

Em relação à figura do Deus todo-poderoso, o retiro “sabático” confirma no final o que está presente ao longo da narrativa, vale dizer, a capacidade que tem o personagem de conter sua força, de reter seu domínio e seu modo próprio de afastar-se para abrir às criaturas um espaço delas, espaço de vida para os viventes. Como escreve P. Beauchamp, “o sábado acentua ainda a suavidade no coração da imagem de Deus. Lei de suavidade que corrige as projeções de um Deus à nossa imagem”. Nesse sentido, a “onipotência” de Deus nada mais é que a suavidade daquele que permanece senhor de seu próprio poder. Não a suavidade de um fraco que não teria outra escolha, mas a suavidade que é a força mais forte que a força...94

Como é possível perceber na narrativa bíblica, Deus deixa espaço para o ser humano.95 Isso não diminui seu poder; antes, demonstra que Deus não está sujeito, nem refém, a nada, nem mesmo às projeções humanas do que seja “poder” (1Reis 19:11-13; cf. Mateus 26:53; João 10:18; Filipenses 1:1-8). Somente dessa forma é possível falar em “conhecimento de Deus”, isto é, “conhecê-lo” por conta de sua abdicação voluntária, conforme apresentado nas Escrituras, por meio de uma experiência de Deus que, convém pontuar, é sempre humana. Sendo Deus o Totalmente Outro, e nós suas criaturas, jamais poderíamos conhecê-lo em seus termos sem sermos totalmente subsumidos, por isso ele se revela de forma que preserva nossa singularidade, criada por ele próprio, e assim a mantém para que possamos conhecê-lo de modo adequado à

nossa maneira de concebê-lo a fim de que possamos dar testemunho dele (Êxodo 33:20-23). Nesse aspecto, caso quiséssemos seguir o modelo do cogito cartesiano, certamente só poderíamos fazê-lo dizendo que a “experiência atinge, para terminar, a fusão do objeto e do sujeito, sendo, como sujeito, não-saber, como objeto, o desconhecido”.96

Tal verdade evidencia que, a despeito de o Criador “suavizar” sua glória e autorrestringir seu poder, conscientizando-nos do fato de que o “humano é a medida (não digo: norma e critério) em que o divino aparece”, e isso, repetimos, pelo simples fato de que “Deus não é acessível fora de suas manifestações criadas”,97, ao mesmo tempo é necessário compreender que a experiência genuína com Deus leva o ser humano a perceber que não se trata de uma experiência comum, pois sua abertura ao transcendente foi preenchida por um “encontro”. Tal lembra-nos o que já foi dito na introdução, isto é, não havendo “experiência criatural fundamental, nenhuma renovação ou estilização diversamente orientada da liturgia ou pregação imediata da ‘doutrina da Igreja’ nos pode dar experiência cristã aprofundada”, ou seja, esclarece Edward Schillebeeckx, “que seja verdadeira experiência de presença e não só experiência de nossas próprias reações subjetivas ao que acontece liturgicamente nas igrejas, ou afirmação meramente intelectual de uma doutrina prescrita”.98 Analogamente, sem essa capacidade dada por Deus, não haveria condição de o ser humano transcender suas próprias crenças tradicionais e reações absolutamente condicionadas ao seu temperamento, distinguindo-as da experiência real de um encontro com Deus.

Quando se fala em experiência de Deus, é preciso não perder de vista que “a presença absoluta de Deus esfacela todas as nossas imagens e representações de Deus” e, conforme a revelação progressiva desenvolvia-se no período canônico, a Escritura, “tanto o Antigo como o Novo Testamentos, está cheia de imagens de Deus e ao mesmo tempo está cheia de esfacelamentos dessas imagens”99 (Jeremias 31:27-34; Oseias 2:16). O fato é que todas as experiências de Deus, seja no período canônico, seja na atualidade, são “experiências-limite” de fé. Lembramo-nos aqui uma vez mais do que já disse o teólogo pentecostal Antonio Gilberto, ao observar, que, pela “linguagem figurada dos Salmos e das diversas outras partes da Bíblia, Deus mesmo é descrito e age como se fosse homem”, e a “Bíblia chega a este ponto”, continua o mesmo teólogo, “para que o homem compreenda melhor o que Deus lhe quer dizer”.100 Portanto, não há dúvida alguma acerca da revelação, nem de sua veracidade, mas é preciso não perder de vista o caráter epocal dos receptores, que, mesmo experienciando o

transcendente, continuam finitos e historicamente situados.

Portanto, “todas as nossas imagens divinas (não a sua própria realidade) são de fato produtos e projeções humanos que como tais não estão em condições de descrever a realidade divina”, diz Schillebeeckx, deixando claro que o entendimento de tal limitação, isto é, “a consciência de não poder dispor da realidade de Deus”, não deve nos levar ao desespero de pensar que nossas imagens divinas sejam “absolutamente construção ou projeção humana, mas, ao invés (assim se pode e se deve também interpretar, e assim também se interpreta pelos crentes), uma projeção desde Deus em nossa direção, através de mediações históricas e mundanas”.101 Assim, de “sua realidade mesma, todas as nossas imagens projetivas de Deus são recusadas e desvirtuadas”, considerando que, com esse “efeito sobre as nossas imagens de Deus, no esfacelamento contínuo de toda imagem de Deus produzida por nós, revela-se como um alguém ou algo em e em relação para com nossas projeções”.102

Justamente por isso, visando colocar “em palavras a inefabilidade dessa experiência profundamente religiosa, a tradição mística fala por isso, e com razão, de ‘triplex via’, de tríplice caminho de vida”,103 diz o mesmo autor, apresentando a referida metodologia trina:

A “via afirmativa”: os crentes usam os nomes e imagens de Deus (representações de fé). Por exemplo, dizem: Deus é bom, Deus é futuro, Deus é libertador. Olhando mais de perto, fica claro que esses predicados positivos de Deus dizem mais sobre nós e nossa experiência do que sobre Deus. Deus é bom, é certo; mas não é bom da maneira como os homens são bons. É libertador, mas não da maneira como os homens são libertadores. Devemos, em razão disso, também negar estes nomes, que lhe atribuímos com razão.

Essa é a “via negativa”. Negamos, e com razão, mas não para tornar Deus sem nome ou para em seguida cair em silêncio que nada diz. Pois essa negação deve por sua vez (em virtude do dinamismo indisponível da realidade “Deus”, dinamismo que se revela em nossa experiência) ser negada, numa terceira instância.

E essa é a “via eminentiae”: Deus situa-se além de todos os nomes e imagens, mas ele é, de forma eminente-divina e por nós não descritível, tudo o que se

pode encontrar de bom, verdadeiro e belo no mundo dos homens e de sua história. Quer dizer: em virtude do ser-Deus de Deus, somos, no mais fundo de nosso ser de criaturas, que Deus quer levar à salvação, tão inefáveis como Deus — com e em virtude da inefabilidade do próprio Deus.104

É interessante destacar, em relação à "última via", que a expressão "inefável", aplicada aos seres humanos, ao dizer que somos como Deus, não se refere à deidade, mas ao mistério da interioridade humana, a essa parte que, acredita-se, contém a "imagem de Deus" e, justamente por isso, é igualmente inefável. O fato é que, como dissemos no primeiro capítulo, o exercício teológico das trajetórias místicas da tradição cristã enfatizou os aspectos apofáticos da revelação de Deus, sendo, portanto, instrutivo à tradição carismático-pentecostal, uma vez que muitas vezes temos dificuldade em expressar o que vivenciamos, a despeito de termos convicção de sua legitimidade. Portanto, por mais óbvio que possa ser, o que precisa ficar muito claro é que a dificuldade e os "limites — que certamente existem — residem apenas do nosso lado", observa Schillebeeckx, "não do lado de Deus".105 Assim, pode-se dizer que trata-se de experiências-limite de fé, mas tal avaliação se dá por entendermos que a "experiência de limite radical é mediada em nossa vida por múltiplas experiências de limites relativos".106 Isso quer dizer que as experiências de Deus são todas elas reveladoras e reais, todavia não significa que elas acontecem em um a priori religioso, ou seja, elas distinguem-se entre as referências do ser humano. Justamente por isso, alinhamo-nos a Schillebeeckx em sua rejeição do "dado imediato, defendido por Schleiermacher", isto é, sua ideia de "sentimento puro e simples de dependência", considerando que o teólogo alemão a quem é atribuída a paternidade do liberalismo teológico não percebeu que sua reflexão, incrustada em uma realidade concreta, produziu um "conceito teológico que reflete demais estados liberal-sociais do século 19".107 Tal é assim pelo normal enraizamento do indivíduo.

O problema é a absolutização de um ponto e a intransigência em reconsiderá-lo à luz de novas percepções e descobertas de novos dados. Ao aceitarmos o fato incontestável de que somos finitos, limitados e contingentes, e que isso "não é nenhum produto ou projeto humano", visto que "o limite entre Deus e o finito [existe] somente do lado do finito, e não do lado de Deus",108 concluímos que "a reivindicação profética de que o Deus eterno se comunica com uma mente mortal não é hostil à razão", pois certamente a "própria estrutura da matéria é

feita, possivelmente, pela maneira na qual o infinito se cristaliza no limitado".109 Sendo assim, Schillebeeckx ecoa as palavras de Antonio Gilberto, ao dizer que nós, crentes, não "projetamos o divino a partir de nós mesmos, mas o divino oferece-se livremente em experiências profundas humanas",110 pois de outra forma jamais poderíamos entendê-lo. Conquanto entendamos que toda experiência de Deus é uma experiência-limite, por conta de nossa finitude, é fato que a "'experiência imediata de Deus' mística tem, finalmente, a ver com a experiência de Deus acima da mediação de nosso 'limite absoluto'".111

Isso significa que, não obstante sua distância de nós, Deus amolda-se aos critérios de finitude colocados por ele mesmo e rompe o "limite absoluto", por sua própria vontade e decisão de se autorrevelar, a fim de alcançar-nos. O não entendimento desse aspecto leva-nos a confundir sua abdicação voluntária com a realidade divina em si, isto é, com o Ser de Deus. Nas palavras do já citado Antonio Gilberto, "isso também explica muitas dificuldades e aparentes contradições da Bíblia".112 Tal se dá assim por causa do fato de que, diz Schillebeeckx, "entre realidade, experiência e linguagem, existem sempre distâncias difíceis de medir, mas reais".113 Justamente por isso, conforme os teólogos pentecostais James Railey e Benny Aker, "a revelação de Deus tem o seu efeito na totalidade da pessoa humana".114 Em outros termos, e conforme outro autor pentecostal, a revelação é tanto proposicional quanto existencial ou pessoal.115 Por isso, diz Millard Erickson, não há necessidade de rejeitar uma e ficar apenas com a outra, pois a "revelação não é ou pessoal ou proposicional: é tanto uma quanto a outra".116

Sem entrar no mérito do percentual entre as formas de Deus se autorrevelar registradas na Bíblia, o fato é que o ato de ele dar-se a conhecer, em si mesmo, é sempre um encontro com o ser humano, receptor por excelência da revelação. Deus, como emissor, soberanamente, define o meio que ele utilizará para revelar-se, mas o receptor, por sua finitude, dependência e limitação, precisa que o Criador "desça" a seu nível para poder recepcionar a mensagem, pois de outra forma a humanidade continuaria na ignorância. Assim, seja de forma proposicional, seja de forma existencial e pessoal, o ato de recepcionar a revelação é sempre uma experiência. Isso não poderia ser diferente, porque, nas palavras de Edward Schillebeeckx, "como sem experiência humana pode, pois, a 'revelação' ser percebida e em consequência afirmada significativamente por homens"?117 A resposta é óbvia e não necessita de desdobramentos. Não obstante, conforme os teólogos pentecostais James Railey e Benny Aker, isso significa que "a Bíblia apresenta as suas verdades em meio aos acontecimentos

históricos em vez de apresentar-nos uma lista sistematizada de suas doutrinas".118

É interessante verificar que, mesmo para o judeu que tem a Torá em altíssima conta, a perspectiva a respeito da "Bíblia hebraica", ou do Antigo Testamento, conforme as palavras do judeu Abraham Heschel, é esta:

A Bíblia reflete sua autoria divina e humana. Expressa na linguagem de uma era específica, fala a todas as eras; revelada em atos específicos, seu espírito é duradouro. A vontade de Deus está no tempo e na eternidade. Deus usou a linguagem do homem e criou uma obra que nenhum homem jamais havia feito. A tarefa da fé é se agarrar a essa obra, valorizar sua textura de infinito e de eternidade, e entender a polaridade de seu conteúdo continuamente.119

Com essa conclusão, admitimos que a vivência de seus princípios só é possível após um trabalho de interpretação e sistematização. Reclamamos, então, a necessidade de uma atividade teórica que cabe a uma ciência específica: a teologia. Contudo, é preciso lembrar-se sempre da tríade anteriormente apresentada por Schillebeeckx: "realidade, experiência e linguagem". Deus, como realidade primordial, absoluta e infinita, se autorrevela e "fala-nos", interagindo conosco em nossos termos para que o entendamos, sendo, portanto, uma experiência que, posteriormente, será contada e transformada em objeto de reflexão, dependendo por isso de uma linguagem. Se tal linguagem não consegue, pelo caráter inefável do que aconteceu, reproduzir a experiência — no sentido de esgotá-la —, que dirá a realidade! Eis o motivo, relembrando aqui o que disse o teólogo pentecostal Antonio Gilberto, das "muitas dificuldades e aparentes contradições da Bíblia".120

Se o não reconhecimento dessa verdade já traz problemas para estudar as Escrituras, o que dizer de quem pretende absolutizar sua teologia, ou sistema teológico, deixando de reconhecer sua contingencialidade? O prejuízo maior dessa postura é quanto ela, parecendo "honrar a Deus", promove justamente o oposto, "limitando-o" e impedindo as pessoas de "acessá-lo" (Mateus 15:1-20). Algo tão corriqueiro e presente, inclusive no período canônico, que parece absurdo ainda encontrarmos pessoas nos dias atuais que parecem desconhecer

essa verdade, levando-as a ignorar que, se as teologias cristalizadas nos dias em que Jesus palmilhou a face da terra impediram os judeus de reconhecê-lo — “Respondeu-lhe a multidão: Nós temos ouvido da lei que o Cristo permanece para sempre, e como dizes tu que convém que o Filho do Homem seja levantado? Quem é esse Filho do Homem?” (João 12:34) —, por que seria diferente em nossos dias? No caso dos judeus, como até hoje, as “pressuposições dogmáticas deram limites indevidos à experiência”, pois “aquele que já sabe não pode ir além de um horizonte conhecido”.121

Antes de prosseguirmos para um estágio que marca uma importante viragem dentro da realidade bíblica veterostestamentária, considerando ainda uma época em que não havia texto bíblico algum produzido, entendemos ser oportuno fechar o período patriarcal canônico, em que a figura de Abraão é central, mas que também contou com as de Isaque, seu filho, e de Jacó, seu neto. À semelhança de seus pais, Isaque e Rebeca também tiveram problemas para conceberem e procriar, levando Isaque a orar por vinte anos para que acontecesse o milagre da concepção (Gênesis 25:20,26). Isso não era apenas problemático para aquela cultura em que não ter filhos era motivo de vergonha, mas para o cumprimento das promessas divinas feitas não somente a Abraão, mas também referentes a Isaque (Gênesis 17:15-22).

Um ponto a ser destacado é que, a despeito de Isaque ser um homem piedoso e de oração, parece ser com Rebeca o primeiro “contato direto” de Deus, quando, ao perceber que os filhos gêmeos lutavam dentro de si, ela consultou ao Senhor, que lhe revelou haver duas nações em seu ventre (Gênesis 25:22-23). Somente durante a peregrinação da família encontramos a informação de que Deus “apareceu” a Isaque (Gênesis 26:2-5,24). Contudo, mesmo Isaque tendo vivido 180 anos (Gênesis 35:28), logo no capítulo seguinte a cena volta-se inteiramente para Jacó, após o fatídico episódio da bênção da primogenitura (Gênesis 27), e Isaque orienta que o seu filho fuja para Padã-Arã. Já no início da viagem, Jacó tem sua primeira experiência com Deus (Gênesis 28:1-2,10-17), e somente duas décadas depois encontramos o registro de outras experiências, mas ficamos sabendo que, apesar de anteriormente não ter sido mencionado, o “Anjo de Deus” lhe havia falado em sonhos (Gênesis 31:3,11-13).

O mesmo capítulo mostra ainda que, por causa de Jacó, Deus falou até mesmo com Labão, que, como podemos ver facilmente, era idólatra (Gênesis 31:24,29-35). Jacó havia recebido a orientação divina de voltar à sua terra e, no retorno, foi visitado por miríades de anjos (Gênesis 32:1-2). Mas a experiência-limite

principal ainda estava por vir — sua inexplicável “luta” que o transformou em Israel (Gênesis 32:22-32). Desde então, vemos várias experiências de Jacó com Deus (Gênesis 35:1-7,9-15). Daí em diante, quem domina a cena é José, o filho, na época mais novo e muito amado por Jacó por ser fruto do amor deste com Raquel, cuja vida será marcada pela bênção de Deus (Gênesis 37:1-36; 39—50).

Uma peculiaridade que é impossível não notarmos e que vai se tornando cada vez mais evidente é a mudança na forma de manifestação divina, ou seja, de teofanias para hierofanias. Das aparições “concretas”, em forma humana para Abraão (Gênesis 16—18; 22:11) e Jacó (Gênesis 31:3,11-13; 32:22-32), por exemplo, Deus vai se revelando de maneira cada vez mais “abstrata” (Êxodo 17:1-7; cf. 1Coríntios 10:1-5; Êxodo 19:9,16-20).122 Isso nos remete para a preparação do quadro que virá na sequência, pois, enquanto as religiões possuem deuses representados por seus ídolos, artisticamente fabricados, o Deus que se revela aos fundadores da Nação Escolhida é espírito e nunca poderá ser reproduzido em qualquer imagem de escultura, visto que tudo o que existe é criação dele (Êxodo 20:4). Mas esse ainda não é o ponto a ser destacado para finalizar esse tópico, e sim o fato de que, mesmo não havendo Escritura, Deus fez uma aliança (berith) com Abraão, e essa foi suficiente para nutrir sua família, o clã de Jacó e, posteriormente o povo todo, até que Deus chamasse e enviasse Moisés.

É preciso notar que o “novo domínio de Yahweh ainda não é a ordem política de um povo de Canaã”, diz Eric Voegelin, pois tal domínio “não se estende para além da alma de Abrão”, contudo trata-se de “uma ordem que se origina num homem pela entrada da realidade divina em sua alma e, desse ponto de origem, expande-se para um grupo social na história”.123 Todavia, conforme o mesmo autor, é preciso entender que, no “início, não é mais do que a vida de um homem que confia em Deus; mas essa nova existência, fundada no salto do ser, está recheada de futuro”.124 No entanto, é preciso entender se, com o conhecimento de todo o quadro, tal futuro nos é óbvio na “experiência de Abrão, esse ‘futuro’ ainda não é entendido como a eternidade sob cujo julgamento o homem existe em seu presente”, pois, conquanto “a berith de Yahweh” já seja “o clarão de eternidade no tempo”, é preciso reconhecer que “a verdadeira natureza desse ‘futuro’ como transcendência ainda é velada pelos análogos sensoriais de um futuro glorioso no tempo histórico”.125 Já agora, depois de milênios de história, sabemos, por óbvio que é, que a promessa feita a Abraão fora uma experiência futurística, mas não só isso; o fato de que tal característica é “um componente na berith que dura pela história israelita até a judaica e desemboca nos

apocalipses”.126 Como isso se dá? Em uma cultura acostumada ao apego ideológico, somos tentados a pensar que uma ideia sobreviveria, sem fundamento algum, como as modernas utopias.

A experiência da berith de Abrão não morreu com o homem que a teve. [...] A narrativa bíblica, na verdade, traça a linha desde Abraão, passando por Isaac e Jacó, até os doze ancestrais de Israel, e continua pela estada no Egito, a recuperação da ordem de Yahweh por intermédio de Moisés e o Êxodo, até a conquista de Canaã. Essa linha de transmissão é fortemente estilizada. Ela não nos conta nada além do fato de que, ao longo da história de clãs hebreus, um filete de experiência deve ter continuado a correr com força suficiente para se alargar na constituição de Israel por meio da berith mosaica.127

É justamente para a experiência de Moisés que nos voltamos agora. Da narrativa que relata seu encontro com Deus, fazemos menção do destaque de H. H. Rowley, que, ao se referir aos meios revelacionais adotados pelo Criador, diz que todos eles são praticamente similares aos alegados pelas religiões de mistério do mundo antigo. Todavia, há uma particularidade revelacional que só se encontra na Bíblia: “Consideramo-la uma religião profética, porque foi mediada por Moisés e os profetas, e através de nosso Senhor; e a pensamos como revelação que veio através da história”. Todavia, pontua o mesmo autor, poucas “vezes se percebe [...] que existe aí um instrumento único de revelação encontrado na Bíblia”, que é justamente o “entremear de fatores históricos e pessoais, encaixados uns nos outros”. Portanto, ao lado “da revelação feita através da personalidade profética, tão frequente no AT”, finaliza Rowley, existe outra “que se exerce através de um complexo de personalidade e acontecimento, em determinados momentos de especial significação na narrativa bíblica”.128 Justamente por isso, o mesmo autor destaca a história de Moisés e diz que a “narrativa da libertação do cativeiro do Egito não começa no ponto em que os israelitas estacaram diante do mar, com as hostes do faraó no seu encalço”, mas inicia-se com “a divina incumbência dada a Moisés de entrar no Egito e retirar de lá o povo”; ou seja, no “deserto tivera esse homem uma grande experiência espiritual, que não lhe deixou dúvida alguma de que Yahweh o estava enviando ao Egito para tirar de lá os israelitas”.129

Por mais que se saiba que Moisés fora criado no palácio egípcio, mas era consciente de sua identidade hebreia, tal informação “parece oferecer alguma explicação da sua volta, a fim de conduzir de lá o povo para a liberdade, mas não explica absolutamente por que age assim em nome de um Deus chamado Yahweh”.130 Chama a atenção que a “própria Bíblia declara que o povo retido no Egito não reconheceria esse nome como o de seu Deus, e isso é atestado, aliás, pelo fato de que, após a sua libertação, o povo estabeleceu uma aliança com esse Deus”.131 A explicação, para Rowley, está na experiência que Moisés teve com Deus quando de seu chamado.

Se a missão de Moisés fosse obra do seu próprio coração e da sua simpatia para com os seus compatrícios maltratados e oprimidos, de esperar seria que ele se lhes apresentasse em nome do seu Deus. Em vez disso, dirigiu-se a eles na confiante persuasão de que fora mandado por Yahweh. Uma vez no Egito, prometeu-lhes uma libertação que não tinha forças para realizar, e que não devia ser realizada pelos esforços deles. Os seus esforços não desempenham, na verdade, parte alguma na história. Fala como um profeta, anunciando uma palavra de Deus. Sua palavra não é como a de tantos chefes militares antes de uma batalha, quando prometem ajuda de Deus e incitam os homens a uma bravura sobre-humana para que atribuindo, por um lado, a sua libertação a Deus, não pudessem deixar de sentir que eles próprios tiveram a sua parte nela. Sua palavra promete uma libertação que nem ele, nem eles são capazes de efetuar. Quando já vão, realmente, deixando para trás o Egito e o faraó os persegue, Moisés torna a prometer libertação, mas nunca pela sua própria mão ou pela mão deles. O povo não se volta para lutar contra o faraó e vencê-lo. Se assim houvessem procedido, podemos estar certos de que suas tradições não teriam deixado de consignar o fato. A libertação se consumou pela oportuna ajuda do vento e das ondas, abrindo uma passagem através do areal, por onde puderam escapar, e cobrindo-o novamente antes que os carros de combate do faraó os pudessem seguir até a outra margem. Ver essa ajuda oportuna como uma coincidência fortuita em nada esclarece a volta de Moisés ao Egito ou a confiança, de que se achava possuído, de que Yahweh haveria de pôr o povo em liberdade. Nem a sua confiança seria capaz de controlar as forças da natureza e trazer o oportuno auxílio. Ambos esses lados da história merecem ser lembrados. Havia a personalidade profética do homem que apareceu em nome de Deus para prometer uma libertação que ele próprio e os israelitas eram impotentes para efetuar; e havia o histórico acontecimento da libertação, que respondia à sua

promessa anterior. Havia mais que a coincidência casual de um socorro no momento exato. Houve também o estranho fato de que esse auxílio oportuno justifica a fé anterior de um homem que estava intimamente persuadido de ser o porta-voz de Deus. Desconte-se qualquer dos aspectos desse acontecimento, e a narrativa ficará mais inacreditável do que como está na Bíblia. Povo algum inventaria a história de que havia sido libertado por um Deus que até então não havia adorado, caso não tivesse sólidos motivos para crer que isso era verdade. E homem algum complicaria desnecessariamente a sua tarefa de libertar um lote de escravos, com uma estranha história de que havia sido enviado por um deus cujo nome eles jamais reconheceriam como o nome de seu deus, a não ser que estivesse profundamente convencido de que isso era verdade. Desconte-se a vocação de Moisés, ver-nos-emos sem nenhuma explicação razoável desse estranho vaguear, nem base para a sua confiança em um êxito que nenhuma força material em ponto algum foi invocada para consumar.132

É admirável que um professor da Universidade de Manchester, teólogo e erudito batista, portanto, não pertencente à tradição carismática, tenha sensibilidade para reconhecer a importância da experiência no que diz respeito ao “conhecimento de Deus”, enquanto muitos autores pentecostais e carismáticos tenham dificuldade para tratar do tema por medo de serem acusados de irracionais, no melhor dos casos, ou de liberais, no pior dos cenários. Há também o fato de que muitos teólogos carismáticos e pentecostais não perceberam quanto é necessário aquilatar a forma com que se acostumou a fazer teologia, questionando o porquê de seus arrazoados não serem coerentes com sua experiência de fé.

Contudo, o fato é que, assim como ocorreu na dinâmica revelacional, fatores históricos mais amplos unidos aos fatores históricos individuais e particulares, a “suprema revelação do amor de Deus e a suprema demonstração do poder de Deus na salvação, provadas subsequentemente na experiência de inumeráveis milhões de homens, vieram nessa combinação de pessoa e acontecimento”, isto é, repete-se hoje, pois “o modelo da revelação é semelhante ao das manifestações do poder de Deus que consideramos no AT”.133 O biblista pentecostal Esequias Soares concorda com esse argumento, ao dizer que a base de fé da tradição carismático-pentecostal não são, obviamente, “experiências humanas nem as emoções dos crentes, mas a Palavra de Deus”. Ele prossegue em sua argumentação, dizendo que as experiências não são rejeitadas, “mas submetidas às Escrituras porque servimos a um Deus vivo que continua a se

comunicar com seus filhos e filhas, de todas as idades, de todos os lugares, de todas as épocas e de todos os estratos sociais (At 2:13-21)”.134

Esse ponto talvez seja um dos mais centrais para o entendimento das diferenças de concepção teológicas entre as tradições carismáticas e cessacionistas, pois cremos na suficiência da Palavra de Deus, mas não limitamos Deus à sua revelação canônica e absoluta, pois entendemos que ele, de acordo com sua vontade, comunica-se ainda hoje — seja por intermédio das Escrituras, seja de forma experiencial, pessoal ou existencial —, e é justamente nisso que está “uma das grandezas do pentecostalismo”, diz o mesmo biblista e teólogo, uma vez que as experiências tornam “Deus mais real em nossas vidas” e elas, conclui Esequias Soares, “são as mesmas experiências dos primeiros cristãos”.135 Para a tradição carismático-pentecostal, Deus é o mesmo, e as experiências que temos atualmente com Deus não são de níveis inferiores ou menos importantes que às dos personagens da Bíblia. A diferença é que, assim como ocorria até mesmo no período canônico, a experiência pessoal e personalizada jamais se torna um padrão para o povo de Deus.

A relevância e a atualidade dos primeiros três mandamentos para a teologia

Até aqui temos priorizado a reflexão centrando-a no Antigo Testamento por dois motivos, sendo o primeiro deles o fato de que, “no Antigo Testamento, Deus é a realidade, e a realidade é Deus”136 e, segundo, para evidenciar que, a despeito da necessidade de demonstrar de forma “rigorosa a distinção entre o AT e o NT”, no que diz respeito ao conhecimento de Deus, implica entender que, se “Deus não fala de si do mesmo modo no AT e no NT”, faz-se necessário “rejeitar a herética oposição [da ideia] entre o Deus vingativo do AT e o Deus bom do NT”, pois em ambos os Testamentos a Bíblia não apresenta um “tratado sobre Deus”, ou seja, ela “não se afasta e distancia como quem descreve um objeto, não nos convida a falar de Deus”, diz Jean Giblet, mas nos conclama “a ouvi-lo falar e a responder-lhe”.137

Portanto, é inegável o valor do Antigo Testamento no estudo da doutrina de Deus, pois há muito se discute entre os biblistas e teólogos o porquê de os cristãos precisarem ler e estudar o Pentateuco (Torá).138 Por um lado, existe a seleção textual com base na conveniência e, por outro, uma rejeição arbitrária que não se justifica. Pouco se fala, por exemplo, acerca do fato de que, apesar do “relaxamento das exigências rituais, o cristianismo primevo continuou sendo influenciado significativamente por sua origem judaica”.139 Isso pelo fato de que, como sabemos, levou “um longo período de tempo (cerca de 350 anos depois do nascimento da igreja) para que a coleção diversificada de escritos que chamamos o Novo Testamento fosse padronizada e universalmente aceita”.140 Enquanto isso aconteceu, os seguidores do “Caminho” (Atos 9:1-2; 19:9) perseveravam na “doutrina dos apóstolos” (Atos 2:42), que, certamente, baseava-se na Torá (cf. Atos 24:14; Romanos 15:4; 2Timóteo 3:16-17) e nos ensinamentos transmitidos oralmente pelos discípulos de nosso Senhor Jesus Cristo (Atos 20:35).141

Um aspecto dessa discussão que não pode perder-se é o entendimento de que Jesus viveu em um contexto veterotestamentário (Mateus 11:13; Lucas 16:16),142 ou intertestamentário, dependendo do entendimento, ou seja, é a partir do Filho de Deus que se instaurará uma nova aliança (Mateus 26:26-29;

Marcos 14:22-25; Hebreus 12:24), pois o próprio Mestre disse que a “Lei e os Profetas duraram até João”, o Batista (Lucas 16:16). Portanto, a nova aliança, que, inclusive, só veio a ser realmente reconhecida e aceita pelos discípulos depois da ressurreição, na primeira aparição do Mestre, quando os discípulos realmente se converteram (Lucas 24:28-49; João 2:22; 6:41-69), não é tão óbvia, nem se inicia, histórica e teologicamente, no primeiro capítulo de Mateus. Outra dimensão desse assunto que não pode deixar de ser percebida é que Jesus não “aboliu” a Lei no sentido de desprezá-la; antes, veio completá-la, torná-la perfeita, realizá-la, preenchê-la e fazer que ela alcançasse o fim para o qual foi designada (Mateus 5:17-20). A razão para o equívoco da rejeição cristã em relação à Torá é que tradicionalmente esta “foi entendida sob o conceito de ‘lei’” e, conforme explica Frank Crüsemann, por isso “muitas vezes acabou contraposta ao ‘Evangelho’”. “Porém”, continua o mesmo autor, “histórica e teologicamente, há muito já foi reconhecido que tais oposições somente são possíveis através de uma deturpação do conceito de Torá”.143

Ouve-se com relativa frequência que os textos do antigo Oriente — alguns até mais antigos que a Torá — são muito parecidos ou próximos aos de Israel. Há quem diga até mesmo que tais textos influenciaram o direito divino. Contudo, como disse Crüsemann, “qualquer comparação entre ambos terá facilidade em destacar as especificidades de Israel”.144 Tais “especificidades” são justamente as credenciais que levam o povo de Deus a obedecer-lhe. Um dos documentos mais citados, por exemplo, é o famoso Código de Hamurábi. Entretanto, esse documento, assim como os demais da Antiguidade, “são obras de reis”. Diferentemente, a

concepção israelita básica de que o direito é algo estatuído diretamente por Deus não é uma concepção comum dentro do mundo antigo. Tampouco é comum a ideia de que neste processo haja participação de algum personagem de um passado distante. O fato de certas leis, durante séculos, serem transmitidas sob o nome de algum rei ou legislador difere visceralmente da situação de leis que — surgidas em época posterior — tiveram sua origem e autoridade projetadas no passado. Tudo isso não é óbvio e necessita de uma explicação. [...] Assim como no antigo Oriente, entre nós hoje o direito é basicamente direito estatal. Em Israel, contudo, o direito se entende como surgido antes do Estado e colocado acima deste.145

Tal reflexão inicial oferece uma pequena mostra de quão singular o Pentateuco se revela quando comparado à literatura produzida na mesma época. Mesmo sabendo a priori a causa dessa singularidade da Torá, é preciso reconhecer que cada porção escriturística possui aspectos que a distinguem das demais, não somente em termos de conteúdo, mas também contextual e literariamente falando. Desconhecer algo tão básico significa distorção e equívoco. Por isso, antes de iniciarmos a discussão acerca das três primeiras das "dez palavras", precisamos dizer que apesar de a proposta, bem como o objetivo, desse ponto "forçarem" — até mesmo pela óbvia questão da falta de espaço — a não pretender nada além de uma reflexão contextualizada do primeiro ao terceiro mandamentos (Êxodo 20:2-7), faz-se imprescindível uma incursão em alguns aspectos históricos, filológicos, teológicos e até fenomenológicos que consubstanciarão o exercício reflexivo. Como tais informações não foram originariamente "descobertas" e/ou "produzidas" por nós, é de praxe, mas também honesto e cristão, assim como viemos fazendo desde o primeiro capítulo, que haja a devida indicação das fontes das quais elas são provenientes. Daí o número de citações que, à parte da questão ética e do rigor analítico, visam também a auxiliar o leitor em pesquisas ulteriores.

— A Torá e sua teologia —

Em 2007, ao trabalharmos com o livro Abraçando o Deus misterioso, cujo subtítulo é: “Amando o Deus que não entendemos”, alguns capítulos nos deixaram perplexos, especialmente os de número 1, 5 e 8, respectivamente intitulados: “A traição de Deus”, “A insensatez de Deus” e “A decepção de Deus”.146 Para nossa ainda, na época, “mentalidade teológica, racionalista, moderna”, tais questões eram inadmissíveis. Mesmo já tendo lido que não é “possível definir Deus”, pois ele “vai além dos limites que o homem pode imaginar”, sendo, por isso mesmo, “incognoscível”,147 acreditávamos que não havia nada a esse respeito que não pudesse ser entendido. Não obstante, um mínimo de lucidez reflexiva é suficiente para compreender que Deus revelou-se quanto achou necessário, mas, com certeza, não se exauriu em sua revelação! Por outro lado, como já temos insistido em tópicos anteriores, é ponto pacífico que nenhuma discussão dessa natureza teria lugar se o Senhor não tivesse se autorrevelado (Gênesis 17:1), e, exatamente por isso, “Deus é ao mesmo tempo cognoscível, pois é possível ao homem conhecê-lo”.148

Cabe, porém, dizermos que nossa “limitação” acerca de Deus não é proveniente, muitas vezes, do estudo das Escrituras e da percepção de nossa pequenez em relação à sua grandeza, mas da influência de manuais de teologia que, presunçosos, acreditam ter a capacidade de delimitar Deus. Como a quase totalidade dessas obras é produto da escolástica protestante do século 17, e dá o tom de toda a produção teológica há quatrocentos anos, outras percepções, igualmente fiéis às Escrituras e com mais luz em termos de pesquisas nas ciências bíblicas, ficam impedidas de se pronunciar por medo de serem hostilizadas, atitudes não raras e que, corriqueiramente, têm sido praticadas pelas tradições que dominam o discurso e a forma de fazer teologia. Assim, o conhecido teólogo e fenomenólogo alemão Rudolf Otto “abre” sua obra seminal O sagrado falando desse mesmo tema:

Para toda e qualquer ideia teísta de Deus, sobretudo para a cristã, é essencial que ela defina a divindade com clareza, caracterizando-a com atributos como

espírito, razão, vontade, intenção, boa vontade, onipotência, unidade da essência, consciência e similares, e que ela portanto seja pensada como correspondendo ao aspecto pessoal-racional, como o ser humano o percebe em si próprio de forma limitada e inibida. No divino, todos esses atributos são pensados como sendo "absolutos", ou seja, como "perfeitos". Trata-se, no caso, de conceitos claros e nítidos, acessíveis ao pensamento, à análise pensante, podendo inclusive ser definidos. Se chamarmos de racional um objeto que pode ser pensado com essa clareza conceitual, deve-se caracterizar como racional a essência da divindade descrita nesses atributos. E a religião que os reconheça e afirme é, nesse sentido, uma religião racional. Somente por intermédio deles é possível "fé" como convicção com conceitos claros, à diferença do mero "sentir".149

O capítulo da obra em apreço é o primeiro e trata do "racional" e do "irracional". Por isso, após dissertar apropriadamente acerca da racionalidade ou da inteligibilidade de alguns aspectos (atributos/características) revelados da divindade, ele chama a atenção para algo não menos importante, que é a dimensão "irracional", referindo-se àquilo que transcende a compreensão humana, pois, se a primeira dimensão, ou seja, catafática, é importante, é não menos relevante a apofática, isto é, a que considera ser igualmente "preciso alertar contra um mal-entendido que levaria a uma interpretação enganosa e unilateral, ou seja, a opinião de que os atributos racionais mencionados e outros similares, a ser eventualmente acrescentados, esgotariam a essência da divindade".150 Entender que Deus não se esgota em seus enunciados racionais — o que seria um absurdo e uma arrogância sem igual — é abrir-se à possibilidade de, a cada dia mais, poder conhecê-lo (cf. Oseias 6:3), em dimensões, sejam elas conhecidas ou desconhecidas, não necessariamente irracionais, e sim não racionalizáveis, isto é, passíveis de ser capturadas por métodos e/ou quaisquer instrumentos filosóficos e assim ser estudadas e dissecadas. Tais experiências, tão caras à tradição carismático-pentecostal, em muitas expressões do cristianismo ainda são novidades, no melhor dos casos, ou impossibilidades, em círculos cessacionistas.

Os conceitos de numinoso151 e mysterium tremendum, para ficar apenas nesses dois exemplos, trabalhados por Otto, falam, respectivamente, do encontro com o sagrado como sendo algo "irracional, ou seja, não pode ser explicitado em conceitos, [mas] somente poderá ser indicado pela reação especial de sentimento desencadeado na psique".152 Aqui se faz alusão à metanoia, à conversão, por

exemplo, algo interior que se manifesta ou mostra-se exteriormente. Ninguém nega que, de fato, é a experiência do encontro com o sagrado que funda a religião e perpetua a crença. O chamado do caldeu Abrão originou a fé na promessa divina de que dele seria formado um reino de sacerdotes cuja função seria representar a Deus (Gênesis 12:2; 18:18; cf. Êxodo 19:4-6). Com o passar dos séculos, a promessa não poderia subsistir sem um encapsulamento mais abrangente, pois ela não nutria apenas mais um homem ou mesmo uma família nuclear, mas uma multidão que não possuía território, muito menos cultura. É preciso lembrar-se que ainda que as pessoas também não tivessem tido a sua própria experiência religiosa, ou seu encontro com o sagrado, um "fio de experiência corria", para usar a expressão de Voegelin. Assim, para que houvesse o êxodo, foi preciso que Moisés tivesse a experiência hierofânica da sarça (Êxodo 3:1—4:17), ou seja, a promessa abraâmica não poderia produzir sozinha a ousada iniciativa de um hebreu, aos 80 anos de idade, desafiar o maior monarca da época para que libertasse os seus escravos a fim de que estes fossem sacrificar ao Deus deles (Êxodo 5:1-3).

De acordo com tal raciocínio, é fácil compreender o porquê de o suplício infligido pelo Senhor ao Egito (Êxodo 7:1—11:10) e a sua revelação direta ao povo proclamando as "Dez palavras" ou o Decálogo (Êxodo 20:1-17). Justamente por isso, como diz Rolf Rendtorff, "o Decálogo é a base, e tudo que segue é o seu desdobramento — e Moisés é o mediador".153 À tese de superioridade dos Dez Mandamentos, porém, objeta Frank Crüsemann, para quem a única diferença que há "entre o Decálogo e o que lhe segue está unicamente na fala direta de Deus. Está no modus, não no conteúdo".154 A crítica de Crüsemann a essa postura assume patamares rigorosos. Para ele, a

posição especial do Decálogo que predominou até aqui na ética cristã precisa ser entendida como um caminho exegético errado. Não há como fundamentá-la nem na exegese do Decálogo nem na das outras leis nem na da narrativa das diferenças em sua transmissão. O Decálogo, de acordo com o texto canônico do Antigo Testamento, não é vontade de Deus em sentido diferente que o restante da Torá. Ele não é o resumo dela, nem de seus princípios atemporais. As muitas tentativas de obter apenas do Decálogo a única vontade de Deus que abrange tudo terminaram em reduções problemáticas e têm relação visível com graves desvios teológicos e de conduta cristã na história da Igreja. A diferença com o restante da Torá está unicamente no modo de transmissão, e o significado disso

descobre-se na história da composição. O Decálogo, ou melhor, a alteração do meio de comunicação que lhe segue funciona como juízo de igualdade para os corpos de leis tão diferentes que estão juntos na perícope canônica do Sinai e no Deuteronômio. Todas são palavras de Deus de peso igual. As tentativas teimosas de destacar o Decálogo em termos de conteúdo do restante e torná-lo sozinho a base da ética cristã acabaram seccionando o cristianismo da Torá de Israel. Elas são exegeticamente indefensáveis e teologicamente não devem ser levadas adiante.155

Assim, apesar de muitos acharem que o aspecto principal da fé israelita seja estritamente o monoteísmo, Frank Crüsemann questiona, de maneira retórica e autoevidente, acerca de "quando, como, por que e sob quais circunstâncias surgiu na história jurídica de Israel o específico de Israel, sobretudo o assim chamado 'monoteísmo', que se expressa de forma radical na formulação do primeiro mandamento?".156 Ele diz que, "independentemente de como respondemos a essa pergunta, o problema histórico e teológico, até mais importante, ainda não foi tocado", ou seja, "como era o processo, no qual tal específico era formulado de forma cada vez mais clara e mais abrangente", e responde que, independentemente "de como tenha sido o seu início, o específico de Israel é a Torá como um todo com a sua amplitude temática que extrapola todas as dimensões e com a sua reivindicação teológica".157 O raciocínio de Crüsemann não poderia ser melhor, principalmente quando se reconhece que

após 430 anos de servidão, a "verdade" do Egito acabou sendo verdade para os hebreus. Assim, a tribo nômade de Israel precisava de uma superestrutura — um complexo de ideologias religiosas, filosóficas, jurídicas e políticas — que a mantivesse coesa e distinta (vide Dt 4:6). Neste caso, havia, primariamente, dois grandes objetivos da educação judaico-religiosa. Pelo aspecto prático, o grande alvo era adorar a Deus através da observação e obediência dos preceitos judaico-religiosos (Dt 10:12,13); pelo lado preventivo, a ideia era preservar o povo das más influências dos povos idólatras e corrompidos que havia ao redor da Terra Prometida (cf. Sl 78, que é apologético e educativo; Lv 20:22,23). Era preciso formar uma superestrutura, que mais tarde se tornaria uma identidade cultural (Dt 4:6). Assim Israel não sofreria com os efeitos da influência perniciosa e degenerativa de uma cultura politeísta, polígama e cruel.158

Tal questão é de suma importância, sobretudo quando se sabe que

Os maiores problemas de Israel estão relacionados ao descuido com a educação judaico-religiosa (formal, por parte dos sacerdotes; e não formal, da parte dos pais) e à absorção indiscriminada — tipicamente subcultural — do sistema pecaminoso dos povos vizinhos (idolatria, prostituição). Na verdade, a "educação informal" das nações vizinhas cumpriu muito bem seu papel, levando o povo de Israel a absorver, por osmose, os valores que o Senhor havia advertido para que deles se abstivessem (Lv 20:22,23).159

Por causa disso, é interessante saber que, apesar de "as palavras dies, dyaus, deva, deus, Zeus" serem todas derivações da originária "palavra sânscrita div", como ensina Aldo Natale Terrin, esta "não indica uma pessoa, mas a luz, o brilho do dia, a experiência primordial da vida que se abre à luz".160 João Evangelista Martins Terra informa que, de forma semelhante às "demais línguas semíticas, a palavra para dizer 'deus' vem da raiz comum 'I, ilu, em acádio, 'el, em hebraico, 'ilah, em aramaico".161 Contudo, é importante saber que "'El, ou 'il(u), foi empregado em todas as línguas semíticas desde suas origens (com exceção do etiópico antigo) como substantivo comum apelativo para designar deus, divindade e seres divinos ou divinizados".162 O fato é que, tanto no "hebraico como no semítico ocidental, a palavra para dizer 'deus' é 'El, com um plural Elohim com uma forma alongada semelhante ao aramaico 'elah e ao árabe, ou no semítico do sudoeste, 'ilah".163 O mesmo autor informa que a expressão, ou palavra, "El ocorre 238 vezes no Antigo Testamento".164 Ele também observa que "El" ser "usado simplesmente como um nome de Javé", ou seja, a "distribuição de El como nome próprio equivalente a Javé, é bastante irregular".165 Assim, mesmo que nós, ocidentais, tenhamos o costume de referir-nos ao Criador revelado na Bíblia como "Deus", este não é o seu nome (Êxodo 6:3), pois "deus" é um conceito.166

A despeito de parecer estranho ler essa informação — sobretudo pelo fato de que "a palavra 'Deus' soa hoje em dia como nome próprio" —, é verdade que "a palavra não fala mais nada ou absolutamente nada sobre Deus", pontua

argutamente Karl Rahner, explicando que, se chamássemos Deus por qualquer outro termo, pode ser que este, se fosse Pai, por exemplo, diria algo de si, “mas no caso da palavra ‘Deus’, a coisa se nos apresenta de imediato como se a palavra nos mirasse como um rosto cego”, isto é, a palavra “deus”, de per si, não diz “nada sobre o que significa ou sobre a realidade significada, nem pode exercer sequer a função de aceno de mão que apontasse para algo que se encontrasse imediatamente fora da palavra e, por isso, não precisa dizer nada sobre este algo, como quando dizemos ‘árvore’, ‘mesa’ ou ‘sol’”.167 O fato é que a palavra “deus” existe.

Contudo, a terrível falta de contornos desta palavra — perante a qual a primeira pergunta seria: que afinal quer dizer esta palavra? — sem dúvida é bastante adequada para aquilo a que se refere, independentemente de já em sua origem a palavra ter ou não ter sido assim “sem rosto”. Podemos também prescindir da questão se a história da palavra terá começado com outra forma da palavra. Em todo caso, a forma atual da palavra reflete aquilo a que a palavra se refere: o “Inefável”, o “Sem-nome”, o que não aparece no mundo designado como um componente dele; o “Silencioso” que está sempre aí e sempre pode passar despercebido e não ser ouvido, e, porque significa o todo em unidade e totalidade, pode ser descurado como absurdo; aquele que propriamente não pode designar-se por nenhuma palavra mais, pois toda palavra adquire seus limites, sua ressonância e, em consequência, só é inteligível dentro de um campo de palavras ou jogo de linguagem. Assim o que se tornou sem rosto, a saber, a palavra “Deus”, que não mais se refere por si mesma a uma experiência singular definida, está em condições de nos falar corretamente de Deus, porquanto é a última palavra antes do calar em que, pelo desaparecimento de todo particular denominável, temos de haver-nos com o todo fundante como tal.168

Evidentemente que, havendo conhecido o Criador (e muitos títulos divinos do Antigo Testamento eram derivados de experiências com Deus169), não é o nome que importa, e sim o modo de relacionar-se com ele e as consequências diretas de tal relacionamento, ou seja, o modus vivendi e o modus operandi. Nesse aspecto, a observação do biblista Tryggve Mettinger de que “o Deus dos patriarcas não está ligado a lugares, mas sim a pessoas”170 é importantíssima para a tradição carismático-pentecostal, pois coaduna com a concepção pessoal e

imanente que temos de Deus. A importância de tal característica, em tempos imemoriais, pode ser facilmente depreendida, visto que até mesmo o monoteísmo não diz muita coisa a respeito do Deus verdadeiro, pois, como explica Esequias Soares, “nem sempre ser monoteísta significa adorar ao Deus verdadeiro”.171 Isso pela simples verdade de que “muitos povos pagãos da Antiguidade foram monoteístas porque adoraram uma só divindade e, no entanto, não adoravam ao Deus de Israel, o verdadeiro Deus, que é cultuado por judeus e cristãos”.172 O filósofo Eric Voegelin diz que alguns historiadores consideram o texto de Deuteronômio 6:4-5 “como a primeira formulação de monoteísmo teórico”.173 Aldo Natale Terrin, em sentido inverso, diz que o texto objeto da presente discussão (Êxodo 20:2-7), não pode ser considerado o início de um “verdadeiro monoteísmo teórico, mas antes de um monoteísmo prático”, ou seja, “não havia conciliação entre o Deus de Israel e todos os outros deuses do tempo e das várias áreas geográficas”.174 Wolfhart Pannenberg diz que a fé de Israel passou da “monolatria”, que é a “veneração de um só Deus” (aqui uma forma de monoteísmo prático), para o “monoteísmo”, nesse caso o teórico, que é a “convicção da existência somente desse único Deus”.175

Para os que creem, o assunto é de quintessência, pois, como acertadamente disserta Andrés Torres Queiruga: “Dize-me como é o teu Deus, e dir-te-ei como é tua visão de mundo; dize-me como é tua visão de mundo, e dir-te-ei como é teu Deus”.176 Evidentemente que a experiência religiosa não determina como Deus é em-Si-mesmo, muito menos o esgota em sua autorrevelação, mas igualmente é fato que ela é imprescindível para sua inteligibilidade, ou seja, serve para como ele será entendido e percebido por quem vivenciou a experiência e contará o testemunho. Aqui entra o que é “específico de Israel”, tão recorrentemente mencionado por Crüsemann. Não é apenas o monoteísmo, mas a forma pela qual ele é apresentado, mantido e fixado. Ele nasce da experiência do encontro dos seres humanos com o Deus dos patriarcas e recebe tratamento adequado com a Torá, que apresenta as especificidades. Isso pelo fato de que não há no Antigo Testamento um “termo abstrato e objetivado” para revelação, isto é, “revelação é algo que aconteceu”, portanto, o “falar e o agir de Deus são processos diferentes com nomes diferentes”, pois, no contexto veterotestamentário, “Deus age na epifania” e, completa Claus Westermann, “Deus fala na teofania”.177 Como Deus é uma realidade onipresente no Antigo Testamento, não há uma ruptura, ou descontinuidade, nem uma dimensão profana. Em outras palavras,

... é nada menos que um processo em que toda a realidade daquela época, todas as áreas da vida e da experiência humana são colocadas dentro da luz do Deus israelita. É que o caminho da adoração exclusiva e em princípio até algo como o monoteísmo fundamental só poderia ser trilhado se todas as muitas realidades permeadas e dominadas por divindades politeístas fossem redescobertas de modo totalmente novo. A unidade de Deus precisava tomar forma na revisão de toda a realidade e na redefinição de tudo o que existe. De outro modo ficaria em impulsos isolados, por exemplo, proféticos. A partir das experiências fundamentais com o Deus de Israel, também precisavam ser abrangidas aquelas áreas, em que sempre apenas outras divindades podiam ser experimentadas. A gênese da Torá, com sua inclusão paulatina de novas áreas da realidade, representa exatamente este processo. A Torá tornou-se o meio no qual a unidade de Deus e a multiplicidade dos campos de experiência e realidade são unidas. Por isso, a identidade do Deus bíblico depende da ligação com sua Torá.178

Assim, quando o Criador pronuncia seu primeiro mandamento em Êxodo 20:2: "Eu, Yahweh, sou seu Deus"179 — esta, de acordo com Richard Clifford, é a melhor tradução para o texto —, não é uma prescrição arbitrária e alheia; ao contrário, ela vem somente depois de todo o povo ter experimentado que Iavé, apesar de não ter se apresentado pelo seu nome a Abrão (Êxodo 3:13-16; cf. 6:2-3), de fato é o mesmo Deus Todo-poderoso e protetor que falou com o patriarca e os escolhera para ser propriedade exclusiva dele, libertando-os da escravidão egípcia. Que era o mesmo Deus, não há dúvida, mas que o modo de ele revelar-se a cada um dos que experimentavam sua presença era distinto,180 também não há a mínima suspeita, pois o texto de Hebreus assinala que Deus falou "muitas vezes e de muitas maneiras" (1:1). É justamente por isso que qualquer exegeta, ou teólogo, que quiser, com base no Antigo Testamento, formar uma concepção única de Deus estará não só tentando exaurir o infinito, como igualmente cometendo um erro metodológico, visto que o texto "versa sobre Deus em forma de história", diz Claus Westermann. E, "sendo história, neste contexto, o englobamento dos eventos concretos, a estrutura de uma Teologia do Antigo Testamento deve ser realista em vez de conceitualista",181 isto é, deve seguir a esteira da dinâmica revelacional e aceitar Deus tal como ele é apresentado nas Escrituras, e não como queremos, filosófica e teologicamente, que ele seja. Por esse prisma, alinho-me a Gilles Drolet, quando este defende que o "Decálogo promove valores positivos, no sentido de que tais valores foram dados para a felicidade da pessoa",182 isto é, o primeiro mandamento não se trata de uma

“insegurança” da parte do Criador, pois, a despeito de os teólogos conceitualistas e sistemáticos abusarem e colocarem o Senhor no mesmo patamar dos deuses babilônios e gregos (que tinham inveja dos homens183), diz Eric Voegelin:

Yahweh é o Deus escondido que se manifesta na forma, e no momento, de sua escolha. Ele não deve ser tornado manifesto por meio de imagens de produção humana, porque sua natureza como o Deus escondido seria obscurecida — e o homem não pode obscurecer a natureza de Deus por uma ação simbólica sem afetar a ordem de sua relação com Deus. Além disso, por trás de todas tentativas de representar a imagem de Deus à semelhança de qualquer coisa dentro do cosmo visível, ainda que as tentativas sejam aparentemente inofensivas, oculta-se o desejo de trazer Deus para dentro do alcance do homem. O homem não pode se curvar diante da imagem (2.b) ou servi-la (2.c) sem colocar a força divina representada na imagem no lugar da realidade divina que se apresenta aos homens, segundo seu próprio arbítrio, por meio da “palavra”. E, de tal possessividade, é apenas mais um pequeno passo para o mau uso mágico de um poder divino que foi trazido ao controle do homem (3).184

Infelizmente não é preciso muito esforço ou criticidade para observar que a manipulação de pessoas, supostamente respaldadas pelo sagrado, tem sido uma das vergonhosas atitudes de muitos líderes religiosos ditos cristãos. Como o Deus da Bíblia, autorrevelado em Jó 41, por exemplo, nada tem que ver com esse que é manipulado dentro de muitas igrejas, nossa conclusão é que não apenas a Torá ou o Antigo Testamento todo são distorcidos, mas também o próprio conceito de Deus. Visto que eles não honram as Escrituras, não a respeitam e, em lugar disso, torcem-nas, o resultado não poderia ser outro: a criação de uma caricatura divina que nem de longe é o Deus revelado na Bíblia. Esse deus que eles apresentam e dão shows circenses usando-o para benefício próprio e locupletação não existe; é pura invencionice de mentes entorpecidas pelo vil metal e pela sempre renovada transgressão humana de ambicionar ser como Deus para justificar os próprios abusos (Gênesis 3:5). É lamentável que as pessoas, desconhecendo suas reais necessidades, acabem sendo enganadas pela ganância de também ter um deus particular que possa atendê-las em seus caprichos.

Na verdade, todos esses absurdos que atualmente presenciamos sob Deus ou em nome dele acontecem em decorrência de uma das piores sutilezas dos homens: a autolatria. Não cabe aqui estabelecermos nenhuma espécie de avaliação para o exercício idolátrico. Em termos práticos, quem perde seu tempo adorando um ídolo (pois o ídolo nada é; cf. 1Coríntios 8) faz mal a si mesmo, mas talvez seja inofensivo aos outros. Não obstante, os que se acham deuses ou semideuses são geralmente impiedosos, implacáveis e exigem “adoração” irrestrita. Nesse caso, não apenas líderes portam-se dessa forma, mas até mesmo o mais “simples” dos crentes que se acha irrepreensível por suas próprias práticas, que acredita nunca estar errado em relação a uma opinião, a um entendimento da Bíblia ou a qualquer outro ponto pode, ainda que inconscientemente, estar se “autolatrando” ou se autoidolatrando, transgredindo o primeiro mandamento do Decálogo que, inclusive, foi repetido por Jesus como um dos mais fundamentais (Mateus 22:36-40).

É preciso ainda dizer que, além dessa tentação descrita como mais comum em círculos carismáticos, não menos corriqueira, entre tradições cristãs mais intelectualizadas, é a formação de “imagens”, ou concepções divinas, que aparentemente honram a Deus, mas na verdade não passam de autolatria, uma vez que teólogos igualmente acabam projetando a si mesmos em Deus. Tal “compreensão de que imagens e figuras de Deus afetam nossos pensamentos

sobre ele sinaliza um campo mais avançado da aplicabilidade da proibição do segundo mandamento", esclarece James Packer, dizendo que o referido mandamento "tanto nos proíbe de fazer imagens de Deus como de criá-las mentalmente", por isso é imperioso "afirmar com maior ênfase possível que quem se considera livre para pensar em Deus como gosta infringe o segundo mandamento".185 É justamente por isso que, conforme diz o mesmo autor, toda e qualquer "teologia especulativa, baseada em arrazoados filosóficos, e não na revelação bíblica, erra neste ponto".186 A esse assunto retornaremos no próximo e último ponto deste capítulo.

Por ora, a fim de fecharmos a questão do desenvolvimento do monoteísmo em Israel, é preciso refletir um pouco sobre três aspectos imprescindíveis do monoteísmo judaico: a experiência, a identidade e o nome. Não é sem razão que as três características estão presentes na narrativa do chamado de Moisés e, a fim de que fossem perpetuadas, são justamente os três primeiros mandamentos do Decálogo (Êxodo 3:1—4:17; 20:3-7). Portanto, o motivo da escolha de abordarmos tal experiência é óbvio, visto que ela pode ser considerada "como texto central da concepção de Deus e da profissão de fé em Deus, no Antigo Testamento", diz Joseph Ratzinger, ou seja, tal "narrativa da sarça ardente (Êx 3), em que é estabelecida, com a revelação do nome de Deus a Moisés, a base decisiva da ideia de Deus que prevalecerá em Israel a partir desse episódio".187 Não só isso, mas a importância dessa experiência consiste também no fato de que, "no relato do Êxodo e seu desfecho", diz H. H. Rowley, temos "os germes da doutrina sobre Deus, que caracteriza ambos os Testamentos, e que ainda é válido para o mundo moderno".188

A experiência

Como dissemos na abertura deste capítulo, divindades sempre foram produzidas e cultivadas pelas mais antigas civilizações. Ter um deus no mundo antigo não era novidade alguma; aliás, ter um só era até não muito comum, pois os povos possuíam diversos e muitos deuses. Pelo fato de não serem reais, eles supostamente se "comunicavam" apenas com as castas sacerdotais, ou seja, os oficiais eram os porta-vozes responsáveis por garantir que o povo continuasse acreditando nas mitologias. Não havia novidade alguma, os deuses seguiam um ciclo inexorável e nada mudava. A realidade cumpria um carma, e os deuses não interferiam na ordinariedade, ou seja, nada mudar era sinal de que os deuses estavam "atuantes". Como parte de uma civilização com tal cultura religiosa, Abrão sabia que era esse o quadro, desde sempre, e assim seria infinitamente. Até que o caldeu teve uma experiência com Deus, e tudo mudou (Gênesis 12:1-3). Mudou não apenas para si, mas para o mundo antigo. O que aconteceu a Abraão é tão incomum, "a ponto de se poder dizer com certa justiça que [...] foi a única ideia nova que os seres humanos já tiveram",189 pois rompeu com a concepção cíclica e fatalista de mundo de que tudo sempre seria da mesma maneira, já estava predeterminado e nada poderia acontecer. Todavia, a experiência de Abraão proporcionou as condições para se pensar, ainda em nossos dias, que o amanhã não precisa ser uma repetição do hoje, pois tudo pode mudar e ser diferente.

Nesse sentido, o paralelo com Moisés é inevitável. Após quatro séculos de espera, sendo os últimos oitenta anos abrangendo a vida do grande libertador dos hebreus, "o fio de experiência" transformou-se em uma torrente de água e inundou o "pacato" pastor de Midiã, desaguando finalmente no êxodo.190 Num dia como qualquer outro, sem nenhum indicativo de excepcionalidade ou de ser extraordinário, Moisés "descobre" que a área em que ele levava os rebanhos para pastarem, onde os animais faziam suas necessidades fisiológicas e nem de longe se parecia com um templo, era "sagrada", pois foi ali naquele lugar que o grande legislador teve sua primeira e maior experiência com Deus (Êxodo 3:1—4:17). Tudo parecia seguir um dia a dia entediante, uma rotina sem possibilidade alguma de haver qualquer mudança, até o dia em que o clamor do povo "subiu a

Deus por causa de sua servidão", diz o texto, e "ouviu Deus o seu gemido e lembrou-se Deus do seu concerto com Abraão, com Isaque e com Jacó" (Êxodo 2:23-24).

No entanto, não foi só isso; após o clamor do povo, o livro da libertação dos hebreus, diz que "atentou Deus para os filhos de Israel e conheceu-os Deus" (Êxodo 2:25). O "fio de experiência" pode ser percebido na explosão demográfica no Egito (Êxodo 1:7), mas nada se compara ao que aconteceu ao final do período do sofrimento na maior potência mundial da época, quando os descendentes de Abraão finalmente "conheceram" Deus. Não sem antes que Moisés, como observa o biblista Victor Hamilton, fosse "lançado na arena da experiência".191

São dois anciãos. Um aos 75 anos, e o outro aos 80 (Gênesis 12:4; Atos 7:23,30 cf. Deuteronômio 34:7). Ambos chamados na velhice para desafios impensáveis. Um para formar uma multidão tão numerosa quanto as estrelas. O outro para libertar uma multidão descendente do patriarca e levá-la, através do deserto, para uma terra prometida desconhecida. O mesmo Deus, através de experiências distintas, se autorrevela e chama pessoas para executarem uma missão para que ele assim possa cumprir sua promessa. Essa forma de revelação especial, em que ocorre uma simbiose entre história e experiência pessoal — como já dissemos ao citar H. H. Rowley —, é única em toda a caminhada humana. E não pode de maneira alguma ser subestimada, pois o "experimento com Deus não se realiza sem o ser humano".192 Não só no mundo antigo, mas igualmente nos dias atuais, pois Deus não ficou no passado ou confinado aos tempos bíblicos, só sendo possível o acesso a ele por meio das experiências de terceiros, relatadas única e exclusivamente na Bíblia. Definitivamente não! Cremos em um Deus vivo que continua a agir e atuar, tal como ele o fez com os personagens e vultos da Bíblia. Tal desejo de intimidade com os seres humanos, por parte de Deus, é claro na instrução paulina, que, de acordo com o teólogo pentecostal Russel Joyner, repete a forma carinhosa com que Jesus se dirige a Deus e instrui os discípulos, ou seguidores, a igualmente fazerem o mesmo:

Paulo designou Deus como ’abba em duas ocasiões: "Porque sois filhos, Deus enviou aos nossos corações o Espírito de seu Filho, que clama: Aba, Pai [gr. ho pater]" (Gl 4.6). "Não recebestes o espírito de escravidão, para, outra vez, estardes em temor, mas recebestes o espírito de adoção de filhos, pelo qual

clamamos: Aba, Pai [gr. ho pater]. O mesmo Espírito testifica com o nosso espírito que somos filhos de Deus" (Rm 8.15,16). Isto é: na Igreja Primitiva, os cristãos judaicos estariam invocando Deus, dizendo: 'Abba, "Ó Pai!", e os cristãos gentios estariam exclamando: Ho pater, "Ó Pai!" Ao mesmo tempo, o Espírito Santo estaria tornando real para eles que Deus é, de fato, o Pai de todos. A qualidade incomparável do termo acha-se no fato de que Jesus lhe atribuiu uma ternura incomum. Além do mais, caracterizava também o tipo de relacionamento que ele queria, em última análise, que os seus discípulos tivessem com o Pai.193

As Escrituras registram tais situações, como a de Jesus se dirigindo a Deus com essa expressão onomatopaica Aba (Marcos 14:36), a fim de não apenas sermos informados, mas para que entendamos e, sobretudo, possamos aprender que Deus não se relaciona conosco como párias; antes, ele trata conosco como filhos. Justamente por isso, Paulo instrui às igrejas de Roma e da Galácia que não somos escravos de Deus. Quanto ao uso da onomatopeia aramaica Aba, "paizinho", era a maneira com que as crianças que ainda não sabiam falar perfeitamente se dirigiam ao seu pai. Pelo fato de ser linguagem infantil, ninguém tinha ousado dirigir-se a Deus dessa forma.194 Isso porque, na verdade, chamar Deus de "pai" já era uma novidade, visto que no Antigo Testamento há apenas catorze ou quinze menções ao Criador como "Pai", e, mesmo assim, nenhuma delas de indivíduos dirigindo-se ou referindo-se a Deus com tal intimidade.195 Essa liberdade relacional entre uma divindade e seus seguidores não é encontrada em nenhuma outra religião e cultura. Na verdade, como diz Abraham Joshua Heschel, a "revelação permanecerá um absurdo enquanto formos incapazes de compreender a força do impacto com o qual a realeza de Deus está buscando o homem, todos os homens".196 Por isso, diz o mesmo autor:

Nenhum homem está capacitado a ouvir a voz de Deus como ela é. Mas, no Sinai, "Deus troveja maravilhosamente com sua voz" (Jó 37:5). "A voz irrompeu — vindo para cada pessoa com uma força adequada à capacidade individual — para os velhos, de acordo com as suas forças, para os jovens, de acordo com as suas [...] e, mesmo adequada à força de Moisés, como foi dito: Moisés falou, e Deus respondeu com sua voz (Êxodo 19:19), isto é, com uma voz que ele podia

aguentar. Da mesma maneira, diz: A voz do Senhor tem poder (Salmos 29:4), quer dizer, com o poder para cada um, individualmente. Por isso o Decálogo começa Eu sou o Senhor, teu Deus, na segunda pessoa do singular, não no plural: Deus fala a cada indivíduo de acordo com o específico poder de compreensão de cada um."197

O interesse de Deus em se autorrevelar não é por necessidade e muito menos por obrigação, mas unicamente por amor, pois ele amolda-se à realidade humana a fim de se comunicar conosco. Se não fosse por amor, desde a Queda, ele poderia ter nos deixado na mais completa e absoluta ignorância e apartados eternamente dele. Todavia, ele rompeu o silêncio e, desde o chamado de Abrão, uma nova percepção foi inserida na realidade humana, e esta é totalmente oposta à de antes: o amanhã não será como hoje, pois cada dia é único e traz novos desafios e possibilidades. Assim crê a tradição carismático-pentecostal, pois pede, em oração, orientação divina para as coisas mais triviais e inimagináveis para as mentes racionalistas, inclusive teológicas, entendendo que Deus responde diretamente, ainda que à sua maneira, a qualquer pessoa que dirigir-se a ele com o coração quebrantado e contrito (Salmos 51:17). Em termos diretos, as experiências com Deus, assim cremos, continuam hoje tão atuais e fazendo parte da nossa realidade quanto nos dias de Abraão ou Moisés.

A identidade

A obviedade de muitas coisas que pontuamos certamente pode desapontar os que estão amoldados aos manuais teológicos escolásticos e racionalistas de teologia sistemática reformada. Todavia, as reflexões começam a fazer sentido e tornam-se relevantes quando nos lembramos do fato de que o patriarca Abraão não tinha uma só linha de Escritura ou tradição de fé verdadeira para orientar-se e ter certeza de que poderia crer naquele Deus que o chamou. Longe de tal ser um empecilho, isso se converteu em um estímulo para que o caldeu continuasse o itinerário encetado por seu pai (Gênesis 11:31-32). Condicionados pelas certezas racionalistas, questionamos: "Como ele sabia, ou podia ter certeza, de que era real?" É justamente esta a questão central. Abraão não sabia; "ele creu", diz a Escritura, e esse ato de fé lhe foi imputado como "justiça" (Romanos 4:3; Hebreus 11:8). Mas crer e não continuar a peregrinação seria como "crer nominalmente", ou "teoricamente", ambas as formas de crença estranhas ao que a Bíblia afirma sobre a fé. Por isso, Tiago diz que Abraão também foi "justificado" pelas obras, ou seja, por obedecer ao chamado divino, provando que ele realmente creu, ou seja, aquiesceu ao que Deus lhe propôs (Tiago 2:21-24).

Alguém apressado pode achar que se trata de uma contradição bíblica entre as visões de Paulo e Tiago. Contudo, um pouco de conhecimento de teologia bíblica ajuda a entender esse aspecto, pois a teologia sistemática, de viés racionalista, é que acaba criando essas incongruências. Por isso, lembramos aqui o que já tão didaticamente explicou, quando o citamos no primeiro capítulo, o biblista pentecostal Esequias Soares, ao dizer que "a teologia sistemática toma versículos individuais da Bíblia inteira e agrupa como se fossem escritos pelo mesmo autor humano, ao mesmo tempo, para um mesmo público"; todavia, acrescenta o óbvio ao dizer que todos "sabemos que os livros da Bíblia não foram produzidos assim".198 O que isso significa? Que cada autor deve ser lido em seus próprios termos.

Primeiramente, Paulo está contrapondo religiosidade meritocrática ("obras") à graça divina ("fé"), bastando ler o contexto (Romanos 2—4). Tiago, por sua vez,

está falando de obediência prática (“obras”) como demonstração de que realmente a pessoa creu (“fé”), bastando igualmente ler o contexto todo para entender (Tiago 1:22-25; cf. 2:14-26). Jesus falou disso na parábola dos dois filhos (Mateus 21:28-32). Assim, não há necessidade alguma de, forçosa e artificialmente, “harmonizá-los”, pois eles nunca estiveram desalinhados e, a despeito de utilizarem o mesmo personagem e as mesmas expressões, estão tratando de assuntos e aspectos muito diferentes entre si.

Quando Deus se apresenta a Abrão, não o faz como o Senhor, ou seja, Yahweh (construção nominal com base no tetragrama YHWH), e, quando menciona pela primeira vez um de seus diversos títulos, tal só acontece no capítulo 17 de Gênesis, isto é, quase 25 anos depois de o patriarca ter obedecido ao chamado divino (Gênesis 12:1-4; cf. 17:1). Justamente por isso, é feita a observação de que o patriarca foi justificado pela fé, pois ele creu, sem ter referência alguma anterior para que pudesse evocá-la (Gênesis 15:6). Não podemos esquecer, contudo, que Abraão encontrou-se com Melquisedeque, e este era sacerdote do Deus Altíssimo, mas é preciso igualmente recordar que a atitude de fé do pai da nação escolhida não nasceu ali, mas do encontro com Deus que se dera anteriormente (Gênesis 12:1-3), tanto que a interação de Melquisedeque e de Abrão — apesar de o sacerdote chamar o Criador de “Deus Altíssimo”, um dos títulos divinos veterotestamentários — é a mesma existente entre crentes que partilham da mesma fé (Gênesis 14:18-20). A experiência que ambos tiveram com Deus certamente assegurou-lhes a identidade divina e a certeza de que se tratava do mesmo e único Deus de toda a terra. Considerando a longa distância de Salém da área da qual Abrão era proveniente, a dificuldade, para os padrões da época, de locomoção de um lugar a outro, bem como a ideia de que as divindades eram locais, tribais e circunscritas, tudo isso tornou esse Deus que os chamou facilmente identificável e distinguível em relação às divindades pagãs no mundo antigo.199 Tal identidade é igualmente perceptível nas experiências patriarcais que se seguiram (Gênesis 26—50).

Na automanifestação de Deus a Moisés, vemos o fugitivo hebreu e ex-príncipe egípcio ser surpreendido pelo sobrenatural. Habituado, por quatro décadas, com o ambiente de pastagem dos rebanhos de seu sogro naquela região, certamente não foi a primeira vez que ele vira um arbusto em chamas, pois a autocombustão é comum em regiões desérticas e secas. Tal fenômeno, portanto, não lhe era estranho, mas ordinário. Todavia, na ocasião, Moisés percebeu que, a despeito de a planta e até o acontecimento serem parte de seu cotidiano, naquela oportunidade o fogo não era natural, pois, apesar de o arbusto arder em chamas,

não se queimava (Êxodo 3:2-3). Não obstante, na experiência de Moisés no monte Horebe, as credenciais para identificação divina não foram a teofania (o "Anjo do Senhor") nem mesmo a hierofania (o "fogo" que não queimava a sarça), mas justamente o fato de o Senhor apresentar-se como "o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó" (Êxodo 3:6). O legislador que conhecia muito bem as práticas religiosas, sobretudo em relação às divindades egípcias, estava ciente de que aquele tipo de manifestação não era típica daquela cultura, muito menos irreal, pois, conquanto o "homem [esteja] aberto à ordem sobrenatural, [...] não o determina em absoluto".200 Ele possivelmente ouvira de seus pais biológicos, Anrão e Joquebede (Êxodo 2:1-10; 6:20) acerca da promessa feita a Abraão de que eles sairiam dali para a Terra Prometida (Gênesis 15:13-14), pois de outra forma não faria sentido Deus mencionar os patriarcas (Êxodo 3:6,15).

Assim, a identidade divina fora reconhecida por essa autoidentificação, pois, mesmo sendo diferente em suas manifestações, a experiência demonstra ser exatamente o mesmo Deus. Semelhantemente ao passado, o Deus que havia prometido a Abrão, no tempo "aprazado", veio cumprir mais uma parte de sua promessa ao patriarca, dessa vez beneficiando o povo (Gênesis 15:13-14). Tal revelação não se deu por uma necessidade de "disputar" com outras divindades, sendo uma espécie de henoteísmo — estágio em que uma das deidades atinge uma posição de supremacia sobre os demais espíritos e é adorada em detrimento das outras201 —, que alcançou proeminência diante do povo em virtude de seus feitos e que precisava impor-se. Longe disso; antes, tratava-se do mesmo Deus dos pais que, agora, revelara-se ao legislador e, consequentemente, ao povo. Deus não antagoniza com qualquer divindade, uma vez que elas não são reais, mas apenas produtos da mente humana.

Além do mais, o grande problema com "quem faz imagens e as utiliza na adoração" é que "inevitavelmente extrai delas sua teologia, incluindo a negligência de todos os pontos da vontade de Deus revelada", diz James Packer. Esse autor completa, comentando a respeito do segundo mandamento, que "Deus não lhes apresentou nenhum símbolo visível de si mesmo, mas falou com eles; portanto, agora eles não deveriam procurar símbolos visíveis de Deus, mas simplesmente obedecer à sua Palavra".202 Não se trata de um preciosismo, mas de cuidado com o povo, pois "todas as imagens de Deus feitas pelos homens, sejam esculpidas ou mentais, são realmente emprestadas do mundo ímpio e pecador e com certeza não estão de acordo com a santa Palavra do próprio Deus", ou seja, erigir "uma imagem dele é buscar inspiração em recursos

humanos, e não em Deus; este é realmente o erro da produção de imagens”,203 e esta era a verdade que Deus, desde os chamados de Abrão e Moisés, queria evidenciar e que também deixara clara com o segundo mandamento.

O nome

No chamado de Moisés restava ainda mais um fator fundamental do processo de autorrevelação divina, especificamente israelita, que foi a enunciação do nome de Deus — dimensão imprescindível para a formação do monoteísmo judaico —, seguido da capacitação de Moisés para o exercício da missão de que o Senhor o incumbira. Como observa oportunamente Joseph Ratzinger, "a formação definitiva de um nome próprio para Deus e, juntamente com ele, também de uma imagem própria de Deus, parece ter sido o ponto de partida da transformação de Israel em um povo".204 Mas precisamos atentar para a verdade de que a revelação do nome só se deu por conta do chamado de Moisés e por um pedido deste (Êxodo 3:1-22). Aqui, uma vez mais, lembramo-nos de uma marca inconfundível do processo revelacional, destacado por H. H. Rowley, que é o binômio "acontecimento e pessoa", isto é, a combinação de história geral e experiência pessoal que, para as tradições bíblicas, judaica e cristã, é de importância capital, pois certifica a verdade de que cremos em um Deus vivo e real que não é "apenas" relatado na Bíblia, como se tivesse ficado no passado, mas que continua presente em qualquer época, lugar e manifesta-se a qualquer pessoa, tal como as Escrituras abundantemente mostram do início ao fim.

O diálogo de Moisés com Deus é surpreendente, pois o hebreu, que posteriormente vai pedir a Deus para vê-lo (Êxodo 33:18), nessa primeira oportunidade, esconde o rosto entre as mãos com medo de contemplá-lo (Êxodo 3:6). Moisés está perplexo, pois uma coisa é ouvir falar de Deus e outra, bem diferente, é ficar frente a frente com sua manifestação. Lembramo-nos aqui da experiência de Jó, já mencionada várias vezes (Jó 42:1-6). Que havia algo incomum e que a presença alterara toda a ordinariedade do cenário pastoril, já eram sinais evidentes de que Moisés estava diante do sobrenatural. Contudo, como convencer seus compatriotas de que Deus, de fato, havia aparecido a ele e lhe ordenado que tirasse o povo do Egito, libertando uma multidão? Este era o ponto. Como fazer que aquela experiência surpreendente e, até onde sabemos, inédita na história da humanidade fosse relatada e crida, a ponto de levar uma multidão a desafiar as intempéries e sair em direção a uma terra desconhecida? (cf. Êxodo 3:10-11).

Tais pensamentos ocorriam a Moisés, não por ser ele incrédulo, mas por ser alguém “normal”, isto é, um homem natural que sabia de uma promessa que atravessara séculos nutrindo seu povo, mas cujas implicações não são pensadas nem sua razoabilidade é questionada até que haja a cobrança de um posicionamento como o de que chegara o momento de ela ser cumprida e ele, um ancião, fugitivo do Egito, ser pessoa comissionada para levar a efeito tal empresa. Como parte da normalidade e de seu modo natural de pensar, ele está ciente de que por suas próprias forças não poderá levá-la a efeito, isto é, em termos práticos a promessa não pode ser eficaz caso fique no nível de mote, ou ideologia, pois isso poderá até ser suficiente para encorajar uma rebelião dos escravos contra o faraó, mas não produzirá nada senão represália e castigo.

Tudo isso era não somente lógico e correto, mas até mesmo sensato que Moisés ponderasse. Tal quadro mostra, uma vez mais, quão equivocada e preconceituosa é a ideia de David Hume a respeito de sua suspeita quanto à veracidade dos testemunhos dos discípulos de Jesus, já em nossa era cristã, ou seja, bem mais “recente” que Moisés, de que eles eram homens ignorantes que acreditavam em qualquer coisa.205 Não, a lógica intuitiva não nasceu na Grécia, mas apenas seu desenvolvimento formal. Pensando logicamente, tal ação seria não apenas irrazoável, mas até suicida. Conhecedor das práticas religiosas do Egito, Moisés certamente sabia da crença de que o faraó, considerado “filho do Sol”, era visto como aquele “que assegura o retorno do sol a cada manhã e comanda as cheias do Nilo”.206 Como alguém autoexilado, afastado há quatro décadas e já com as limitações da idade, poderia desafiar uma divindade com os poderes do faraó?

A essa altura, vivenciando aquela experiência que parece não ter sido assim tão breve, há outro aspecto da religião egípcia, especificamente em relação ao faraó, que certamente chamou a atenção de Moisés. Como já dissemos, uma vez que o faraó alegava ser “filho de Rá, o deus-Sol”, somente o monarca egípcio poderia ficar “face a face com os deuses”.207 Sendo Moisés um simples pastor, distante até mesmo da magnitude de um patriarca como Abraão, como poderia ele ter aquela experiência direta com Deus? Como ele, um humilde pastor, que cometera um homicídio, vivendo há quatro décadas incrustado naquelas terras arábicas, poderia ter tal privilégio e responsabilidade?

Há mais, contudo, para se pensar na ocasião desse chamamento de Moisés. A despeito de o faraó ser considerado como uma divindade, isso não significa que não havia coexistência com outros deuses que, na verdade, legitimavam a divindade faraônica, sendo quase sempre um henoteísmo, pois quando

determinada dinastia destronava a outra, com a ascensão de um novo faraó, era atribuída tal vitória à divindade que o faraó vitorioso adorava. Justamente por isso, a religiosidade egípcia é bastante complexa, tendo basicamente três fases que correspondem ao processo político do antigo império (c. 2660-2180), o médio império (c. 1990-1780) e o novo império (1522-1070). Foi sob esse último período imperial que viveu o povo hebreu na maior potência do mundo antigo. Uma época desfavorável para eles, pois

Sob o novo império, os faraós criam um exército profissional e só utilizam escravos para os grandes trabalhos, o que despe o povo de todo o poder. As desigualdades aumentam e a evolução precedente se acentua. Por outro lado, a "democratização" do acesso ao além se realiza por práticas mágico-religiosas. O clero chega a vender amuletos e textos que supostamente facilitam a passagem (colocados na tumba), especialmente o Livro dos mortos, que se constitui então a partir de excertos de livros precedentes, de declarações de inocência etc. Os ricos compram o livro inteiro, os pobres um fragmento — isso faz pensar no futuro comércio de indulgências no cristianismo.208

Quando Deus diz a Moisés: "Tenho visto atentamente a aflição do meu povo, que está no Egito, e tenho ouvido o seu clamor por causa dos seus exatores, porque conheci as suas dores. Portanto, desci para livrá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir daquela terra a uma terra boa e larga, a uma terra que mana leite e mel" (Êxodo 3:6-7a), ele se coloca em rota diametralmente oposta à das divindades egípcias. Evidentemente que tal se dá em cumprimento à promessa feita por Deus na aliança abraâmica. Contudo, não podemos esquecer que Moisés não tinha experiência com Deus e acostumou-se, no período em que viveu no palácio, a ver quanto os egípcios escarneciam do povo hebreu. Além disso, aparentemente, tinha-se a impressão de que o Deus de seu povo era apenas uma lenda, pois não se importava com seu sofrimento. Voltando à experiência de Abrão, verificamos que havia um motivo para tal espera divina, ou seja, "a medida da injustiça dos amorreus não está ainda cheia" (Gênesis 15:16b), disse Deus ao patriarca.

Assim, Moisés descobre que Deus não é caprichoso e/ou parcial, que não apenas fala com um simples pastor, mas também se importa com escravos e, ainda mais,

não trata de forma injusta a nenhum povo, pois o tempo da libertação dos descendentes de Abraão “dependeu” de sua longanimidade em esperar que “a medida da injustiça” dos povos da terra que seria ocupada pelos hebreus se completasse! Em poucos minutos de “apresentação”, Moisés obtém a prova do caráter que Abraão atestou em uma de suas experiências com Deus, isto é, o futuro libertador de Israel não está diante de uma divindade tribal ou étnica, mas na presença do “Juiz de toda a terra” (Gênesis 18:25). Todavia, restava uma questão muito importante e que, obviamente, seria questionada: “Quem é esse Deus? Qual é o seu nome?”

Habituado com as teogonias egípcias, Moisés sabia que as divindades possuíam nomes e que sua “história”, incluindo o nascimento de cada uma, era conhecida de todos, tendo, inclusive, os nomes dados pelos sacerdotes responsáveis por oficiar o seu culto pagão. Uma vez que a informação que os hebreus tinham a respeito de seu Deus era que ele fora “o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó”, seria muito lógico que lhe cobrassem o nome do Deus que se revelara a ele e o comissionara a ir ao Egito e reclamar a saída do povo. Com essa conclusão, Moisés não pergunta a Deus o seu nome, mas diz que “quando vier os filhos de Israel e lhes disser: O Deus de vossos pais me enviou a vós; e eles me disserem: Qual é o seu nome? O que lhes direi?” (Êxodo 3:13). Deus, sem rodeios, apresenta-lhe o “nome”. Todavia, o nome de Deus não foi dado por alguém, nem possui uma etimologia possível de ser acessada e, por conseguinte, não é possível dissecá-lo e entendê-lo, pois o seu nome, longe de revelar algo que pudesse torná-lo manipulável, aumentou seu mistério.

Parece incongruente falar em “aumento do mistério” justamente quando Deus se revela a Moisés. A fim de não soarmos contraditórios, é de bom alvitre explicar o porquê desse adensamento do mistério. Em primeiro lugar, registramos a importância dos inúmeros tratados cujas pesquisas filológicas se debruçam, há séculos, sobre o desvendamento do nome divino revelado a Moisés. Muitas e variadas obras, algumas volumosas, encontram-se disponíveis, podendo o pesquisador fazer uma incursão aos escaninhos dos nomes divinos.209 Isso significa que não vamos, por motivos de espaço e objetivo, trabalhar essas questões neste último subtópico, pois isso faria que nos afastássemos demasiadamente dos propósitos deste capítulo e até do livro como um todo. Dito isso, vale a pena, todavia, conhecer alguns “detalhes” apresentados por especialistas da área, antes de falarmos, seguindo a linha da forma apofática (negativa) de concepção e produção teológica, conforme explicamos na primeira parte da obra.

O biblista sueco Tryggve Mettinger diz que durante o “período patriarcal Deus se havia apresentado como El Shaddai; mas desde o tempo de Moisés seu nome era Yahweh”.210 Isso, todavia, não significa que El Shaddai, comumente traduzido por Todo-poderoso, não tenha importância, pois é utilizado 48 vezes no Antigo Testamento e, provavelmente, trata-se do mais antigo nome divino registrado na Bíblia. Em razão do fato de tal nome estar visceralmente relacionado aos cuidados divinos com o clã e a família, e haver uma divindade entre os amorreus cuja concepção era análoga,211 a opinião do biblista é que, combinando as duas concepções, ou seja, “o Deus dos pais e YHWH demonstra que a ideia israelita da divindade está longe de ter sido estática, e que a viagem junto de Deus está cheia de surpresas”, pois, arremata o mesmo autor, “não devemos nos esquecer de que os textos sagrados ressaltam que foi um e o mesmo Deus que falou com Abraão e Moisés (Êx 3.6 e 6.2-3)”.212 Por isso, em Êxodo 3, “que é o texto-chave do Antigo Testamento para o nome YHWH”, diz o mesmo autor, “Deus revela seu nome novo a Moisés (YHWH) nos vv. 14-15 e ressalta o nexo nunca rompido com os dias dos patriarcas”.213

Esse é o aspecto mais importante a ser ressaltado, pois para nós, os que cremos, tais questões não suscitam quaisquer incômodos, pois sabemos que se trata do mesmo Deus, mas os detratores levantam suspeitas quanto ao fato dos nomes, títulos etc., principalmente pelo fato de Deus ter, posteriormente, dito a Moisés que, não obstante ter aparecido “a Abraão, e a Isaque, e a Jacó, como o Deus Todo-Poderoso, pelo meu nome, o SENHOR, não lhes fui perfeitamente conhecido” (Êxodo 6:3), sendo que em passagens como Gênesis 12:8 e 14:18,22, por exemplo, a tradução do tetragrama YHWH, SENHOR, aparece. A explicação da nota desse texto na Bíblia de estudo Palavras-chave é que os acadêmicos sugerem “que Moisés, por causa de seu conhecimento pessoal do Senhor nesta época, inseriu o nome nas passagens do livro de Gênesis, quando o escreveu, em uma época posterior”, por causa de uma não “compreensão apropriada da palavra hebraica yādhāh”, que aparece em nosso texto como “conhecido”. De acordo com a nota e, como já vimos a respeito da expressão no subtópico acerca das experiências-limite de fé, um dos significados dessa expressão é justamente “conhecer por experiência”. Assim, a conclusão da nota é que o povo de “Israel estava prestes a testemunhar os eventos do seu êxodo do Egito, uma demonstração muito mais vívida do poder de Deus do que os seus antepassados jamais tinham visto”, ou seja, “Israel conheceria, por experiência, o significado completo do seu nome”, visto que, “embora soubessem que ele se chamava ‘Senhor’, os patriarcas não tinham visto tal demonstração de poder” e, por isso mesmo, “não tinham conhecido todas as implicações desse nome”.214

Portanto, a respeito do sentido do nome revelado a Moisés, há tantas e diversas explicações que seria impossível elencá-las. A opinião do teólogo pentecostal Russel Joyner é que a "forma que sua pergunta assume é realmente uma busca da descrição do caráter, e não de um título (Êx 3.11-15)", isto é, "Moisés não estava perguntando: 'Como te chamarei?' mas: 'Qual é o teu caráter; como és tu?'" e "Deus respondeu: 'EU SOU O QUE SOU' ou 'SEREI O QUE SEREI' (v. 14)", cuja tradução em hebraico é "'ehyeh 'asher 'ehyeh [que] indica a existência em ação".215 A opinião acorde é que essa é a "única passagem que oferece uma explicação do significado do nome de Deus", diz o biblista Tryggve Mettinger, pois "dele se infere que a raiz do nome deriva do verbo 'ser'", que acaba aparecendo como "resposta à pergunta (v. 13) sobre o nome de seu interlocutor", ou seja, o "nome de Deus é YHWH, isto é, 'Ele é'; quando ele fala de si mesmo não o faz na terceira pessoa, mas diz naturalmente 'Eu sou' (v. 14); mas quando Moisés deve se referir a ele, o próprio é que deverá dizer 'Ele é' (v. 15)".216

Converge com essa mesma opinião o teólogo alemão Joseph Ratzinger, dizendo que a "intenção do texto consiste obviamente em justificar o nome 'Javé' como o nome certo de Deus em Israel". Justamente por isso, é decisivo que, por um lado, o nome apareça "historicamente nos primórdios da formação do povo de Israel e do estabelecimento da aliança, e, por outro lado, con[fira-lhe] um conteúdo significante", e tal "se dá pela explicação de que a palavra incompreensível 'Javé' remete à raiz haia = ser". Ele diz ainda que, se "olharmos as consoantes da palavra hebraica, essa explicação parece até possível", embora, acrescente, convergindo com o que já dissemos, que, "em termos filológicos, explicar assim a origem do nome de Javé é, no mínimo, uma questão problemática", pois, "como se costuma ocorrer tantas vezes no Antigo Testamento, trata-se de uma etimologia teológica, e não filológica".217

Em outros termos, não é possível desvendar coisa alguma a respeito de Deus, que dirá "dominá-lo", por sabermos seu nome, ou seja, tudo que sabemos só é possível por ele mesmo se revelar, e Deus, óbvio como é, não se exaure em sua autorrevelação (Jó 38—41). Para termos uma noção dessa problemática do nome de Deus, as teorias são várias, mas vale a pena ver o que diz H. H. Rowley:

Afirmou-se que esse nome foi conhecido em Ras-Shamra, onde figurava sob a forma Yw o filho de El. Tal opinião não é unânime, e é sumamente improvável

que tenhamos aí o nome do Deus de Israel. Em todo caso, esse Deus não desempenha nenhum papel de destaque na mitologia de Ras-Shamra, e dificilmente poderia ter sido sob a influência dessa religião que os israelitas constituíram Yahweh o único Deus cuja adoração fosse considerada legítima para eles. O que se sustenta mais comumente é, com prova encontrada no próprio AT, que Yahweh era adorado pelos quenitas antes de ser adorado por Israel.218 A prova não é irresistível, e muitos eruditos a contestam, mas no conjunto parece plausível. Há prova de uma conexão entre o sogro de Moisés e os quenitas, e afirma-se que ele era sacerdote. Se era, como essa teoria acredita, um sacerdote de Yahweh, isso não quer dizer que a religião de Israel deve ser equiparada à religião dos quenitas e tratada como um desdobramento dela. O que importa não é tanto o nome da divindade, quanto o caráter da religião do Iahwismo estabelecida por Moisés, que com ele se associava, e o caráter da religião do Iahwismo estabelecida por Moisés diferia de todo e qualquer Iahwismo quenita. Assim como o cristianismo na China adotou o nome Shang Ti, mas infundiu-lhe um conteúdo que jamais tivera na China antes da introdução do evangelho, assim o nome de Yahweh, se fosse um nome divino quenita, foi provido de um novo significado. Este, contudo, não era um sentido que Moisés ou os israelitas lhe impuseram, mas um sentido que lhe foi dado no contexto da revelação que está associado a Moisés. Se o nome de Deus era partilhado com os quenitas, a concepção do caráter de Deus dificilmente poderia ter sido partilhada com eles, uma vez que a concepção israelita nascera da sua própria experiência de Deus, na libertação do cativeiro do Egito. Por esse motivo não precisamos discutir o problema do sentido do nome de Yahweh. Foi esse nome muito discutido, e apresentada uma variedade de teorias. Mas a etimologia não é de decisiva importância para a teologia veterotestamentária, uma vez que não foi a etimologia, e sim a experiência, que deu sentido ao termo.219

Por esse fato, diz o teólogo alemão Ratzinger, “não importa estudar o sentido original segundo a formação histórica das palavras, e sim dar-lhes aqui e agora um sentido”. Assim, a “etimologia é, na verdade, apenas instrumento de uma relação do sentido” e, por isso mesmo, a “essa associação do nome ‘Javé’ com a palavrinha ‘ser’ segue-se uma segunda tentativa de explicação quando se diz que Javé é o Deus dos pais, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó”, cujo objetivo não é outro senão “ampliar e aprofundar a concepção de ‘Javé’ equiparando o Deus que leva esse nome ao Deus dos patriarcas de Israel; que deve ter sido invocado sobretudo sob os nomes de El ou Eloim”.220 Apesar de reconhecermos a

importância dos trabalhos filológicos, já está mais do que claro que as pesquisas exegéticas não chegam a um consenso acerca do significado do principal nome divino (para muitos, o único), de forma que Ratzinger pergunta retoricamente: “Podemos descobrir algo sobre o significado original do nome Javé sob o ponto de vista linguístico?” Então, responde: “Trata-se de uma tarefa praticamente impossível, porque é justamente a origem da palavra que continua obscura”.221 O importante é que, diz ele, na “raiz linguística e mental do nome de Javé que, a nosso ver, está presente no ‘Deus pessoal’ sugerido pela sílaba yau, tornam-se visíveis tanto a escolha quanto a diferenciação feitas por Israel dentro do contexto histórico-religioso em que vivia”.222 Portanto, “Javé é interpretado como o Deus dos pais” e, por conseguinte, “associam-se à fé em Javé todos os conteúdos que estavam implícitos na fé dos pais e que, agora, se veem inseridos num novo contexto que lhes confere uma nova forma”.223 Em uma palavra:

Mas qual é o elemento novo, específico, que encontra a sua expressão em “Javé”? São muitas as respostas; já não parece ser possível descobrir o sentido exato das fórmulas que aparecem em Êx 3. Mas pelo menos dois aspectos destacam-se com nitidez. Tínhamos constatado que, para o nosso pensamento, já é um escândalo o simples fato de Deus ter um nome, aparecendo, portanto, como uma espécie de indivíduo. Mas, analisando mais detalhadamente o texto em questão, surge uma pergunta: Trata-se realmente de um nome? A princípio parece absurdo formular tal pergunta, porque ninguém duvidará que Israel considerava a palavra Javé um nome de Deus. Uma leitura atenta mostra, no entanto, que a cena da sarça ardente interpreta esse nome de tal maneira que esse praticamente deixa de ser um nome; pelo menos deixa de pertencer ao rol das denominações de divindades ao qual parecia pertencer à primeira vista. Prestemos atenção ao diálogo! Moisés pergunta: Os filhos de Israel, aos quais tu me envias, dirão: Quem é o Deus que te envia? Como ele se chama? Que resposta devo dar-lhes? Diz-se, então, que Deus respondeu assim a Moisés: “Eu sou o que sou”. Poderíamos traduzir também: “Sou o que sou”. Essa resposta se parece mais com uma recusa; tem-se a impressão de que a intenção de Deus é mais a de negar a comunicação de seu nome do que de revelá-lo. A cena toda transmite um ar de indisposição causada pelo molestamento irritante: Ora, sou quem sou! A ideia de que, nessa cena, não se trata propriamente da revelação de um nome, e sim da rejeição da pergunta, torna-se ainda mais provável se compararmos essa passagem com os dois textos que mais poderiam ser considerados paralelos ao nosso texto: Jz 13:18 e Gn 32:30. Em Jz 13:18, um

certo Manôah pergunta ao Deus que está à sua frente qual é o seu nome. A resposta que ele recebe é esta: “Por que indagas o meu nome, se ele é um mistério (a tradução poderia ser também: ‘Se ele é maravilhoso’)?”. Não se menciona nome algum. Em Gn 32:30 é Jacó quem pergunta pelo nome do desconhecido, depois de ter lutado com ele durante a noite, e também ele recebe apenas uma resposta evasiva: “Por que perguntas por meu nome?”. Tanto a linguagem quanto a estrutura das duas passagens são muito semelhantes ao nosso texto, de modo que é impossível negar que existe entre eles um ponto de contato no modo de pensar. Neles também se verifica o gesto da recusa. O Deus com o qual Moisés se comunica na sarça ardente não pode revelar o seu nome do mesmo modo que o fazem os deuses ao redor que são deuses-indivíduos ao lado de outros do mesmo tipo e que, por isso mesmo, precisam de um nome. O Deus da sarça não se mistura com eles.224

Na linha apofática que temos desenvolvido, o teólogo pentecostal Russel Joyner diz que “da mesma forma que [Deus] se revela, também se oculta: ‘Verdadeiramente, tu és o Deus que te ocultas, o Deus de Israel, o Salvador’ (Is 45.15)”.225 Paradoxalmente, o “Deus que se revela permanece misterioso, e ainda ao ser conhecido e afirmado em sua realidade permanece incompreensível em seu ser e em sua liberdade”.226 É assim que “a interpretação do nome de ‘Javé’ pela palavra ‘ser’ tem a função de fazer uma espécie de teologia negativa”, e tal teologia apofática “anula o nome enquanto nome, levando, por assim dizer, a um recuo do excessivamente conhecido, expresso no nome, para o desconhecido ou oculto”, ou seja, o “nome é dissolvido e transformado em mistério, de modo que nele estão presentes simultaneamente vários aspectos de Deus: ele é conhecido e desconhecido, oculto e revelado”. Dessa forma, o “nome, sinal de conhecimento, torna-se símbolo do Deus desconhecido e inominado”, isto é, em lugar “da ideia de que aqui se encontra a possibilidade de apreender Deus, é realçada, na verdade, a manutenção da distância infinita”.

É nesse contexto que certamente se pode considerar “perfeitamente legítima a prática posterior de não mais pronunciar esse nome em Israel, dando preferência a circunlocuções, a ponto de o nome nem aparecer na versão grega, onde foi simplesmente substituído pela palavra ‘Senhor’”. Alinhamo-nos à opinião de Ratzinger de que, nesse aspecto, e sob “muitos pontos de vista, essa prática revela uma compreensão mais exata do mistério da cena da sarça do que numerosas explicações filológicas cheias de erudição”.227 Admitir a

incompreensibilidade, por nossas limitações humanas, é mais nobre e teologicamente fiel às Escrituras do que embrenhar-se em explicações filológicas que apenas especulam e divagam.

Tal se dá pelo fato de que “Yahweh é o Deus vivo, e não somente o Deus da vida, como os outros deuses podem ser da guerra ou da morte” e, por isso mesmo, “ele não é a Vida deificada, a força vital elevada ao máximo, um poder cego e brutal, uma realidade impessoal cuja vitalidade se expressa de forma desordenada”.228 E a prova de que o Deus verdadeiro não é assim reside no fato de que seu “dinamismo incansável, seu poder criador, sua atividade incessante se manifestam em atos sujeitos a um plano”, ou seja, “Yahweh produz a vida, a conserva, a restabelece mediante atos criadores e redentores que se inscrevem em uma história da salvação do universo”.229 Portanto, quando o texto veterotestamentário o “chama de o Deus vivo”, assim o faz porque “Ele se revela como uma pessoa viva, que fala, atua, vê, ouve, o que é totalmente oposto de um ídolo mudo e inerte”.230

Esse entendimento é vital para compreender o porquê de a “expressão ‘Vive Yahweh’, ḥaγ-γ.hōvᾱh” ser, além de “uma forma característica, utilizada, sem dúvida, nos juramentos e cujo abuso, explica o terceiro mandamento, marca um traço fundamental do Deus de Israel”, algo equivalente ou com o mesmo teor das palavras do Decálogo: “‘Vivo Eu’, ḥaγ-’ᾱni, que vem reforçar as declarações feitas pelo profeta em nome de Yahweh”.231 Assim:

O nome próprio do Deus de Israel revelado a Moisés (Êx 3.1ss) cuja exata pronúncia e precisa interpretação, apesar dos numerosos trabalhos, nos escapam, indicam que Yahweh não é o Eterno no sentido filosófico do termo, um ser puro, tão caro aos pensadores aristotélicos, uma essência estática e atemporal, mas, pelo contrário, o Deus vivo que intervém sem cessar na natureza e na história, um Deus em movimento, em atividade transbordante e cuja constante ação dirige o universo, um Deus em marcha, que caminha para guiar os homens e do qual cada ser depende em cada momento e de um modo absoluto.232

Talvez essa seja a diferença mais fundamental entre as divindades gregas e o Deus revelado na Bíblia. É justamente sobre essa questão que vamos nos

debruçar no próximo e último tópico deste capítulo. Ultimando este subtópico, é oportuno mostrar ainda que, em sua lógica, a fim de garantir minimamente a razoabilidade de sua missão, mas talvez como uma forma de se certificar que estava, de fato, falando com o Deus dos patriarcas, Moisés pergunta pelo nome de quem lhe falava. Mais do que ninguém, o futuro libertador dos hebreus estava familiarizado com as ideias do antigo Oriente de que “uma pessoa ou coisa se torna disponível para aquele que conhece seu nome”,233 esclarece o teólogo alemão Wolfhart Pannenberg. Assim, possivelmente o nome de uma divindade verdadeira, ou seja, um Deus real, vivo e de verdade, talvez lhe fosse negado saber. Justamente por isso, alinhamo-nos aos teólogos que dizem que o “nome de Deus”, revelado a Moisés, na verdade não é propriamente um nome, mas um adensamento do mistério, isto é, “não se trata de uma autorrevelação no sentido de uma comunicação que visa patentear o próprio ser, menos ainda no sentido de uma autorrevelação definitiva”.234 Portanto, a proibição do terceiro mandamento não era simplesmente em relação ao nome, isto é, à simples pronúncia das letras, como se elas, em si mesmas, fossem sagradas ou contivessem alguma força ou algum poder, mas à manipulação das pessoas evocando o que representa o nome divino, ou seja, o Ser-em-si de Deus.

É assim que, mesmo tendo se certificado e que, de fato, era Deus que lhe falava, Moisés sabe que o povo não acreditará em suas palavras (Êxodo 4:1). O Senhor, por sua vez, ciente de que seria exatamente desse jeito que se comportariam, pois eles realmente não creriam, concedeu “poderes” a Moisés e o tornou alguém que não precisaria se apoiar em sua capacidade de persuadir para convencer, nem em sua criação principesca ou no costume de apascentar ovelhas, para liderar. Moisés deveria se apoiar totalmente no “poder de Deus” (Êxodo 4:2-9,11-12). Usando um anacronismo e, com base nas experiências que se seguem a esta, podemos dizer que Moisés foi “revestido de poder”, isto é, capacitado e habilitado para o exercício do ministério que Deus lhe outorgara, pois não é possível executar uma missão para Deus sem antes ser habilitado para tal.

Nada a estranhar, pois na verdade, conforme observa o teólogo presbiteriano Don Codling, “antes de Hume, a visão geral era de que os milagres e outros dons de revelação eram evidências de que determinada mensagem provinha de Deus”.235 Não obstante, como é possível verificar, não se trata de um “poder residente” que Moisés poderia dele dispor quando e como lhe conviesse, quase arbitrariamente ou ao seu bel- prazer; antes, todas as ações miraculosas tinham por finalidade a glória de Deus e o socorro ao povo (e.g., Êxodo 6:1-13,28-30; 7

—17:7). A despeito da importância do monoteísmo, este não fora “a expressão do orgulho nacional, uma vez que os profetas eram porta-vozes dos juízos de Deus antes que de um patriotismo superficial”, diz H. H. Rowley, que completa, afirmando que é “o dom da revelação, começado em Moisés e continuado nos profetas, mediante o qual Deus se ia dando a conhecer, primeiramente para o povo de sua eleição, e depois, por meio dele, a todas as suas criaturas”.236

É assim que, na linha da história da salvação, desde a chamada de Abrão, vemos que Deus chama um representante, seja um indivíduo, seja um povo, como o de Israel, para viver exclusivamente a fim de iluminar e abençoar todas as nações (Gênesis 12:3; Êxodo 19:3). Com o fracasso de Israel, assim como os outros povos chamados antes para representá-lo (Amós 9:7), Deus, então, envia Jesus, para, por intermédio dele, formar um povo dentre todos os povos da terra, com base não mais na etnia, mas unicamente na fé, formando então a igreja, pois o seu reino tem de ser conhecido, e ele conta com os seres humanos, destinatários originais desse projeto. Na verdade, sua autorrevelação tem justamente esta finalidade: fazer os seres humanos cientes de que não devem ser desesperançados e levá-los a acreditar que o futuro pode ser diferente — e melhor. Esse é um dos propósitos da autorrevelação divina, conforme instruiu Paulo a Tito: “Porque a graça de Deus se há manifestado, trazendo salvação a todos os homens, ensinando-nos que, renunciando à impiedade e às concupiscências mundanas, vivamos neste presente século sóbria, justa e piamente, aguardando a bem-aventurada esperança e o aparecimento da glória do grande Deus e nosso Senhor Jesus Cristo, o qual se deu a si mesmo por nós, para nos remir de toda iniquidade e purificar para si um povo seu especial, zeloso de boas obras” (Tito 2:11-14).

A natureza de Deus

Uma das maiores dificuldades a respeito do estudo da doutrina de Deus — a teologia — é certamente o fato de que “sabemos muito sobre Deus”. Mas quanto tal conhecimento condiz com as Escrituras? O fato de textos-prova serem salpicados como orégano sobre pizza não significa que uma teologia é bíblica, pois, nesse caso, a Bíblia acaba sendo, literalmente, “usada” como pretexto para fundamentar ideias que são, não apenas extrabíblicas, mas até antibíblicas! Reconhecemos que muitas pessoas podem cometer esse erro de forma inconsciente e até na simplicidade. Por outro lado, é preciso também atentar para a verdade de que a teologia, não estritamente como “doutrina de Deus”, mas como exercício de elaboração teórica geral, é produto humano e pode ser adequada a uma maior luz acerca da revelação escriturística. Todavia, os que se beneficiam do que já está definido e cristalizado, mesmo sendo contrário às Escrituras, obviamente não se interessam por tal adequação e geralmente passam a perseguir quem assim procede (João 11:47-48; 12:34,37-43).

De certa forma, parece até contraditório, após ter insistido em falar sobre Deus numa linha negativa, ou apofática, denominar este último tópico como “a natureza de Deus”. Todavia, este ponto não sugere uma discussão do seu Ser-em-si, longe disso, mas objetiva abordar o que as Escrituras dizem sobre Deus, sobretudo em sua relação com a criação, especialmente com o ser humano. Uma vez que a criação não é contingente, ou seja, acidental, mas planejada, visto que Deus não é desorganizado, e que, de igual forma, a criação não é necessária, isto é, obrigatória, pois Deus de nada tem falta, a teologia afirma desde sempre que ela existe por um ato de amor. Tal proposição coaduna-se com as Escrituras? Há duas maneiras de responder a essa pergunta. Uma delas é forçar um texto bíblico a dizer o que ele não diz. A outra é admitir não haver uma referência direta a respeito do assunto na Palavra de Deus, mas, não obstante, a ideia de que ele criou por amor revela algo da natureza divina, pois “Deus é amor”, diz o apóstolo João (1João 4:8). Portanto, falamos de “natureza de Deus” aqui no sentido de “como é”, não de “o que é”. Vamos falar do que foi revelado por permissão divina, sem pretender com isso decodificar a fonte, ou seja, vamos dissertar do que apreendemos pelos sentidos, não do que permitiu que existissem

os sentidos e o que apreender.

Com a imensa quantidade de produção teológica ao longo de tantos séculos, alguém pode pensar ser desnecessário refletir sobre o tema, todavia a “escolha realizada na imagem bíblica de Deus precisou ser repetida no início do cristianismo e da igreja”; justamente por isso, alinhamo-nos ao teólogo Joseph Ratzinger, na verdade de que “ela precisa ser renovada a cada nova situação espiritual, pois, além de ser um dom, é também tarefa”.237 Note que a ideia é “renovar”, não repensar ou reinventar. O propósito é justamente resgatar a imagem divina revelada nas Escrituras, visto que, com o passar do tempo, tal imagem vai sendo ofuscada e até substituída por conceitos filosóficos de divindade, violando claramente o segundo mandamento. Justamente por isso, tal exercício é não somente recomendável, mas obrigatório, pois se trata de fidelidade a um dos princípios reformistas mais caros, o sola Scriptura, visto que este, corretamente, reconhece como fonte autoritativa apenas a Escritura, não qualquer manual de teologia sistemática.

Uma vez que a tradição carismático-pentecostal não é fruto de qualquer revolução, mas emerge como um movimento de renovação — seja em seu sentido moderno (1901), seja em seu sentido prático-histórico (tendo sempre existido) —, não há problema algum em perscrutar a teologia a fim de certificar-se da imagem divina ora postulada. Tal necessidade se dá pelo fato de que a formação teológica dos que são renovados pelo Espírito segue geralmente os ditames teológicos das denominações a que pertenciam, independentemente de suas experiências. Conquanto em um primeiro momento isso não cause grandes dificuldades, posteriormente, no movimento pendular da história, em outro período, elas surgem, pois as novas gerações acabam se defrontando com questionamentos absolutamente normais, mas que se chocam com a realidade e a visão de Deus postulada teologicamente em suas igrejas.

Como já foi devidamente visto, não é novidade o fato de que os seres humanos são capazes de construir imagens de Deus. Todavia, como entendemos que as Escrituras são a única regra de fé e prática, não podemos claudicar diante da obrigatoriedade de verificar tais imagens à luz da Palavra de Deus e compatibilizá-las com o que foi revelado. Em não se verificando correspondência, não deveria haver nenhuma hesitação a respeito de se devemos ou não abandoná-las. Reconhecemos, sim, que as Escrituras devem ser interpretadas, e esse exercício, de certa forma, acaba sendo condicionado por pressupostos do intérprete, pois, conforme já observamos, com o teólogo Jack

Deere, ex-cessacionista, a “ideia de que se pode chegar a uma pura objetividade bíblica na determinação de todas as práticas e crenças é uma ilusão”.238 Lembramos ainda que partilha da mesma opinião o teólogo anglicano John Stott, ao reprovar a ideia de “pretensão de infalibilidade” no exercício da interpretação bíblica, uma vez que, conquanto reconheçamos que a “Palavra de Deus [seja] infalível, pois o que ele [Deus] diz é verdade”, continua o mesmo autor, “nenhum indivíduo, grupo ou igreja já foi ou será intérprete infalível da Palavra de Deus”.239

Não precisamos repisar esse ponto, tão exaustivamente trabalhado no capítulo anterior, mas apenas lembramos que a interpretação do texto bíblico deve, tanto quanto possível, obedecer à dinâmica revelacional, e esta nem de longe é racionalista e antissobrenatural, como pretende a maioria esmagadora dos manuais de teologia sistemática. Diante disso, faz-se necessário recordar, uma vez mais, o porquê de não nos enveredarmos pelo caminho da “delineação divina”, como se pudéssemos açambarcar a realidade, ir além da linha do horizonte e, de “lá”, voltarmo-nos para Deus, a fim de observá-lo, a distância, e então o descrevermos. Já não se trata nem de usarmos essa metáfora a fim de mostrar o absurdo e a pretensão das teologias sistemáticas racionalistas, e sim, com o teólogo alemão Wolfhart Pannenberg, entender, de uma vez por todas e, mais importante biblicamente, o porquê da impossibilidade de ser de qualquer empreendimento teológico que ostente essa ideia ou finalidade:

A finitude do conhecimento teológico não se deve apenas à limitação da informação sobre um “objeto” infinito, segundo afirma toda a tradição, bem como à limitação de seu aproveitamento, mas muito especialmente ao fato de que tal saber está condicionado a seu tempo: segundo o testemunho da Bíblia, a deidade de Deus estará revelada definitiva e insofismavelmente somente no fim de todo tempo e história. Pois para cada posição dentro do tempo vale que somente no futuro se verificará o que de fato é permanente e por isso também confiável, e, nesse sentido, “verdadeiro”. A compreensão bíblica de verdade, do mesmo modo como o pensamento grego, concebeu o verdadeiro como o permanente e confiável, porque idêntico consigo mesmo. Mas não procurou compreender a autoidentidade do verdadeiro como eterna presença atrás do curso do tempo, mas como aquilo que, na própria progressão do tempo, se comprova e se revela como o permanente. O tempo não está isolado da experiência do ente e de sua verdade. Tal enfoque deverá corresponder também à

experiência da orientação do pensamento pós-idealista da modernidade, especialmente no tocante à relatividade de toda experiência ligada com a consciência da historicidade com base no lugar histórico no qual ela é obtida. Tal relatividade não precisa significar que não existe nada absoluto e, por isso, também nenhuma verdade que, como tal, sempre é absoluta. A relatividade como tal é relativa à ideia do absoluto, de modo que com ela também a verdade desapareceria. Mas, pelo menos para nós, o caráter absoluto da verdade somente é acessível na relatividade de nossa experiência e reflexão. Com vistas à historicidade da experiência, como mostrou Dilthey, isso significa que não somos capazes de determinar definitivamente o significado das coisas e dos acontecimentos de nosso mundo, enquanto o curso da história continua. Mesmo assim determinamos de fato o significado de coisas e acontecimentos ao fazermos afirmações a seu respeito. No entanto, tais atribuições de significado e afirmações se baseiam em antecipação. Isso vale inclusive para a área de acontecimentos naturais que se repetem de forma mais ou menos uniforme. Sem antecipar a uniformidade dos movimentos celestiais, não faria sentido contar dias e anos, e até mesmo essas palavras perderiam seu sentido. Mais ainda, o significado que atribuímos aos acontecimentos de nossa biografia e aos acontecimentos da história da sociedade depende de uma antecipação do todo dessas formações que se desenvolve na história, portanto a seu futuro. Tais antecipações são modificadas constantemente na continuidade da experiência, porque na progressão se deslocam os horizontes da experiência. E, assim, na progressão do tempo se verá o que se revela como constante e “verdadeiro” no mundo de nossos começos, e o que, por outro lado, se mostra inconfiável, por mais sólido e consistente que tenha parecido. Para a experiência de Deus, os limites dados com a historicidade da experiência humana valem de modo especial, porque Deus não é um objeto identificável a qualquer hora no mundo habitado por homens em comum, e porque sua realidade está ligada do modo mais íntimo com a experiência do poder sobre mundo e história a ele atribuível, e isso sobre o todo do mundo em sua história. Por isso somente o futuro derradeiro do mundo e de sua história pode revelar a realidade de Deus de modo definitivo e incontestável. Isso não exclui a possibilidade de experiências provisórias da realidade de Deus e de sua constância na história, mas todas as afirmações a isso concernentes, de modo específico para todo discurso humano de Deus, baseiam-se em antecipações do todo do mundo, e, portanto, do futuro ainda não ocorrido de sua história ainda não encerrada. A historicidade da experiência e reflexão humana constitui a barreira mais importante justamente também para nosso conhecimento humano de Deus. Por sua historicidade, todo conhecimento de Deus já fica atrás de um conhecimento pleno e definitivo da

verdade de Deus. Isso também vale para o conhecimento de Deus com base em sua revelação histórica [...]. Justamente também o saber da teologia cristã permanece “parcial” em comparação com a revelação definitiva de Deus no futuro de seu reino (1Co 13.12). Na verdade, o cristão, para ter consciência da finitude do saber teológico, não deveria ter a necessidade de ser instruído por modernas reflexões sobre a finitude de nosso saber, a qual é dada com a historicidade da experiência. Ele já pode obter essa instrução da descrição bíblica sobre a situação do ser humano perante Deus, e justamente também do ser humano crente. O saber da finitude e a impropriedade de todo discurso humano a respeito de Deus fazem parte da sobriedade da teologia. Isso de modo algum leva ao indiferentismo perante o conteúdo dessas afirmações a respeito de Deus, mas é justamente uma condição da verdade de tais afirmações. Nesse saber, o discurso a respeito de Deus se torna doxologia, na qual o orador se eleva acima das barreiras da própria finitude ao pensamento do Deus infinito. Também nisso de modo algum os contornos do pensamento precisam terminar difusos. Doxologia pode perfeitamente ter a forma de reflexão sistemática.240

Impressiona que um teólogo sistemático, do porte de Pannenberg, reconheça a possibilidade de fazer teologia sistemática de forma doxológica, prática, devocional e glorificando a Deus, ou seja, sem romper com a experiência espiritual, tal como sempre se praticou nas trajetórias místicas, enquanto teólogos carismáticos e pentecostais, por causa da influência da teologia escolástica, ou racionalista, protestante, tenham dificuldade de produzir conhecimento teológico condizente com nossa perspectiva e com base em nossos pressupostos. Não é novidade que uma das marcas da tradição carismático-pentecostal seja sua forma de cultuar etc., tendo alguém inclusive sugerido que deveria se unir o fervor da tradição com a teologia reformada, isto é, unir o que entendem, grosseiramente, como “prática” e “teoria”. Tal sugestão, conquanto possa ter boas intenções e também motivações legítimas, revela um dado interessantíssimo a respeito do que se entende por teologia nos círculos protestantes. A concepção é que a única forma de fazer teologia é a maneira escolástica, mas não a escolástica clássica, e sim a protestante, nascida no século 17, e essencialmente racionalista. Todavia, seja por desconhecimento, seja por preconceito, o fato é que Pannenberg nos lembra do óbvio e que, muito antes de se pensar em uma teorização, a prática já é uma realidade. Por isso mesmo, a tradição carismático-pentecostal precisa apenas colocar no papel o que ela já crê e vive desde sempre. Assim era a fé de Israel, que, conforme diz H. H. Rowley,

vai além de “uma teologia abstrata” ou “mera formulação de crença sobre Deus”, pois era “uma teologia vital”.241 Nesse aspecto, como veremos, a teologia carismático-pentecostal e a judaica se encontram e convergem.

— O Deus da teologia sistemática racionalista é o Deus da Bíblia? —

Após todo esse percurso, é óbvio que, sem nenhum esforço adicional, já é possível antecipar a resposta. Todavia, é preciso não perder de vista o fato de que o nosso problema não é que saibamos pouco sobre Deus, e sim o contrário, pois sabemos muito sobre ele. Outra questão importante, e que temos procurado deixar claro, é que estamos abordando a doutrina de Deus, ou seja, a teologia, de forma propositadamente seccionada para fins didáticos e obedecendo às divisões técnicas da sistemática. Evidentemente que somente em o Novo Testamento temos mais luz e clareza em relação a Deus, mas, mesmo se tratando de Antigo Testamento, é fato que, "embora seja verdade que conhecemos Deus só no reflexo do pensamento humano, a fé cristã manteve sempre a convicção de que, nesse reflexo, reconhecemos a ele próprio", diz Ratzinger, sem, contudo, esquecer o fato inegável de que "somos incapazes de sair da estreiteza da nossa consciência, mas Deus é capaz de entrar nessa consciência, para mostrar-se a si mesmo a ela".242 E o avanço para o próximo Testamento, que, consequentemente, insere-nos no contexto da Nova Aliança, tem, teologicamente, a função precípua de mostrar-nos que a "expansão dos limites do pensamento humano, necessária para a elaboração mental da experiência cristã de Deus, não aconteceu automaticamente", diz o mesmo autor, antes só foi possível com "muita luta, em que até mesmo o erro se tornou fecundo".243

Por ser um trabalho teórico, é óbvio que, ao longo da história da formação do edifício teológico, muitos erros foram cometidos, os quais ainda ocorrem, pois a teologia está sempre a caminho e é uma tarefa inacabada. O problema não reside em errar, mas em não corrigir o erro diante do escrutínio bíblico. Na verdade, os erros podem e devem ser pedagógicos, auxiliando-nos em um melhor entendimento e habilidade no exercício teologal. Por menos que se queira admitir, falta humildade nos teólogos, pois a maioria não reconhece seus equívocos e tenta tergiversar sobre o seu erro, demonstrando, no mínimo, vaidade e, no máximo, autolatria e idolatria das próprias ideias. O exercício teológico é fascinante, mas extremamente responsável e passível de erros. Por isso, ele deve sempre ser realizado em oração e temor, visto que, no afã de sermos originais, desencaminhamos. No ineditismo, frise-se, que é possível, reside o perigo de se desconsiderar o que existe e que já está consolidado de

maneira bem fundamentada e resistiu ao tempo. Por outro lado, uma vez tomadas as devidas precauções, e respeitando-se, acima de tudo, as Escrituras, contando com seu respaldo, é imperioso que cada segmento tenha o direito de pensar e produzir sua teologia, de acordo com a sua prática de fé e em total sintonia com as doutrinas basilares da religião cristã, conforme definidas nos concílios ecumênicos. Evidentemente que uma tradição tão plural e diversificada quanto a carismático-pentecostal não permite que um grupo de teólogos fale por ela toda, nem mesmo uma denominação defina teologicamente tudo que essa expressão da fé cristã representa.

Justamente por isso, o que tratamos nesta obra não tem a pretensão de falar oficialmente pela tradição carismático-pentecostal, todavia é produto de quem pertence há três décadas a essa tradição, a ama e vivencia sua realidade em diversos contextos: no da igreja — como membro e no serviço ministerial, da palavra; no acadêmico — do ponto de vista da discência e também da docência. Portanto, não se trata de um material produzido em laboratório, ou em uma torre de marfim, mas pensado e analisado no chão da realidade dos que professam a fé cristã nessa perspectiva e que, infelizmente, veem-se teologicamente minados em sua forma de crer em Deus. Tudo por causa do fato de que, conquanto saibamos que Deus continua comunicando-se conosco por meio das experiências, somos criticados e vistos como pessoas que não creem na suficiência das Escrituras e que, por isso, precisamos de “novas revelações”. Tal acusação não é apenas desonesta, mas tem um propósito muito claro de interditar-nos, e esse é o ponto para o qual, parece, a tradição carismático-pentecostal ainda não atentou. O que a tradição carismático-pentecostal precisa entender é que, longe de tal interdição ser uma defesa das Escrituras, na verdade ela é uma autodefesa, ou seja, uma apologética rasteira da teologia cessacionista, que, com essa atitude, coloca-se como a única correta e ortodoxa, e nisso acaba tendo êxito e sendo eficaz em razão de supostamente estar “defendendo a suficiência das Escrituras”.

Dito isso, voltamos à pergunta que encima este subtópico: “O Deus da teologia sistemática racionalista é o Deus da Bíblia?” Na realidade, em termos atuais reiteramos uma questão que foi formulada pelo filósofo francês Blaise Pascal, que, conta-se, em uma noite escreveu um bilhete que passou a carregar em seu bolso, ou costurado ao forro de sua roupa, no qual esse pensador cristão escreveu, num pensamento intitulado “Fogo”: “Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó, não dos filósofos e dos sábios”.244 Habituado “com a ideia de um Deus totalmente identificado com o pensamento matemático” — visão

predominante no período dos séculos 17 e 18 —, “Pascal teve a sua própria experiência da sarça ardente, que o fez compreender que o Deus que é a geometria eterna do universo só pode sê-lo por ser amor criador e sarça ardente da qual se faz ouvir um nome pelo qual entra no mundo do ser humano”.245

Já absolutamente teístas, olhamos estranhamente para qualquer possibilidade ao contrário; todavia, nesse período, a visão majoritária acerca de Deus que começava a florescer era o deísmo, e uma opinião como a de Pascal colidia com tal imagem ou concepção de Deus, visto que em tal perspectiva não há revelação, muito menos experiência pessoal direta com Deus. Os deístas franceses, especialmente, defendiam a ideia de que Deus era completamente indiferente a tudo que diz respeito ao ser humano. Mas o filósofo deixa escapar que o deus indiferente concebido pela mentalidade racionalista não é o mesmo Deus que as Escrituras apresentam nos relatos patriarcais.

Na linha do que temos procurado seguir, não vamos discutir “o que Deus é” — pelas razões já amplamente expostas —, mas “como ele é”, e, neste particular, o fato mais importante a ser destacado da experiência de Pascal é bastante óbvio: Deus não corresponde, nem de longe, à forma concebida filosoficamente pelo deísmo. Justamente por ser como ele é, Deus comunica-se conosco. Ele escolheu, decidiu, optou por isso. Não foi acidente, muito menos necessidade. Assim mostram amplamente as Escrituras, e, como evidencia a experiência do filósofo francês e a tradição carismático-pentecostal atesta, Deus continua se revelando. Assim, por mais que teólogos modernos defendam, na linha racionalista, a coerência do trabalho de identificação do Deus da Bíblia, dos judeus e cristãos, Criador de todas as coisas, com o deus dos filósofos, é igualmente verdade que “o Deus dos filósofos é totalmente diferente do que pensaram dele os filósofos, sem deixar de ser, no entanto, aquilo que estes constataram a respeito dele, e que esse Deus só é realmente conhecido”, defende Ratzinger, “quando se compreende que ele, a verdade por excelência e o fundamento de todo o ser, é também indistintamente o Deus da fé e dos homens”.246

O raciocínio do teólogo alemão lembra a frase irônica, mas emblemática, de Charles Williams, de que os “deuses e a natureza dos deuses são provavelmente mais bem entendidos por pecadores que pela mente dos estoicos”.247 Nessa linha, Ratzinger, então, diz:

Para constatar a mudança que o conceito filosófico de Deus experimenta quando é equiparado ao Deus da fé, basta citar qualquer texto bíblico que fala de Deus. Vejamos, por exemplo, Lc 15:1-10, ou seja, a parábola da ovelha extraviada e da moeda perdida. O ponto de partida são as reclamações dos escribas e fariseus escandalizados com o fato de Jesus sentar-se à mesa com os pecadores. Como resposta, Jesus conta a parábola do homem que tem cem ovelhas; quando perde uma delas, vai à procura dela e, depois de reencontrá-la, se sente mais feliz com esse fato do que com as noventa e nove ovelhas que não precisou procurar. A história da moeda perdida que, uma vez reencontrada, causa mais alegria do que tudo o que nunca se perdeu, tende na mesma direção da parábola anterior: "Assim haverá mais alegria no céu por um só pecador que se converta do que por noventa e nove justos que não precisam de conversão" (Lc 15:7). Nessa parábola, em que Jesus justifica e descreve a sua atuação e a sua missão como enviado de Deus, é abordada, ao lado da história da relação entre Deus e o ser humano, também a questão de saber quem é o próprio Deus.248

É praticamente impossível harmonizar essa descrição de Deus, revelado na parábola, com o dos filósofos, ou seja, "o Deus que encontramos nessa parábola é um Deus extremamente antropomorfo, como, aliás, o Deus de numerosos textos do Antigo Testamento", diz o mesmo autor, e completa, pois "ele tem as paixões de um ser humano, ele se alegra, procura, espera, vai ao encontro" e nada tem que ver com a ideia de "geometria insensível do universo", ou seja, ele "não é a justiça neutra que paira acima de todas as coisas, insensível ao coração e seus afetos".249 Em uma palavra, tal "Deus tem um coração, ele ama com toda a excentricidade típica de uma pessoa que ama".250 É praticamente impossível compatibilizar essa imagem divina revelada na parábola e, como disse Ratzinger, em inúmeros textos veterotestamentários, tão antropomórfica (formas humanas atribuídas a Deus) e por demais antropopática (sentimentos humanos atribuídos a Deus), com a visão racionalista demonstrada na Confissão de Fé de Westminster, quando esta afirma, em seu capítulo 2, por exemplo, que Deus, entre outras características, não é sujeito a "paixões",251 ou seja, ele tem o atributo da impassibilidade. A pergunta, porém, que deve ser feita é: Deus é assim? Nem é preciso dizer que, de acordo com a Bíblia, a resposta é um retumbante "não".

A questão é que as teologias sistemáticas provenientes desse período do positivismo lógico e do seu corolário, o racionalismo, como todo empreendimento teológico, são produtos de seu tempo e seguem a doutrina

oficial reformada, esposada na Confissão de Fé de Westminster, não derivada diretamente das Escrituras, pois se entende que o documento expressa e reflete fielmente o que o texto sagrado diz. Não temos dúvida alguma de que tal trabalho foi desenvolvido com todo o rigor e cuidado para refletir fielmente o conteúdo escriturístico; todavia, há que se entender que, mesmo involuntariamente, como um documento elaborado por seres humanos situados em determinada época, ele pode conter erros e lapsos, os quais, com mais luz bíblica, precisam ser corrigidos. Todavia, isso é inadmissível por parte dos que comungam da referida Confissão. E é neste ponto que Charles Finney, conforme citamos no primeiro capítulo, se opôs dizendo que adotar um documento teológico, não as Escrituras, como infalível é admitir a "infalibilidade papal", o mais detestável dos dogmas de que se tem notícia.

Justamente por isso, ao falar da Declaração das Verdades Fundamentais, documento oficial das Assembleias de Deus nos EUA, o teólogo pentecostal Gary McGee diz que, desde o início, ainda em 1916, o Concílio Geral da denominação americana esclareceu que o documento "não pretende ser um credo para a Igreja, nem uma base para a comunhão entre os cristãos, mas somente uma base de união para o ministério",252 ou seja, as demais tradições ou expressões não serão avaliadas com um documento particular, de construção local. Até porque não há ruptura com nenhuma das doutrinas basilares da fé cristã que foram definidas nos concílios. Todavia, o mais importante observado por McGee é o fato de que, desde sempre, o Concílio Geral das Assembleias de Deus norte-americanas estava cônscio de que a "fraseologia empregada numa declaração como esta não é inspirada, nem reivindica tal".253 A Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), por meio de uma comissão especial presidida pelo biblista e teólogo pentecostal Esequias Soares, foi responsável pela preparação da Declaração de Fé das Assembleias de Deus, lançada em 2017, quando a denominação já contava com 106 anos de fundação. Todavia, como ele corretamente observa, o que ficou registrado não foi decisão particular, mas simplesmente o registro do que a denominação já crê e pratica há mais de um século. Não obstante, acrescentou que "a Palavra final é a Bíblia", ao passo que "a Declaração de Fé expressa a doutrina oficial da igreja".254

Isso significa que, óbvio como é, a tradição carismático-pentecostal não apenas não é homogênea, como não possui documento algum que fala pela tradição inteira; mais importante ainda, os documentos das denominações não têm caráter inquestionável nem reivindicam status de infalibilidade. É imperioso entender, em consonância com os princípios reformistas, que só as Escrituras Sagradas

possuem tal autoridade. Assim, todo empreendimento teológico é terciário em relação aos documentos oficiais, que são secundários; somente a Bíblia é a fonte primária de ambos. Há, contudo, um aspecto partilhado de forma comum nas mais diversas expressões de fé da tradição carismático-pentecostal: o fato de que Deus continua falando conosco, nos dias atuais, mesmo que tenhamos as Escrituras. Obviamente, jamais ele falará contrariamente à sua Palavra, mas, de acordo com sua soberania e vontade, Deus pode falar diretamente a uma pessoa sem que a respectiva mensagem que ele comunique se transforme em cânone. Tal crença é uniforme em todo o espectro carismático-pentecostal. E tal, incrivelmente, não se dá por não crermos na suficiência das Escrituras, mas exatamente o contrário! Apesar de já termos falado anteriormente desse aspecto, vamos abordá-lo após uma rápida explicação histórica do deísmo e a sua manifestação atual que chamamos de deísmo teísta.

— O moderno deísmo teísta —

É possível aquilatar praticamente quaisquer crenças e/ou elaborações teológicas de forma histórica. Ambas nascem em determinado ponto da história e, posteriormente, amalgamadas à prática e realidade, tornam-se tão orgânicas e comuns que nem parecem que tiveram um início.255 Nesse sentido, é possível entender o surgimento e a ascensão do deísmo, isto é, "a ideia de que Deus havia criado o mundo, dotando-o com a capacidade de evoluir e funcionar sem que houvesse a necessidade da contínua presença e interferência de Deus".256 Nessa perspectiva, o universo era plenamente inteligível e racionalizável, sendo perfeitamente explicável pela razão e, especificamente, pela física. Uma vez que Deus era indevidamente utilizado como "tapa-buracos",257 não havia mais necessidade de sua imagem em um universo plenamente explicável e desvendado. "Quando os teólogos tentaram pela primeira vez enfrentar a revolução científica do século 17, isso aconteceu no contexto da visão newtoniana da realidade física, da maneira contida por uma moldura euclidiana estática", diz o filósofo Roger Scruton, explicando que o "espaço e o tempo eram concebidos como absolutos, imutáveis, o pano de fundo contra a qual se desenrola o drama do 'movimento e repouso'".258 A solidez dessa forma de pensar o universo e a física parecia inabalável. E por cerca de dois séculos realmente ela deu as cartas, até que o século 20 trouxe dois alemães, Max Planck e Albert Einstein, e tudo mudou. O primeiro com a física quântica, e o segundo com a teoria da relatividade geral.259

A ideia era que, sendo tudo explicado por meio de causa e efeito, a forma mecânica como se pensava o universo "requeria" uma concepção, ou imagem, de um deus não interventor. Não havia espaço para o sobrenatural, pois o racionalismo não permitia, e realmente acreditou-se que não havia mais limite algum para a capacidade da razão. A revelação que para o crente não necessita ser submetida ao crivo científico e para o cientista não pode ser objeto de investigação foi lamentalvelmente "evidenciada" de forma apologética e racionalista pelo protestantismo no período do século 17. Em sua expressão "especial" — tal como definiu a tradição protestante —, a Bíblia foi, de forma "concordista", combinada à física newtoniana. Assim, quando, no início do século 20, tal física estática cambaleou sob a física quântica e, posteriormente,

com o modelo einsteiniano, tudo o que havia se baseado naquele paradigma sofreu revisões. E a teologia produzida naquela época? Em uma nova postura epistemológica ou, conforme diria Thomas Kuhn, em uma mudança de paradigma ou "revolução científica", cuja valorização não está unicamente sobre a razão, mas também na experiência, é urgente repensar uma teologia que dê conta de responder aos anseios deste tempo. Tal não significa seguir algum modismo, mas, sim, não perder o contato ou conexão com a sociedade para a qual a "ciência da fé" se destina.

Tal paradigma, que distendeu a física mecanicista e demonstrou que o universo está em expansão e, no nível micro, tudo está em movimento, requereu novas considerações que, indiscutivelmente, não foram de todo revistas na física, nem na filosofia, muito menos na teologia. Contudo, o deísmo como concepção divina há muito sucumbiu no cristianismo. Mas será que seus efeitos foram completamente extintos? Em um mundo que já sabe, até popularmente, que a realidade não é estática e que não vivemos em um universo fechado de causa e efeito, um discurso teológico racionalista está mais próximo de um ateísmo moderado do que da imagem de Deus que as Escrituras revelam. O melhor e mais didático exemplo dessa realidade pode ser claramente visto em uma explicação dada por um dos mais famosos entomologistas do mundo, autoridade no estudo de formigas. Em entrevista à revista Veja, o biólogo americano ateu Edward Wilson afirmou que a "ciência e a religião são as duas forças mais poderosas do mundo"260 e, como forma de mostrar-se diferente dos ateus fundamentalistas, conhecidos como "cavaleiros do Apocalipse" — Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel Dennett e Christopher Hitchens —, explicou sua afirmação do que quis dizer quando referiu a si mesmo como um "deísta provisório", traçando a diferença fundamental entre deísmo e teísmo:

O teísmo é a crença de que Deus intervém nos assuntos humanos. Deus seria capaz de fazer milagres e está diretamente ligado ao discurso humano. Já o deísta é aquele que aceita a possibilidade de existir uma força superior que estabeleceu as leis responsáveis pela criação do universo. O deísta, no entanto, não acredita que Deus esteja envolvido nos assuntos diários dos seres humanos. Enquanto não soubermos dar uma melhor explicação para o início do universo, considero-me um deísta provisório.261

Tal distinção é produto filosófico e teológico que floresceu no protestantismo europeu. E, a despeito de um sem-número de autores reformados combater o secularismo, diz Alister McGrath, “a ênfase do protestantismo tradicional no conhecimento indireto de Deus, mediado por intermédio da leitura da Bíblia, levou à ‘dessacralização’”, ou seja, “à criação de uma cultura sem senso nem expectativa de ter a presença de Deus em seu meio”.262 Essa observação é digna de atenção para nossa realidade latino-americana, visto que ainda não tivemos um Aufklärung, ou seja, nosso Iluminismo, e, por isso mesmo, esse ponto, que tem sido “enfatizado por uma série de sociólogos — entre eles, Max Weber, Charles Taylor e Stephen Toulmin — que”, completa o mesmo autor, “de diferentes maneiras, mostram que o protestantismo foi o meio pelo qual uma sociedade que originariamente possuía um forte senso do sagrado ficou ‘desencantada’”, deveria nos chamar a atenção. Surpreendentemente, McGrath conclui dizendo que o “resultado inevitável disso foi a secularização — a eliminação final de Deus do mundo”.263 Sim, o resultado óbvio de um cristianismo que se pretende intelectualista, antissobrenatural e racionalista é a perda de sua função e utilidade, dando lugar ao indiferentismo religioso.

É assim que o corolário da observação feita por McGrath revela que em decorrência do “desencantamento do mundo”, na expressão weberiana, provocado não apenas pelo racionalismo filosófico, mas também teológico, surgiu o ateísmo com toda a força “como uma séria força cultural”. Na verdade, diz McGrath, a “ausência de toda expectativa de encontro direto com o divino por meio da natureza ou da experiência pessoal encoraja inevitavelmente a crença em um mundo sem Deus”, isto é, produziu, ou favoreceu, o surgimento de um “tipo de cultura que vive etsi Deus non daretur (‘como se Deus não existisse’)”. Ainda que de maneira indireta, o teólogo anglicano está afirmando que o racionalismo teológico, ou o “escolasticismo protestante”, para usar uma expressão de Battista Mondin,264 proporcionou as condições para o ateísmo. Ao pregar a impossibilidade de se ter uma experiência direta com Deus, e limitar o conhecimento dele à letra da Bíblia, algumas formas clássicas de protestantismo fizeram um grande desserviço à fé. Nas palavras do teólogo anglicano:

Na verdade, algumas seções do protestantismo, muitas vezes muitíssimo influenciadas pelo racionalismo do Iluminismo, continuam até hoje a enfatizar a “correção teológica”, ressaltando a abrangente importância de ter as ideias corretas sobre Deus. Essas noções corretas sobre Deus têm de ser determinadas

pela leitura da Bíblia, entendida principalmente como um livro de estudo doutrinal. Assim, a fé torna-se um conhecimento indireto de Deus, declarado em termos de crenças a respeito de Deus que, por mais corretas que possam ser até o ponto em que alcançam, transmitem a impressão de que o cristianismo é um pouco mais que teorização abstrata sobre um Deus cuja vontade é revelada na Bíblia.265

Por mais arrepios que não apenas cessacionistas possam ter ao ler esse trecho, mas também e, até mesmo, carismático-pentecostais, McGrath cita como exemplo o escritor presbiteriano norte-americano Henley Thornwell (1812-1862), que, segundo o referido autor, "não tinha dúvida sobre o perigo das abordagens excessivamente racionalistas ou intelectualistas da Bíblia", pois essa atitude de expor "a verdade, nua e crua, em sua realidade objetiva sem nenhuma referência às condições subjetivas as quais, sob a influência do Espírito, essa verdade foi calculada para produzir",266 faz crer que a revelação aconteceu sem mediação cultural e humana, e passa a falsa impressão de que a Bíblia caiu, literalmente, do céu, nas versões mais populares em português, com zíper e tudo!

Além do absurdo representado por essa crença, tal postura impossibilita às pessoas do futuro terem a sua vida nutrida por uma autêntica e necessária experiência que, a despeito de sua subjetividade e pessoalidade, são mais eficazes que a fria e impessoal letra de uma teologia produzida há séculos. Além do mais, priva as pessoas de entender que o texto bíblico (fonte principal da teologia) é, em sua maior parte, fruto de experiências dos seus hagiógrafos com Deus, ou seja, a Bíblia, quase em sua totalidade, é o registro das experiências da revelação. Ao desconsiderar isso, privilegia-se uma única forma de interpretação do texto e o crente se fecha ao conhecimento experiencial, limitando-se à leitura da Bíblia, sob aquela ótica, ou perspectiva que, diga-se de passagem, condiciona o seu entendimento em uma única direção.

Daí o drama de muitos com as descobertas científicas. Todas as vezes que os cientistas descobrem algo que venha conflitar com a interpretação que se acredita ser a única, vive-se um drama e surge uma enxurrada de obras "apologéticas". Mais uma vez, convergimos com McGrath, que diz:

É exatamente isso que Harvey Cox descreve como “crentes orientados pelo texto” — ou seja, os protestantes que acreditam que Deus só pode ser acessado (e, assim, em limitada extensão, na forma de ideias religiosas abstratas) por meio da leitura da Bíblia ou do ouvir sermão expositivo. Para Cox, o pentecostalismo celebra o ressurgimento da “espiritualidade primitiva” e recusa-se totalmente a permitir que a experiência de Deus fique limitada ao mundo rarefeito das ideias. Deus é vivenciado e conhecido como uma realidade pessoal, transformadora e viva.267

A conclusão do teólogo de Oxford é que o grande serviço prestado pela tradição carismático-pentecostal, não apenas ao protestantismo, mas à própria religião cristã e ao Ocidente, é justamente possibilitar a “ressacralização da vida diária” e, dessa forma, conter o avanço do ateísmo, afastando a ideia de um Deus que não se comunica hoje e que, completa ele, acaba ensejando a ideia de um “Deus permanentemente ausente [que] logo pode se tornar um Deus morto”. Assim, a tradição carismático-pentecostal pode mudar a realidade em vários sentidos, pois ela abre “de novo a possibilidade de uma realidade transcendente, praticamente isolada pelo modernismo, injeta[ndo] a presença de Deus na vida diária — por meio da ação social, política e do evangelismo”.268

Não tendo uma única teologia, a tradição carismático-pentecostal é uma opção desejável, “por sua orientação dinâmica e capacidade de preservação doutrinária em ambientes distintos, se não permitir-se ser outra coisa além dele mesmo, ou seja, um movimento dirigido pelo Espírito Santo que tem como missão anunciar o evangelho pode”, acreditamos, “como tem demonstrado ser, uma alternativa para o processo de desilusão institucional e religiosa em um mundo novo que valoriza a espiritualidade”.269 Como afirma McGrath, isso se deu com a tradição carismático-pentecostal pelo fato de que, “sem ter suas ideias e expectativas modeladas pela noção de cristandade e pela resposta protestante tradicional a ela, estava livre para desenvolver seus próprios paradigmas pós-cristandade e, com frequência”, completa o autor, “retomou estratégias pré-cristandade sem nem mesmo perceber isso”.270

Na verdade, conforme explica o biblista e teólogo pentecostal Esequias Soares, os “grupos pentecostais das diversas partes dos Estados Unidos e Europa não se viam como uma denominação, mas como o Movimento do Espírito, Movimento Pentecostal”, e completa, dizendo que os pioneiros do pentecostalismo no Brasil

“jamais pretendiam fundar uma Assembleia de Deus institucional, [pois] eles eram contra institucionalizar o movimento”.271 E eles assim procediam por saber dos perigos de uma fé intelectualista.

Portanto, o problema da concepção teísta do cessacionismo é que ela parece ter mantido os pressupostos do deísmo. É o que alerta Alister McGrath, ao afirmar que um Deus estático comprometeria todo o futuro da cristandade, como foi no caso da concepção deísta. Na verdade, como vimos, o teólogo anglicano diz que o protestantismo, obviamente cessacionista, proporcionou as condições para a ascensão do ateísmo. Justamente por isso, o já citado Esequias Soares afirmou com todas as letras em seu comentário da revista Lições Bíblicas, cujo caráter doutrinário reflete o pensamento oficial das Assembleias de Deus no Brasil, que, não obstante o fato de “alguns não pentecostais e cessacionistas” ainda verem o pentecostalismo “como um movimento que baseia suas crenças e práticas nas emoções e [que] ensina a crença no cânon aberto”,272 tal obviamente não procede, visto que os pentecostais têm as Escrituras como autoridade final. Todavia, o biblista e teólogo pentecostal faz questão de ressaltar e esclarecer que:

Não somos deístas. Deísmo é a doutrina que afirma a existência de Deus, mas que Ele está muito longe de nós e não se envolve com os assuntos humanos. É como um relojoeiro que dá corda a um relógio e esquece-se dele. Nós somos teístas, isto é, cremos que Deus “não está longe de cada um de nós” (At 17:27). Ele está interessado no ser humano (Hb 11:6). O fechamento do Cânon Sagrado não significa que Deus abandonou suas criaturas e o seu povo. Nós cremos que Deus continua a se comunicar com seu povo por meio dos dons espirituais (At 2:14-21). Entretanto, essa revelação não se reveste de autoridade canônica para a igreja. Deus se comunica conosco pela leitura de sua Palavra, pelos dons espirituais, sonhos, visões e até pelas coisas simples do dia a dia (At 2:17,18).273

A tradição carismático-pentecostal sempre foi conhecida por seu apego e amor à Bíblia. Mas é simplesmente impossível compatibilizar sua perspectiva com a forma cessacionista de entender a “suficiência das Escrituras”. Cremos na suficiência da Bíblia para o que a própria Palavra de Deus se propõe: 1) mostrar

nossa origem e 2) que somos pecadores, mas que 3) Deus providenciou um meio de nos salvar (Gênesis 1:1—3:15).274 A Bíblia é a única regra de fé e prática e autoridade absoluta para a tradição carismático-pentecostal. Todavia, para nós esse princípio não significa, absolutamente, pensar que Deus nos "abandonou", conforme disse o teólogo Esequias Soares. Sim, achar que, pelo fato de termos a Bíblia, Deus não fala mais nada hoje, equivale a dizer que ele nos abandonou, mas sabemos que isso não é verdade, pois Deus continua falando nos dias atuais, seja por meio das Escrituras, seja por profecias, sonhos, revelações e, como foi dito, até pelas coisas simples do dia a dia. Quem diz que, por já termos a Bíblia, não precisamos de qualquer outra mensagem de Deus, querendo fazer isso parecer piedoso, na verdade mostra sua incredulidade e cessacionismo.

Nos termos fortes do teólogo carismático Michael Brown, "Deus não nos chamou para um relacionamento com um Livro, mas com ele mesmo"; e, como um ex-cessacionista, observou que "a Trindade não é composta de Pai, Filho e Bíblia Sagrada, mas sim Pai, Filho e Espírito Santo"275. Assim é que, na própria Bíblia, sabemos de inúmeras experiências, revelações e profecias que foram personalizadas e não se tornaram canônicas.276 Nem todos os profetas do Antigo Testamento escreveram. Elias, um dos mais importantes profetas, não tem livro algum escrito. Eliseu, Natã, Hulda e muitos outros também não. Em o Novo Testamento acontece o mesmo. João Batista, o último profeta veterotestamentário, não escreveu, mas era considerado o maior dentre os filhos dos homens (Lucas 7:28).

Em suma, que Deus continua falando hoje, a despeito do "medo" de alguns teólogos, inclusive carismáticos e até pentecostais, é algo admitido tanto pelo teólogo pentecostal, ex-cessacionista, Jack Deere, que afirma, de forma peremptória, "após anos de experiência e intenso estudo", estar "convencido de que Deus realmente fala-nos pela Bíblia e fora da Bíblia" e que "não há nenhuma contradição com as Escrituras"277 na aceitação dessa verdade, quanto por um teólogo calvinista como Gerald Bray, que diz que o "cristão acredita que Deus pode falar, e de fato fala, fora do contexto bíblico, mas que a Bíblia é o único crivo autêntico da fé cristã"; ou seja, algo que também ensinamos, uma vez que o que "Deus diz a um indivíduo deve ser aceito por este, mas não faz parte do ensino cristão em geral, a menos que esteja de acordo com o que a Bíblia diz e seja recebido pela igreja por ter um significado que vá além das circunstâncias particulares da pessoa em questão".278

O fato é que ninguém realmente sério e minimamente responsável nega que há

perigos em revelações pessoais e extrabíblicas, pois há erros de percepção, distorções de caráter e manipulações que cercam tais experiências. Por outro lado, Michael Brow, citando o biblista cessacionista Daniel B. Wallace, diz que este compartilhou sua própria história e experiência pessoal na obra Who's Afraid of the Holy Spirit? [Quem tem medo do Espírito Santo?], confessando, após o drama de ter um filho acometido pelo câncer, que "precisava de experiências existenciais com Deus", pois admitira que sua "vida espiritual tinha saído dos trilhos", considerando "que, de alguma forma [...] juntamente com muitos outros [de sua] tradição teológica", tinha aprendido "a viver sem a terceira pessoa da Trindade". Todavia, como ele mesmo diz, "isso não atrapalhou [sua] atividade acadêmica", visto que sua "fé se tornou uma fé cognitiva — um cristianismo do pescoço para cima", pois, enquanto "pudesse controlar o texto, estava feliz". Daí sua advertência de que tal "ênfase na letra em detrimento da comunhão pode gerar em nós uma certa bibliolatria" e que o "efeito dominó de tal bibliolatria é a despersonalização de Deus".279

Lembramo-nos aqui de John Stott, igualmente teólogo anglicano não carismático, dizendo que diz que "Jesus Cristo exaltou muito a Escritura" e "afirmou claramente suas origem e autoridade divinas", contudo o Mestre "alertou para a possibilidade de exaltá-la de forma exagerada (como os judeus estavam fazendo) ao torná-la um fim em si mesma", pois "Deus nunca intentou que ela bastasse por si só, mas queria que fosse um meio para um fim",280 ou seja, levar-nos a ele, a Cristo e ao Espírito Santo. Assim é que, dizia ele, devemos evitar o exagero e o desequilíbrio, pois se, por um lado, muitas "pessoas têm uma visão 'inferior' da Escritura, pois não a aceitam (diferente de Jesus) como a Palavra escrita de Deus", por outro, "há outras cuja visão da Escritura é muito 'elevada'". Tais pessoas são levadas a considerá-la "com uma reverência quase supersticiosa", ficando "tão absortas nela que perdem de vista seu propósito: revelar-lhes Cristo" e, finalmente, "tornam-se, na verdade, 'bibliólatras' ou 'adoradores da Bíblia', agindo como se a Escritura, não Cristo, fosse o objeto de sua devoção".281 Tal raciocínio é seguido ainda por outros teólogos não carismáticos, como por exemplo Timothy Ward, que diz que, no afã de hipervalorizar a Bíblia, "talvez prestemos tanta atenção à Escritura que acabemos por não dar a Cristo toda a atenção que ele merece" e incidimos em "um grande erro comparável ao pecado da idolatria (ou, conforme é chamado nesse caso, 'bibliolatria': adoração do livro)".282

Em importante apêndice da obra Fogo autêntico, do anteriormente já citado Michael Brown, o também teólogo carismático e ex-cessacionista Sam Storms

diz que o próprio “fato de Deus acreditar ser importante e útil revelar a Si mesmo a Seus filhos de formas pessoais e intimistas reforça a ideia de que a suficiência da Bíblia não tem o objetivo de sugerir que já não precisamos mais ouvir nosso Pai celestial falar, ou receber orientação especial em áreas sobre as quais a Bíblia não fala”.283 Portanto, se desde os tempos dos eventos bíblicos, em plena época das revelações canônicas, já havia uma profusão de profecias, e experiências com Deus desde o Antigo Testamento, passando pelo período intertestamentário, chegando aos dias do Novo Testamento, que não entraram no cânon nem se tornaram regras para todos, antes foram específicas, nem por isso elas se tornaram empecilho para a autoridade da porção escriturística que já existia e era utilizada, ou seja, isso não foi visto como “inconsistente com a autoridade da Palavra naquela época, então por que seria agora?”,284 pergunta Storms.

Sua conclusão é que, “se a revelação não canônica não era uma ameaça à autoridade suprema da Escritura no estágio inicial de formação desta, por que seria em sua versão final?”, e conclui que “as revelações proféticas contemporâneas tecnicamente são mais fáceis de se avaliar e responder do que as do primeiro século”.285 Óbvio, pois temos o cânon todo para usarmos como parâmetro de verificação e assim escrutinar o conteúdo e a finalidade de toda profecia e quaisquer experiências pessoais com Deus. Tal exercício é não só legítimo, mas necessário (Deuteronômio 13:1-3; 1João 4:1-3). Mas será que apenas os dons de revelação ameaçam a autoridade bíblica? O ensino, muito praticado entre os cessacionistas, não é igualmente perigoso e vetor de heresias e desvios? O que se percebe sendo sutilmente denunciado no testemunho de Daniel B. Wallace, anteriormente citado, é que a vaidade intelectual derivada do estudo e da produção teológica pode tornar-se uma fonte perigosa de desvio, ainda que a teologia produzida seja “conservadora” e/ou “ortodoxa”.286

“Você pode ter uma ortodoxia morta, bem como uma formalidade morta”, disse o grande expositor bíblico calvinista Martyn Lloyd-Jones, que emenda que o “grande perigo enfrentado pela maioria é o de apagar e resistir ao Espírito, permanecendo assim contra sua soberania”.287 Justamente por isso, diz o biblista pentecostal Esequias Soares, os “primeiros educadores preocupavam-se com o crescimento espiritual dos santos e incentivavam o estudo da Bíblia, porém temiam que cursos formais de teologia viessem intelectualizar demais a fé pentecostal”.288 Dizer que tal cuidado era meramente desejo de abraçar o obscurantismo não é só simplista, mas tendenciosamente desonesto.

— Como é o Deus da Bíblia —

Ao passo que dissemos que o deus da teologia sistemática racionalista não corresponde ao apresentado nas Escrituras, é quase inevitável não perguntar agora por como é o Deus da Bíblia. Em primeiríssimo lugar, devemos reafirmar que Deus, não obstante sua acessibilidade, não se exaure em sua autorrevelação, pois a "mente de Deus é essencialmente incognoscível, e o que ele revelou à humanidade é apenas uma parte do seu propósito eterno", pois ele revelou-se à medida que pudéssemos suportar e na quantidade necessária, mas "há muitos outros fatos a respeito de Deus que os crentes não compreendem",289 e, acrescentamos, nem podemos compreender, pois não temos capacidade e suporte para isso, a não ser que ele, como faz ao se autorrevelar, "amolde-se" às nossas condições. Mas isso, novamente ressaltamos, não quer dizer que o exaurimos, absorvemos e esgotamos; antes, que entendemos o que ele queria nos dizer.

Portanto, o "ponto inicial para qualquer reflexão sobre Deus é compreender que a mente humana não é grande o bastante para competir em igualdade de condições com tal conceito". Achar que tal é possível equivale a "tentar colocar os Alpes numa valise ou as cataratas do Niágara numa cafeteira",290 diz McGrath. Ele conclui, pronunciando-se "em termos mais formais" e honestos, que "não compreendemos Deus", pois "a razão humana é simplesmente incapaz de compreendê-lo integralmente"; por isso, "conquanto seja um prazer explorar ideias humanas sobre Deus, no fim nós temos de render-lhe louvores".291 Aqui, o teólogo anglicano irlandês converge com o que disse Pannenberg, quando este afirma que "o discurso a respeito de Deus se torna doxologia" — citado no início deste último ponto —, e nessa doxologia "o orador se eleva acima das barreiras da própria finitude ao pensamento do Deus infinito";292 isto é, diante da majestade e do mistério divinos, resta apenas essa alternativa, tal como aconteceu com Jó e Paulo, ao prorromperem em louvor, e assim o fizeram em reconhecimento de que não podiam entender e sequer dizer algo propositivo sobre Deus, sendo mais sensato louvá-lo (Jó 40:3-5; 42:1-6; Romanos 11:33-36).293 Como já dissemos, tal exercício não apenas é teológico, mas o seu resultado é teologia.294

No reconhecimento desse aspecto, evidenciado pelo título do livro do teólogo

irlandês, O Deus vivo, e em sua argumentação de que Deus “não é uma entidade abstrata qualquer, mas uma realidade viva que nos atrai, chama e ama e a quem nós somos convidados a conhecer e a confiar”, entendemos que Deus “pode muito bem ser mais do que pessoal, mas com certeza não é menos que isso”. Portanto, podemos dizer que não se trata de uma força impessoal, muito menos “um déspota divino”, cujo comportamento assemelha-se ao de “um ditador norte-coreano”,295 para usar a expressão do falecido ateu Christopher Hitchens. Justamente por isso, optamos por pensar teologicamente de maneira apofática, reconhecendo que estamos aquém de pronunciar algo sobre o ser de Deus. E é nesse sentido que a observação de Pannenberg, de que o reconhecimento da impossibilidade de falar racionalisticamente de Deus, culminando em louvor, “de modo algum” significa que “os contornos do pensamento precisam terminar difusos”, pois a doxologia, diz ele, “pode perfeitamente ter a forma de reflexão sistemática”.296

É por essa conclusão de um teólogo não carismático da envergadura desse alemão que vemos a urgência e a legitimidade de uma teologia sistemático-carismática. Isso a despeito de ela não ser primordialmente “teórica”, conforme diz Esequias Soares, e justamente por essa razão durante anos ser desconsiderada pela teologia protestante. Mas, conforme disse Pannenberg, e como estamos mostrando, podemos ter/fazer reflexão sistemática, ainda que não nos moldes da sistemática racionalista ou manualística. Esequias Soares explica que, assim como as demais teologias protestantes, a doutrina da tradição carismático-pentecostal “se baseia nas Escrituras Sagradas, única regra de fé e prática para a vida cristã”, todavia o nosso diferencial é que “a experiência pentecostal torna Deus mais real”, ou seja, mostra que “Ele não está longe de cada um de nós (At 17.27)”.297 Assim, reiteramos, até mesmo nas palavras de um teólogo não carismático, como Gerald Bray, que “Deus é um ser pessoal, e a única maneira de conhecê-lo adequadamente é mediante um encontro pessoal com ele, encontro esse que só será possível se Deus tomar a iniciativa”.298

Não obstante, temos de sempre recordar que tal experiência não proporciona um conhecimento completo de Deus. Mesmo porque, diz o mesmo autor, a despeito de o conhecimento pessoal ser real, ao mesmo tempo “traz consigo um elemento de mistério que não podemos compreender inteiramente”.299 Isso se dá pelo simples fato de que não lidamos com um objeto acerca do qual podemos falar e manipular, por causa de sua inércia e comportamento estático. Conhecer Deus de maneira pessoal significa uma experiência única para cada pessoa que faz essa jornada, daí a impossibilidade de matriciar a experiência, sendo possível apenas

1) vivenciá-la ou 2) ouvir o testemunho e crer ou não. Nessa perspectiva, o conhecimento de Deus não vem da leitura de um manual teológico que elenca os "atributos incomunicáveis e comunicáveis de Deus", muitas vezes pretendendo com isso delimitá-lo e esgotá-lo, invariavelmente degenerando-se em manipulações, seja das pessoas por Deus, ao modo esotérico, seja de Deus pelas pessoas, ao modo racionalista.

Contudo, que não se entenda que defendemos que a forma carismático-pentecostal de experienciar e conhecer Deus é a única possível. De forma alguma. Somos conscientes de que Deus não se esgota, mesmo se revelando e havendo uma experiência com ele. Isso fica claro pelo fato de ele falar com Moisés e, mesmo assim, o legislador dizer que queria "vê-lo" (Êxodo 33:18). Ora, se ao falar com Deus Moisés ficasse satisfeito e não tivesse mais nada que conhecer, não pediria para "vê-lo", e, se o fato de falar com o Senhor e ele revelar-se significasse um desvelamento completo e um esgotamento total, Deus não diria a Moisés que, se alguém o visse, morreria (Êxodo 33:20). Assim, as experiências com Deus, ao mesmo tempo que mostram seu amor e revelam-nos seu caráter, evidenciam quanto não somos capazes de, por nós mesmos, compreender as coisas do Senhor, pois, conquanto o cristão esteja certo do "que esperar de Deus na medida do que lhe foi revelado", diz Gerald Bray, é preciso estar ciente de que "Deus não pode ser confinado nos limites do entendimento humano".300

Não obstante, diz Roger Scruton, Deus colocou-se "diante de Moisés com um ponto de vista, uma perspectiva em primeira pessoa, o 'eu sou' transcendental que não pode ser conhecido como objeto, mas apenas como sujeito";301 ou seja, o legislador não estava diante de "algo" a ser examinado, mas viu-se frente a frente com "Alguém" que respondia-lhe e lhe objetava. Justamente por isso, a mesma Escritura que conta que Moisés não poderia fitar o rosto de Deus registra, paradoxalmente, que "nunca mais se levantou em Israel profeta algum como Moisés, a quem o Senhor conhecera face a face" (Deuteronômio 34:10).302 "Como ele pôde estar diante de Deus, face a face, sem vê-lo, pois se o visse morreria?", pergunta o leitor de mente racionalista e linear, desacostumado com uma função imprescindível da linguagem que logo mais será mencionada.

Em segundo lugar, só existe uma forma de nos aproximarmos de Deus, que é pela fé. Devemos, entretanto, novamente lembrar que tal aproximação não se dá nos moldes do esquema sujeito-objeto, pois, se "você olhar o mundo com os olhos da ciência, é impossível encontrar o lugar, o momento ou a sequência

particular de acontecimentos que podem ser interpretados como mostras da presença divina"; ou seja, "Deus desaparece do mundo assim que nos dirigimos a ele com o 'por quê?' da explicação", diz Roger Scruton, "assim como a pessoa humana desaparece do mundo quando procuramos a explicação neurológica de seus atos", pois "talvez Deus seja uma pessoa como nós, cujas identidade e vontade estão atadas à sua natureza de sujeito".303 Em outros termos, pode ser que "só o encontremos no mundo em que estamos se pararmos de invocá-lo com o 'por quê?' da razão", visto que "o 'por quê?' da razão precisa ser dirigido do eu para você". Por fim, Scruton diz que o "Deus dos filósofos desapareceu atrás do mundo, porque era descrito na terceira pessoa e não tratado pela segunda".304

Sim, Deus é o Totalmente Outro, mas, paradoxalmente e, como mostra-nos a "Torá", ela também "integralmente associada à identidade de Deus como pessoa e, nos Salmos e no Livro de Jó, Deus é chamado a prestar contas a seus servos fiéis e dar explicações", isto é, por meio da "lei, Deus coloca as relações com suas criaturas num pé interpessoal" (pense em um deus pagão submetendo-se a isso) e assim ele deixa "claro que sua lei, no fim das contas, estabelece a vida justa — a vida sem culpa, na qual estamos unidos uns com os outros e com o nosso próprio estar no mundo".305 Apesar dessa sua abertura e "condescendência" para conosco, ao se pensar em fazer teologia, devemos sempre nos lembrar do que nos diz Ratzinger, ao falar sobre a impossibilidade de "exatidão teológica" com base no exemplo da física moderna:

Isso significa que a objetividade pura e simples não existe nem mesmo na física, uma vez que o resultado do experimento e a resposta da natureza dependem da pergunta que lhes é feita. Na resposta está sempre presente uma parceria da própria pergunta e de quem formula a pergunta, pois ela não espelha só a natureza em si, em sua objetividade pura, mas reflete também algo do homem, de nossa peculiaridade, uma parte do sujeito humano. Feitas as devidas ressalvas, essa afirmação se aplica também à questão de Deus. Não existe o mero observador. Não há objetividade pura. Podemos até dizer que, quanto mais importante for um objeto para o ser humano, quanto mais esse objeto entrar no centro do próprio ser, atingindo o observador em seu íntimo, tanto menos pode haver distanciamento completo e objetividade pura. Onde quer que se declare, portanto, que uma resposta é objetiva e desapaixonada, afirmando que ela ultrapassa, finalmente, os preconceitos dos religiosos, esclarecendo tudo com objetividade científica, será necessário dizer que o orador se tornou vítima de um

autoengano. Esse tipo de objetividade não existe para o ser humano. Ele simplesmente não é capaz de perguntar e de existir como um mero observador. Quem tentar ser um mero observador não há de descobrir nada. Até mesmo a realidade chamada “Deus” só pode ser focalizada por aquele que entra na experiência com Deus — na experiência que chamamos de fé. Só quem entra nela consegue descobrir algo; só quem participa da experiência formula perguntas, e só quem pergunta recebe respostas.306

Assim, a preocupação moderna de provar a existência de Deus, diferentemente do que se pode imaginar, só veio surgir muito tardiamente na história ocidental e está relacionada à especulação filosófica e à escassez de experiência com Deus. No Antigo Testamento, não se vê uma preocupação como essa, pois “o Deus do AT é, efetivamente, o Deus da experiência e não o da especulação”.307 Não apenas o Antigo Testamento, mas também as Escrituras como um todo desconhecem essa preocupação. Contudo, a fé especificamente veterotestamentária fundamenta-se no fato de que “Deus desempenhou um papel na história de Israel e escolheu para si essa nação, manifestando-lhe a sua vontade”, ou seja, trata-se de “um postulado da experiência mais que do pensamento”.308 Mesmo porque, para os antigos, “a prova da existência de Deus não estava no raciocínio do homem, mas na própria atividade de Deus” e, por isso mesmo, o “fato de Deus é menos importante que o caráter que se lhe percebe”.309 Para o povo eleito, “Deus era pessoal, e a sua personalidade se exprimia em vontade”,310 portanto a “nota distintiva da fé israelita, é a crença de que Deus revelou o seu caráter na sua atividade, e que por cima disso havia um objetivo moral”.311

Em termos diretos, reiterando essa colocação, o que os nutria era “algo de mais profundo que uma teologia abstrata, mera formulação de crença sobre Deus”, por isso requeria-se do povo que se comportasse de forma que eles “refletissem o caráter que se percebia ser o de Deus”. O mesmo autor completa que tal “caráter era o caráter que ele revelava nos seus atos”.312 É justamente por causa de sua acessibilidade revelacional, mostrando seu caráter, que a Bíblia, em seu nível mais alto de exigência, ordena que imitemos a Deus (Efésios 5:1; 1Pedro 1:16). Mas é imprescindível que se entenda:

Verdade é que em muitas passagens se afirma que Deus se arrepende de ter feito determinada coisa. Esse termo não é, contudo, usado em um sentido moral, implicando em que Deus reconhecesse ter incorrido em falta. Há nesse termo, por certo, um elemento antropomórfico, e emprega-se níveis de significado no AT. Em termos gerais, se pode dizer que significa haver Deus mudado de parecer, não por volubilidade em si mesmo, mas devido à falha ou arrependimento humano. Da mesma forma que havia um elemento contingente da profecia,313 de sorte que, se os homens aproveitassem o aviso, ele poderia servir à sua finalidade sem necessidade do juízo anunciado, assim também na graça havia um elemento contingente, de modo que, se os homens deixassem de corresponder à graça de Deus, perderiam os seus frutos. Representar ambos os processos antropomorficamente como mudança de parecer da mente divina, como se ele tivesse remorso do juízo ou do favor em vista, não é ocultar o fato de que em ambos os casos o motivo real deve ser procurado no homem e não em Deus.314

Por essa dinâmica, já se percebe o caráter não estático de Deus, contrariando o que postulam as teologias sistemáticas racionalistas. E esse caráter pode ser visto desde o chamado de Moisés, diz o teólogo alemão Christoph Böttigheimer, observando que o "'ser/estar' hebraico tem em si elementos dinâmicos e não estáticos".315 Algo que também é reconhecido por Gerald Bray, ao afirmar, depois de dizer que, a despeito de não haver "vocabulário capaz de explicar Deus completamente", a adaptação e conciliação do Deus revelado na Bíblia com o deus dos filósofos, em seu entendimento, não se deram de forma que os termos atribuídos à divindade filosófica criada tenham os mesmos sentidos quando usados para falar do Deus revelado na Bíblia. Por isso, diz o mesmo autor, "se Deus é o ser supremo, a palavra 'ser' deve ser redefinida para adaptar-se ao que sabemos de Deus, uma vez que ele não pode ser reduzido aos limites impostos pelo 'ser'".316 Corretíssimo, mas essa ponderação foi feita na elaboração teológica?

Bray diz que "quanto mais os primeiros cristãos se debatiam com isso, tanto mais passaram a compreender as limitações da linguagem humana e tanto mais insistiam em que o verdadeiro conhecimento de Deus deve ir além das categorias humanas".317 Contudo, aqui parece haver uma aporia, pois como fazer isso, visto que a linguagem, com suas expressões, é criação humana? "Alguns", diz Bray, "acabaram por desenvolver uma teologia mística do 'não ser' para fazer

justiça à eterna ‘alteridade’ de Deus”, pois, conforme “essa teologia, até os conceitos mais elevados que possamos imaginar são inadequados para descrever Deus, e devemos procurar transcendê-los para ter dele uma experiência genuína”.318 Tal forma de fazer teologia, como já dissertado desde o primeiro capítulo, é apofática, ou negativa (no sentido de não ser propositiva e racionalista), e, conforme defendemos, mais apropriada para a tradição carismático-pentecostal.

De fato, na prática, os conceitos filosóficos, mesmo após serem adaptados, conforme dito por Bray, inseridos nos tratados teológicos e após terem se tornado parte do vocabulário cristão, raramente sofrem modificações. Dificilmente se admite o papel desempenhado pela espiritualidade carismática, ou seja, que foram os carismático-pentecostais os responsáveis por reintroduzirem o sobrenatural na realidade, mediante a experiência com Deus, e que tal prática preservou a fé cristã, mas evidenciou igualmente a necessidade de se repensar categorias filosóficas, antes acriticamente atribuídas a Deus, como, por exemplo, a impassibilidade:

A ideia de impassibilidade é intimamente relacionada à de imutabilidade (a ideia de que Deus jamais muda de modo algum), que é outra característica tradicionalmente atribuída à natureza divina. Durante muitos séculos, a imutabilidade foi aceita sem discussão. Nos últimos cem anos, entretanto, passou a ser contestada, porque parece dar a entender que Deus é um ser estático, e não dinâmico. Já se ressaltou, por exemplo, que seu nome YHWH pode ser lido não somente como “ele é”, mas também como “ele está se tornando”; e que este verbo, mais dinâmico, nos dá uma impressão melhor de como a Bíblia compreende a natureza divina. Todavia, trata-se de um falso problema. Dizer que Deus não muda não significa que ele seja estático ou inerte, mas que seu caráter e seus propósitos permanecem sempre os mesmos. O que quer que nos suceda, ele continua sendo o mesmo Criador e Salvador amoroso e protetor que sempre foi (Ml 3.6). Sua imutabilidade é, portanto, garantia da sua fidelidade, e não uma declaração de que na prática ele está morto!319

Nesse sentido, é preciso reconhecer a revolução que essa forma de pensar Deus e fazer teologia prático-espiritual representa para o protestantismo no século 20,

impulsionando seu crescimento numérico de forma exponencial, ainda que ela não tenha recebido a devida atenção nem tenha sido teoricamente articulada, por isso mesmo acabando não sendo escrita. Isso provavelmente aconteceu por causa do não reconhecimento do uso distinto da linguagem, pois, como ficou claro no argumento de Gerald Bray, quando se trata de "falar de Deus", ela torna-se equívoca, não unívoca, ou seja, aqui já não se pode pensar que o "ser" significa, para o teólogo, o mesmo que quer dizer para o filósofo. E, ao se falar da "equivocidade" da linguagem, é preciso resgatar o significado positivo da expressão, pois não estamos utilizando o termo com o sentido de "erro". Conforme instrui Guilherme de Ockham, "equívoco", nessa acepção, refere-se a algo que, "significando várias coisas, não está subordinado a um único conceito, mas é o único signo de vários conceitos ou intenções da alma".320 Infelizmente, a teologia, que deveria valer-se da linguagem simbólica, que não se situa nem no lado da "linguagem comum, corrente, diária", dizem os teólogos João Libanio e Afonso Murad, nem no lado da "linguagem científica, pautada por regras decididas pela comunidade científica",321 acabou adotando a última.

Tal uso do aporte "racionalista" começou muito cedo na religião cristã, conforme já dissemos nos primeiros dois capítulos, sendo utilizado primeiramente pelos adeptos de tais filosofias que se converteram e escreviam suas apologias da fé cristã. Posteriormente, foi adotada pelos teólogos, desde a escolástica, vindo a tornar-se a regra segundo a qual o discurso teológico deve se pautar.322 No processo de inserção na teologia, como doutrina de Deus, prevaleceu a perspectiva filosófica de Aristóteles, que, de acordo com Nicola Abbagnano, atribuiu aos objetos a expressão "unívocos (ou sinônimos)", dizendo que assim devem ser classificados "os objetos que têm em comum tanto o nome quanto a definição do nome",323 ou seja, uma correspondência automática e absoluta do objeto à coisa, tal como a ciência, no esquema cartesiano prevalente no período da modernidade, entende até hoje. Além desse aspecto, o teólogo batista Richard Sturz, cuja perspectiva acerca dos paradoxos bíblicos é de que as verdades escriturísticas são dialéticas, diz que é "fato que, ao longo dos séculos, a maioria das heresias na Igreja surgiu da tentativa de aplicar a lei da não contradição de Aristóteles à revelação bíblica".324 Isso, com certeza, se deu em virtude de não se entender que a linguagem, ainda que usando as mesmas expressões, deveria ser distinguida.

Portanto, não obstante as modificações dos usos de unívoco e equívoco, do modelo aristotélico pela lógica terminista, entendendo que eles não deveriam ser aplicados aos objetos, e sim "apenas aos signos, ou seja, aos conceitos ou

nomes”,325 Nicola Abbagnano explica que Duns Scotus, “reportando-se exatamente a Aristóteles, considerou que a noção de ser é comum a todas as coisas existentes, logo tanto às criaturas quanto a Deus”. Em outras palavras, ele considerou a “substância”, isto é, o ser de Deus e o ser das criaturas como “unívoca pelo motivo fundamental de que, se assim não fora, seria impossível conhecer algo de Deus e determinar qualquer atributo Seu, remontando por via causal, das criaturas”.326

Aqui, como pode ser depreendido, está se aludindo ao método que ficou conhecido como analogia entis (analogia do ser), muito utilizado pela teologia católica, ao qual se contrapôs Karl Barth, que, em consonância com a Reforma, propôs a analogia fidei (analogia da fé).327 “Na filosofia escolástica, a assim chamada ‘analogia do ser’ (analogia entis) frequentemente se apresenta como se constituísse algo de intermédio e subsequente entre univocidade e equivocidade”, diz Karl Rahner, explicando que seria como “se alguém tivesse de falar sobre Deus, mas a seguir percebesse que realmente não o pode dizer porque o conteúdo da afirmação procede de outra fonte, de algo que nada tenha muito que ver com Deus” e, justamente por isso, “deveríamos formar conceitos análogos, que constituiriam uma coisa intermédia entre o unívoco e o equívoco”.328 E completa:

Mas a coisa não se passa assim. A transcendência é algo de mais originário do que os conceitos singulares, que são categoriais e unívocos. Pois a transcendência — essa ultrapassagem do horizonte ilimitado de todo o movimento de nosso espírito — é precisamente a condição, o horizonte, a base e fundamento que nos possibilitam comparar e classificar entre si os objetos singulares da experiência. Esse movimento transcendental do espírito é o elemento originário, e é precisamente isso que designamos de outra maneira com o termo “analogia”. Por isso a analogia nada tem a ver com a ideia de posição intermédia posterior e inexata entre conceitos claros [unívocos] e conceitos que indicam duas coisas totalmente diversas [equívocos] mediante o mesmo som fonético.329

Em nosso entendimento, nenhuma dessas vias está habilitada a falar de Deus como “Ser-em-si”, mas como “uma das tarefas da teologia consiste em nos

estimular a empregar a linguagem de maneira crítica", diz Alister McGrath, "fazendo-nos pensar sobre o que realmente entendemos ao falar de Deus".330 Precisamos "aprofundar a natureza da linguagem teológica a partir de seu objeto: o Mistério", dizem João Libanio e Afonso Murad, afirmando que, ao final, "está em jogo uma linguagem que se faz necessária, mas impossível", instaurando assim um paradoxo que, explicam os mesmos autores: "Necessária porque sem linguagem não temos acesso à realidade. Por mais misterioso que seja, Deus é realidade. Impossível porque nossa linguagem se forja a partir de experiências humanas, criaturais, históricas, e Deus é Deus para além de toda criatura, toda história". E é justamente por isso que "a linguagem teológica não pode situar-se na ordem da objetividade expositiva", como tem feito ao longo dos séculos, pois seu "pressuposto último é uma atitude de fé diante da Palavra reveladora de Deus no interior de uma comunidade", portanto a "linguagem simbólica responde-lhe melhor à natureza", pois utiliza "outra lógica, própria das imagens e diferente da dos conceitos".331 Incrivelmente, completam os autores:

A linguagem simbólica aproxima-se mais dessa vida que a conceitual e por isso responde melhor ao mistério em jogo. Ela consegue percepção unitária. Capta-o em maior profundidade intuitiva por meio de comunhão interior. A unidade e a totalidade profundas identificam-se. A linguagem simbólica, sendo unitária, é também totalizante. E neste momento de extrema fragmentação vem em socorro das mentes dilaceradas. Além disso, goza de enorme força evocativa. Desperta no leitor o mistério interior já presente, mas que dormia na inconsciência. E permite, além do mais, maior movimento, mais flexibilidade. As ressonâncias dos mesmos símbolos diferenciam-se segundo as épocas, as pessoas. Consegue-se alcançar tempo e espaço sem ter de fazer o gigantesco esforço hermenêutico. A hermenêutica simbólica parece, portanto, responder melhor à natureza da linguagem teológica que pretende aproximar-se do mistério por excelência: a Santíssima Trindade.332

Sim, ao final do processo de análise doutrinária do primeiro capítulo dessa segunda parte, precisamos dizer que, mesmo chegando até aqui sem mencionar a Trindade, é nela que a teologia, como doutrina de Deus, vai aportar, e, como sabemos, toda tentativa de explicá-la, mostra-nos a história, no melhor dos casos, fracassou e, no pior deles, descambou para a heresia. Cabe aqui lembrar o

que disse Ratzinger: o que ocorre “na esfera da física em decorrência da limitação de nossa capacidade de enxergar aplica-se em medida incomparavelmente maior às realidades espirituais”.333 Isso não se aplica apenas à Trindade, mas, sim, à teologia como doutrina de Deus, pois nela a impassibilidade, isto é, a ideia de perfeição emprestada da filosofia, já traz muitos problemas e dificuldades, visto parecer postular a ingênua, mas também a audaciosa pretensão de “aprisionar” Deus em um conceito, enquanto ele, em sua soberania e dinamismo, comunica-se com os seres humanos, pois quer resgatá-los (Mateus 2:12; Lucas 1:1-80; 2:8-38 etc.).

Portanto, se há sérias dificuldades para se compreender Deus, “isolando-o”, ainda que artificialmente, o que dizer do estudo da revelação trinitária, isto é, da “deidade completa”, sem com isso afirmarmos que ele tem falta de algo, pois a Trindade é o que é desde sempre, mas nós, do lado de cá, não pudemos vislumbrá-la até que o Senhor permitisse que tivéssemos a revelação neotestamentária. “A revelação de Deus, na qual a satisfação humana do verdadeiro conhecimento de Deus toma lugar, é a disposição de Deus pela qual Ele age em direção a nós como o mesmo Deus triúno que Ele é em si mesmo”, diz o teólogo suíço Karl Barth, “de um modo tal que, embora sejamos homens, e não Deus, recebemos uma parte da verdade de Seu conhecimento próprio”, isto é, “a parte que Ele próprio concebe e que é, portanto, satisfatória a nós”. Por mais incompreensível que seja, “nesta parte temos a realidade do verdadeiro conhecimento dEle”, conhecimento que nos é dado “como Deus desvelando a Si mesmo”, visto que, por nós mesmos, conclui o mesmo autor, somos “totalmente incapazes de conhecê-Lo”.334 Assim é que, voltando ao que nos diz Joseph Ratzinger acerca do mistério da fé trinitária:

Lançando um olhar de conjunto sobre o tema, podemos constatar que a forma da doutrina trinitária aceita na Igreja pode ser justificada, em primeiro lugar, de modo negativo, ou seja, como prova da inviabilidade de todos os demais caminhos. Talvez seja isto a única alternativa que aqui nos resta realmente. Nesse caso, a doutrina trinitária deveria ser vista, essencialmente, como negativa, isto é, como a única forma permanente de recusar qualquer pretensão de querer entender o mistério, como sinal da indecifrabilidade do mistério de Deus. Ela se tornaria questionável se passasse a ser, por sua vez, um simples querer saber positivo. A história laboriosa da luta humana e cristã por Deus prova pelo menos isso, que qualquer tentativa de compreender Deus dentro de

nossos conceitos conduz ao absurdo. Só podemos falar corretamente dele quando renunciamos à vontade de compreender, vendo nele o incompreensível. Por isso, a doutrina trinitária não pode querer ser um ato de compreender Deus. Ela é apenas um pronunciamento extremo, um gesto indicativo que aponta para o inominável, não uma definição que encaixa um objeto nos escaninhos do conhecimento humano; não se trata de um conceito que coloca o objeto ao alcance do espírito humano.335

Assim, ao passo que reconhecemos ser a linguagem simbólica mais apropriada para falar de Deus, pois "o símbolo amplia o horizonte de compreensão do mistério", explicam ainda João Libanio e Afonso Murad, dizendo que atrelada a "essa linguagem simbólica soma-se a teologia narrativa, que também corrige a estreiteza do discurso predominantemente conceitual", pois a "narração cumpre a função de oferecer inteligência do real sem cair no reducionismo cartesiano das ideias claras e distintas", constituindo-se em um "novo modo de entender, interpretar e captar a realidade".336 Tal exercício teológico de narração, mesmo em sua forma prática, oralizada e não teórica ou escrita, já é uma realidade consolidada desde sempre na tradição carismático-pentecostal. A diferença é que, antes, tal maneira não era considerada como teologicamente legítima e possível de ser sistematizada. Além disso, do ponto de vista da dinâmica revelacional, ela é mais bíblica que a forma racionalista. Mesmo porque, na revelação, Deus "desvela a Si mesmo como o Único", mas paradoxalmente, ao fazê-lo, "Ele se mostra numa forma que não é Ele", ou seja, "Ele usa essa forma distinta de Si mesmo, usa Sua obra e sinal, com o propósito de ser objetivo, com e sob esta forma", isto é, "física" ou materializada, a fim de "dar-Se a conhecer a nós", pois "revelação significa, simplesmente [...] o autotestemunho de Deus, a representação de Sua verdade e, portanto, da verdade qual Ele se conhece", finaliza Barth, dizendo que tal verdade se dá "na forma da objetividade humana e, consequentemente, na forma que é adaptada ao nosso conhecimento humano".337

Todavia, ao não se entender a dinâmica revelacional nem a importância da clareza da revelação, pois seu objetivo é comunicar, instaura-se um problema. Um exemplo do comentário do teólogo reformado Alexander Hodge, acerca do segundo capítulo da Confissão de Westminster,338 que trata de Deus, ilustra o ponto:

Quando as Escrituras, em condescendência com nossa debilidade, expressam o fato de que Deus ouve, dizendo que ele possui ouvidos, ou que exerce poder, atribuindo-lhes mãos, evidentemente falam metaforicamente, porque, no caso dos homens, as faculdades espirituais são exercidas através dos órgãos físicos. E quando mencionam seu arrependimento, tristeza ou zelo, elas usam também linguagem metafórica, nos ensinando que ele age em relação a nós como uma pessoa agitada com tais emoções. Tais metáforas são característico mais do Velho do que do Novo Testamento, e ocorrem na maioria dos casos em passagens altamente retóricas dos livros poéticos e proféticos.339

Tal argumento parece ser falho, pois o raciocínio de Alexander Hodge, quando defende que a ênfase veterotestamentária sobre uma visão de Deus demasiadamente passional que, segundo ele é totalmente rompida em o Novo Testamento, desconsidera um aspecto crucial da revelação. Ele acerta, obviamente, ao dizer que Deus não tem membros humanos (antropomorfismo) nem, estritamente, os sentimentos humanos (antropopatismo). Todavia, mesmo no Segundo Testamento tal raciocínio não se aplica, pois é nessa porção escriturística que temos a maior revelação de Deus, que é a encarnação de Cristo, e, ao encarnar-se, Cristo, por sua vez, apresenta um Deus plena e totalmente idêntico ao que se vê no Primeiro Testamento. Não só isso, mas em muitas ocasiões a imagem é até mais humana que as utilizadas no Antigo Testamento (Lucas 15:1-32; 20:9-19 etc.). Isso implica dizer que a visão de Hodge não apenas não procede, como distorce o que Jesus Cristo revela do Pai.

Todavia, esses aspectos serão mais bem explorados no capítulo 5, ao tratarmos da cristologia. No momento, o que interessa é perceber que a dificuldade dele decorre claramente do fato de que parece querer tomar a linguagem em seu sentido literal, como se fosse possível traduzir o transcendente em palavras que coincidam com tal realidade, ou seja, espelhando-a e fazendo que os textos que falam de “como é Deus” distorcessem o que “Deus é em Si” — conforme definido nos manuais racionalistas de teologia sistemática —, levando-o a quase dizer que tais passagens bíblicas não são inspiradas como as demais, mas “altamente retóricas” e, por isso, não devem ser levadas em conta na elaboração da doutrina de Deus.

O que tais teólogos esquecem é que até mesmo a citação de Paulo no discurso no Areópago, referindo-se a Deus de forma mais “impessoal”, é feita estrategicamente como “ponto de contato” com os atenienses, ou seja, os gregos, por isso o apóstolo utiliza alguns argumentos não estritamente escriturísticos, isto é, revelados, usando, como foi dito logo na introdução deste capítulo, até mesmo o raciocínio e parte do texto de dois poetas, na verdade filósofos estoicos, para falar de Deus (Atos 17:28). Portanto, diz Barth, o que precisa ficar claro é:

Em sua realidade subjetiva, a revelação de Deus consiste de sinais definidos de sua realidade objetiva que são dados por Deus. Entre os sinais da realidade objetiva da revelação, precisamos entender, certamente, eventos definidos, relações e ordens dentro do mundo no qual a revelação é uma realidade objetiva, e portanto dentro do mundo que também é o nosso mundo, o mundo de nossa natureza e história. A determinação especial destes eventos, relações e ordens é que junto com o que são e significam dentro deste mundo, neles mesmos, e a partir do ponto de vista de imanência, eles têm também outra natureza e significado do lado da realidade objetiva da revelação, i.e., do lado da encarnação da Palavra. Sua natureza e significado a partir deste ponto de vista transcendente é que por eles a Palavra que entrou no mundo objetivamente através da revelação, que foi falada de uma vez por todas dentro do mundo, agora falará adiante no mundo, i.e., será recebida e ouvida em locais e épocas mais distantes deste mundo. Por eles, ela terá “livre curso” no mundo. Eles são instrumentos pelos quais ela se torna uma Palavra que é apreendida pelos homens e, portanto, uma Palavra que justifica e santifica aos homens; pelos quais ela realiza sobre os homens a graça de Deus, a qual é o seu conteúdo. Sua função instrumental é cobrir o objetivo da revelação sob uma realidade humana; e ainda descobri-la, i.e., na forma atual de tal realidade humana trazê-la encerrada aos homens, sendo eles, igualmente, uma realidade humana. Eles apontam a revelação. Eles a atestam. Não, a Palavra de Deus que se fez carne atesta por eles que não se fez carne em vão, que foi falada de uma vez por todas, e que é a válida e efetiva Palavra.340

Assim é que, conforme diz o texto de Hebreus: “Havendo Deus antigamente falado, muitas vezes e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, a nós falou-

nos, nestes últimos dias, pelo Filho, a quem constituiu herdeiro de tudo, por quem fez também o mundo" (1:1-2), ou seja, depois de falar inúmeras vezes e de diversas formas, fez o impensável do ponto de vista racionalista: o imortal tornou-se mortal, o incorpóreo encarnou-se.

Contudo, por que Alexander Hodge e todos os teólogos racionalistas enfrentam problema com a linguagem simbólica, que, por sua própria natureza, é paradoxal? Por causa da ideia de "perfeição", subjacente no conceito de impassibilidade, pois a fim de "ser perfeito é necessário ser imutável e autossuficiente", diz Alister McGrath, sendo, por isso, "impossível para esse ser tão perfeito ser afetado ou transformado por qualquer causa que lhe seja exterior", ou seja, "a perfeição era entendida em termos bastante estáticos",341 completa o mesmo autor. Assim, a conclusão é que, se "Deus é perfeito, logo qualquer tipo de mudança em qualquer direção torna-se uma impossibilidade", pois, se "Deus muda, isso tanto representa um movimento que o afasta da perfeição (e nesse caso Deus deixa de ser perfeito) ou ainda um movimento em direção à perfeição (o que significa, nessa hipótese, que Deus não era perfeito antes da mudança)".342

Não foi ninguém menos que Aristóteles o responsável pela concepção dessa ideia acerca do deus estático da filosofia, e o problema é que tal "entendimento foi incorporado aos estágios iniciais da teologia cristã", que, como já vimos, nasceu como estudo de Deus, para só posteriormente tornar-se o nome de toda a reflexão teórica do edifício teológico. "Filo, um judeu helênico, cujos estudos eram muito admirados pelos primeiros escritores cristãos, escreveu um tratado intitulado Quod Deus immutabilis sit [Este Deus é imutável]", diz McGrath, em "que defendia veementemente a ideia de impassibilidade de Deus em face do sofrimento".343 Mas, se por um lado tais ideias resguardavam a imagem filosófica de Deus, por outro, fazia que textos dramáticos e decisivos do Antigo Testamento, como o do profeta Oseias (1—11), por exemplo, não passassem de desfaçatez, visto que Anselmo de Cantuária, "influenciado por essa ideia, argumentava que Deus era compassivo de acordo com nossa experiência, mas não em termos de seu próprio ser", ou seja, ele ensinava que, provavelmente, "de acordo com a nossa experiência, vejamos Deus como alguém compassivo; isso, no entanto, não quer dizer que Deus seja de fato compassivo".344 E esse pensamento não é um exemplo isolado, diz McGrath, pois "a maioria dos escritores patrísticos [foi] profundamente influenciada pela ideia pagã acerca da impassibilidade divina".345

Não é preciso muito esforço para perceber que o problema todo se refere ao fato de que não se considerou a linguagem simbólica do texto e, ao mesmo tempo, a inegável verdade de que tais narrativas bíblicas não são revelações do que Deus é ou do que é Deus, mas mostra-nos como é Deus ou como Deus é. Nada mais. É bem verdade que alguém pode objetar que, nesse caso, parece haver uma ruptura entre Deus e suas ações, ou seja, unidade que revela seu caráter. Aqui, lembramo-nos da importante observação, do que "coloca Yahweh à parte dos deuses do antigo Oriente Médio", que são "dois fatos especiais", diz o biblista Georg Fohrer, enumerando-os: "Primeiro, Yahweh não age dentro do ciclo da natureza a fim de se tornar indistinguível dela", ou seja, os atos divinos "estão relacionados diretamente com o destino dos homens e das nações", isto é, "ele pode agir sempre, não exatamente em certas estações do ano; assim, ele interrompe o ciclo da natureza", mostrando que ele a controla; e o segundo fato especial, diz o mesmo autor, é que "Yahweh é um Deus de exigências éticas", por isso o "homem não pode satisfazê-lo com um culto ou aproveitar-se cultualmente do poder de Deus". O biblista completa: "Yahweh exige confiança e obediência, que fazem deste modo sua reivindicação e exigência uma decisão pessoal".346 Embora Deus saiba qual será a escolha do ser humano e já tenha as opções para cada decisão humana, a pessoa não tem a mesma perspectiva nem sabe quais serão os resultados caso ela opte por uma ou outra escolha.

O fato é que, diz Joseph Ratzinger, o "experimento com Deus não se realiza sem o ser humano",347 e isso, por si só, é um ato de misteriosa abdicação divina e só se faz por amor, visto que Deus de nada necessita, muito menos é desorganizado ou sem propósito. Justamente por isso, nas palavras de Barth:

De forma básica, o conhecimento de Deus por meio da fé é sempre um conhecimento indireto de Deus, conhecimento de Deus em Suas obras, e nestas obras em particular — na determinação e uso de certas realidades humanas que sustentam o testemunho da objetividade divina. O que distingue a fé do descrente, fé errada e supersticiosa, é que ela contenta-se com este conhecimento indireto de Deus. Isto não faz pensar que o conhecimento de Deus em Suas obras é insuficiente. Ao contrário, é realmente agradável conhecer o Deus real por meio de Suas obras. Isto realmente permite mostrar a objetividade de Deus através de Suas obras objetivas. Mas também, de forma segura, a particularidade destas obras. Não escolhe objetos arbitrariamente para servir como sinais, inventando um conhecimento de Deus a seu próprio bel-prazer. Deus é

conhecido pelo significado dos objetos escolhidos por Ele mesmo. Isto confessa e reconhece a escolha e santificação de Deus na operação deste conhecimento. E, por sua vez, usa estas obras especiais de Deus como devem ser usadas — como meio do conhecimento de Deus. Isto torna Sua objetividade um testemunho — ainda somente um testemunho — a objetividade de Deus. Onde a adoração a Deus se torna possível e necessária pelo próprio Deus, não há adoração idólatra. A fé, e portanto o conhecimento de Deus, permanece ou cai com todas estas determinações da objetividade coberta de Deus. Está sob estas determinações que Deus seja falado e ouvido na Igreja de Jesus Cristo. Nenhuma única delas pode ser colocada de lado ou alterada sem que prejudique radicalmente a vida da Igreja.348

Diferentemente do que alguém imagina, é em sua multiforme maneira de comunicar-se conosco que o amor de Deus fica mais que evidenciado, e “é justamente nesse ponto que a mensagem do evangelho e a imagem cristã de Deus corrigem a filosofia, ensinando-nos que o amor é mais sublime do que o mero pensamento”;349 portanto, quando no Credo Apostólico Deus é chamado, “ao mesmo tempo de ‘Pai’ e de ‘todo-poderoso’, o Credo juntou, na descrição do Deus único, um conceito familiar e um conceito que exprime poder cósmico”, externando dessa forma “o conteúdo essencial da imagem cristã de Deus”, afirma Ratzinger, que é “a tensão entre o poder absoluto e o amor absoluto, entre distância absoluta e a proximidade absoluta, entre o ser por excelência e a atenção direta que ele dá ao que há de mais humano no ser humano”, ou seja, “a integração do máximo com o mínimo”.350

Assim é que, na junção humanamente improvável dessas duas imagens, a do Pai e do Todo-poderoso, a primeira revelada explicitamente a nós por Jesus e a segunda, pelo Criador a Abraão, que descobrimos outro aspecto importantíssimo para uma teologia sistemático-carismática, que, como vimos, é sinergista, ou seja, precisa do espaço para a liberdade humana de aceitar ou rejeitar o chamado divino:

A palavra “Pai”, que permanece totalmente aberta quanto ao seu elemento de relação, liga, ao mesmo tempo, o primeiro artigo do Credo ao segundo; remetendo à cristologia, entretece de tal maneira as duas peças que aquilo que

deve ser afirmado de Deus só se torna totalmente claro quando se lança um olhar também sobre o Filho. Só fica claro, por exemplo, o que quer dizer "onipotência" ou "domínio total" na perspectiva cristã, quando se chega às condições do presépio e da cruz. Só aí, quando o Deus professado como o Senhor do Universo assume a impotência extrema da entrega à menor de suas criaturas, pode ser formulado, na verdade, o conceito cristão do Deus que é o senhor de tudo. Nesse momento nascem também uma nova ideia de poder e um novo conceito de senhorio e domínio. O poder supremo revela-se no fato de ser impassível a tal ponto que é até capaz de dispensar qualquer tipo de poder, pois o seu poder não reside no uso da violência, e sim, exclusivamente, na liberdade do amor que, mesmo quando é rejeitado, ainda é mais forte do que os poderes prepotentes do mundo.351

Considerando esse entendimento acerca da impassibilidade, analisando a argumentação dos teólogos Gerald Bray e Joseph Ratzinger, reformado e católico, respectivamente, vê-se que já não se pode pensar na expressão no mesmo sentido em que a filosofia grega o concebeu, pois o que Deus revela, nas Escrituras e nas experiências atuais, é muito distinto da visão filosófica. Portanto, entre os extremos, dos "deuses das religiões do Oriente Próximo", os quais "eram volúveis e caprichosos",352 e os da "filosofia grega", cujos "seres divinos eram descritos como 'motor imóvel', 'a causa de toda existência', 'a existência pura', 'a alma universal' e por outras expressões impessoais",353 diz o teólogo pentecostal Russel Joyner, "Deus permanece estável quanto à sua natureza, ao passo que se mostra flexível em suas ações".354 Assim, querer transformar Deus em prisioneiro de uma concepção filosófica, fazendo-o refém do poder que os próprios homens lhe atribuíram, não só não é algo piedoso, como parece querer justificar a própria grandiloquência de muitos teólogos e sacerdotes atuais. Assim foi quando transformaram a imagem do servo sofredor de Isaías 53 na imagem messiânica dos reis conquistadores das nações pagãs e que se repetiu na criação do Pantocrator, que em nada se parece com o Cristo dos Evangelhos (Zacarias 9:9; cf. 21:5). Aspectos que, conforme já temos dito, serão devidamente trabalhados no capítulo 5.

Finalizando este nosso primeiro capítulo das análises doutrinárias desta segunda parte de nossa sistemático-carismática, é preciso lembrar que, para além de toda discussão acerca deste tema da teologia, como doutrina de Deus, é oportuno lembrar que Deus é mais bem revelado em Jesus Cristo, e o Filho de Deus foi

bem claro ao dizer que “Deus é Espírito” (João 4:24). “A Bíblia não define ‘espírito’; limita-se a oferecer algumas descrições”, quais sejam: “Deus como espírito, é imortal, invisível e eterno, digno de nossa honra e glória para sempre (1 Tm 1.17)”, elenca o teólogo pentecostal Russell Joyner, “Ele habita na luz, da qual os seres humanos são incapazes de aproximar-se: ‘A quem nenhum dos homens viu nem pode ver’ (1 Tm 6.16)”. Portanto, sua “natureza espiritual é-nos de difícil entendimento, pois ainda não o temos visto conforme Ele é”, ou seja, “à parte da fé”, como já foi dito, “somos incapazes de compreender o que não experimentamos” e, neste caso, nossa “percepção sensorial não nos oferece nenhuma ajuda para discernirmos a natureza espiritual de Deus”.355

Esse tema que será discutido no próximo capítulo remete-nos a uma questão que está na ordem do dia. Trata-se da discussão sobre gênero. Gerald Bray diz que os judeus eram conscientes de que, apesar de Deus ser retratado com termos que remetem a “uma espécie de homem celestial”, tal “linguagem deveria ser interpretada de modo figurado” e, de igual modo, “é preciso deixar claro que Deus não é ‘masculino’ no sentido humano, apesar de ser essa a maneira pela qual quase sempre é retratado na Bíblia”. Portanto, óbvio como é, os “termos referentes à sexualidade humana são figurados quando aplicados a Deus, conquanto isso não signifique que as figuras usadas sejam arbitrárias”.356 Assim, os “cristãos acrescentam que, quando Deus se tornou um ser humano, ele veio na forma de um homem, Jesus Cristo, fato que torna necessário o uso do masculino quando se faz referência a Deus”. Isso, porém, acrescenta o mesmo teólogo reformado, não significa “supor que esse uso exclua o feminino, pois, na maior parte das línguas, entre elas o hebraico e o grego, o gênero masculino abrange homens e mulheres, ao passo que o mesmo não ocorre com o gênero feminino”.357

Em resposta à pergunta “Deus pertence ao gênero masculino?”, Alister McGrath considera “a natureza analógica pela qual as pessoas e os papéis sociais, retirados em grande parte do mundo rural do antigo Oriente Próximo, eram vistos como modelos adequados para representar a atividade ou personalidade divina”, acrescentando que justamente uma “dessas analogias é a analogia paterna”. Todavia, o mesmo autor observa, oportunamente, que “afirmar que a ‘figura do pai na antiga sociedade israelita é um bom modelo para representar Deus’ não equivale a dizer que ‘Deus pertença ao gênero masculino’ ou que ‘Deus esteja limitado aos parâmetros culturais do antigo povo de Israel’”.358 Em outros termos, ressaltar “Deus como pai é dizer que o papel do pai no antigo Israel permite que compreendemos melhor a natureza de Deus”, contudo tal “não

significa dizer que Deus seja do gênero masculino", pois "nem a sexualidade masculina nem a sexualidade feminina devem ser atribuídas a Deus", visto que "a sexualidade é um atributo que pertence à ordem da criação, sendo inadmissível aceitar uma correspondência direta entre esse tipo de polaridade (homem/mulher), conforme se observa na criação, e o Deus criador".359

Assim como Bray,360 McGrath menciona o cuidado que havia com o uso de imagens divinas femininas por causa dos cultos às deusas da fertilidade dos povos pagãos no mundo antigo, "portanto, o Antigo Testamento recusa-se a endossar a ideia de que o gênero ou a sexualidade de Deus seja uma questão importante", e, de igual forma, dispensa-se a "necessidade de trazer de volta ideias pagãs dos deuses e deusas para resgatar a noção de que Deus não é nem masculino nem feminino", diz o teólogo anglicano, finalizando com a observação de que "essas ideias já estão potencialmente presentes, se não forem negligenciadas, na teologia cristã".361 Dessa forma, a conclusão do mesmo teólogo anglicano de Oxford é que, não obstante, o fato de que "sejam muito mais abundantes as referências aos modelos paternos que aos maternos, não há dúvida de que tanto a função paterna quanto a materna servem como analogias que nos levam ao conhecimento de Deus na Bíblia".362 Para exemplificar, ele cita o versículo 1 de Salmos 51, que fala a respeito da compaixão de Deus, e diz ser "interessante notar que a palavra hebraica correspondente a 'compaixão' (rachmin) deriva da raiz da palavra 'ventre' (rechmen)"; em outras palavras, a "compaixão que Deus tem por seu povo é a mesma que a mãe tem por seu filho — como em Isaías 66.12-13", ou seja, a "compaixão nasce do ventre materno",363 finaliza McGrath.

No Comentário bíblico pentecostal do Novo Testamento, comentando o texto de Tiago 1:17-18, o biblista pentecostal Timothy Cargal apresenta raciocínio semelhante, dizendo que, "nos últimos anos, muito mais 'calor' do que 'luz' tem sido lançado sobre a questão dos nomes específicos dos gêneros e das metáforas de Deus; seria importante parar por um momento e analisar as imagens que Tiago emprega nos versos 17 e 18".364 O autor diz que Tiago inicia "referindo-se a Deus como 'O Pai das luzes', usando a imagem masculina do pai que se tornou o nome cristão para a primeira pessoa da Trindade, Deus 'o Pai'"; todavia, sem grande "esforço, Tiago se transporta para uma imagem feminina de Deus, quando fala da escolha de Deus de 'nos gerar', usando uma palavra grega (apokueo) tipicamente empregada ao descrever o processo do parto e do nascimento (cf. 1.18)". Em outras palavras, "nesses versos a linguagem de Tiago representa Deus metaforicamente, tanto como pai quanto como mãe".365 Seu

argumento é que a “conclusão a ser tirada dessa passagem não é que a natureza de Deus seja uma espécie de mistura andrógena de homem e mulher, mas que ambas as imagens masculinas e femininas de Deus nas Escrituras (e existem inúmeras de ambas) representam metáforas que descrevem a pessoa de Deus de maneira que os homens sejam capazes de entendê-lo”.366

Conquanto a “distinção dos gêneros tende a ser fundamental ao nosso conceito de ‘pessoa’, pelo menos nas culturas ocidentais”, é preciso ressalvar “que, por exemplo, no idioma inglês (no português isso não ocorre), a discussão a respeito de se poder fazer referência ao Espírito Santo utilizando o gênero neutro [it], como se Ele não fosse uma pessoa, é recusada por muitos porque o pronome neutro tem uma nuança fortemente ‘impessoal’ e, definitivamente, o Espírito Santo é uma pessoa”; entretanto, “nem a ‘masculinidade’ nem a ‘feminilidade’ são propriedades de Deus, e as Escrituras nos lembram que Ele transcende essas qualidades da existência humana, empregando imagens masculinas e femininas para revelar-se a nós”.367 Portanto, como criação de Deus, tanto homem quanto mulher têm valor intrínseco, e nenhum deve arrogar ser superior, ou inferior, em virtude de seu gênero ser tomado como símbolo para que Deus seja representado, didaticamente, à nossa realidade, a fim de o experienciarmos.

Considerações finais

Chegamos ao final deste primeiro capítulo de nosso percurso de análises doutrinárias. É natural que até mesmo carismáticos e pentecostais, acostumados que estão com a leitura e o estudo de sistemáticas racionalistas, estranhem ver, teoricamente, o que praticam e creem em sua vivência de fé. Contudo, cremos piamente que este caminho precisa e deve ser palmilhado a fim de preservarmos nossas características e distintivos, pois somente assim poderemos garantir às novas gerações o conhecimento teológico necessário e basilar para que elas deem continuidade ao legado histórico e espiritual que recebemos dos nossos "pais na fé".

São 110 anos de implantação da tradição carismático-pentecostal em solo brasileiro. Muitas são as mudanças que as novas gerações estão experimentando e enfrentando. É natural que os desafios sejam, em algumas frentes, mais difíceis que os da nossa, e, no que diz respeito aos antigos meios de preparação espiritual — oração, jejum, leitura e meditação na Palavra de Deus —, não há absolutamente nada que mudar; todavia, no que se refere ao aspecto teológico-doutrinário, os tempos certamente mudaram, e há um proselitismo crescente e uma tentativa de descaracterizar o movimento, transformando-o em algo híbrido e, quiçá, até mesmo cessacionista.

A tão temida "intelectualização da fé" não veio por conta de a tradição carismático-pentecostal ter fundado seminários, mas, justamente o contrário, ela chegou-nos por não termos nossas

casas de formação. Quando as temos, não há material da pena dos nossos teólogos e, quando há, parece que nos limitamos a reproduzir o que já está cristalizado nas sistemáticas racionalistas mais populares, que, a despeito de seu conservadorismo, com raras exceções apresentam-nos, teologicamente, o deus dos filósofos, mas não o de Abraão, Isaque e Jacó, Pai de Jesus Cristo, em quem cremos e que, mesmo tendo a Bíblia, sabemos que se comunica conosco até hoje.

Notas

1 Rudolf Otto, famoso pesquisador do fenômeno religioso do século 20, utilizou a expressão “numinoso” para falar do estado psíquico em que se encontra o religioso. O mesmo autor também trata do “mysterium tremendum”, ou seja, “o mistério arrepiante”. Sobre a expressão “numinoso”, que muitos atribuem ao fenomenólogo, o próprio Otto admite que se equivocara ao dizer que tinha cunhado o termo, pois acabou descobrindo em textos de Calvino a referida expressão (cf. nota 17 de Otto, Rudolf. O sagrado [São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007], p. 38). A respeito do sentimento de criaturalidade, o autor o descreve como “o estremecimento e emudecimento da criatura se humilhar perante — bem, perante o quê? Perante o que está contido no inefável mistério acima de toda criatura” (Ibid., p. 43). “Conceitualmente”, acrescenta o filósofo e teólogo alemão, “mistério designa nada mais que o oculto, ou seja, o não evidente, não apreendido, não entendido, não cotidiano nem familiar, sem designá-lo mais precisamente segundo seu atributo. Mas o sentido intencionado é algo positivo por excelência. Seu aspecto positivo é experimentado exclusivamente em sentimentos. E esses sentimentos certamente podemos explicitar em formulações sugestivas” (p. 44). Contrariamente do que alguém, de forma apressada, pode pensar, não é apenas na fenomenologia da religião, ou seja, no campo das ciências das religiões que o assunto das raízes da experiência religiosa é tematizado, mas igualmente na teologia. Falando acerca dos dois pontos de partida em que parece ter se dado a experiência religiosa primeva da humanidade, o teólogo alemão Joseph Ratzinger, conhecido como Bento XVI, seu nome de pontificado, exercido entre 2005 e 2013, diz que um “deles é a experiência da própria existência que ultrapassa constantemente a si mesma, apontando de alguma forma, mesmo disfarçada, para alguma coisa totalmente diferente”, ou seja, “a carência e a pobreza sempre lembraram o ser humano de que havia um outro totalmente diferente” (Ratzinger, Joseph. Introdução ao cristianismo: preleções sobre o Símbolo Apostólico, 6. ed. [São Paulo: Loyola, 2012] p. 78-9). Na verdade, continua o mesmo autor, antes de falar do segundo ponto de partida, a própria “pergunta que o ser humano faz e que é ele próprio, o seu inacabamento, a limitação que sente, apesar de ansiar pelo ilimitado (e que encontra a sua expressão por exemplo na palavra de Nietzsche quando afirma que todo prazer anseia por eternidade, mas se experimenta como efêmero), essa

sensação simultânea de confinamento e do desejo que procura o ilimitado e a abertura, impediu o ser humano de satisfazer-se consigo mesmo, dando-lhe a sensação de que não se basta a si mesmo, movendo-se ao encontro do totalmente outro e infinitamente maior", e o mesmo sentimento lança-lhe na "solidão", por isso mesmo a "solidão é certamente uma das raízes essenciais das quais brotou o encontro do ser humano com Deus" (Ibid., p. 79). Ratzinger informa que a segunda "fonte de conhecimento religioso é a confrontação do ser humano com o mundo e com as forças e os assombros que nele o aguardam", ou seja, "podemos dizer que o universo com a sua beleza e abundância, mas também com seus terrores e abismos, transformou-se para o ser humano em experiência de um poder que é superior a tudo, que ao mesmo tempo o ameaça e sustenta; a partir dessa experiência surge uma imagem menos definida e mais distante que encontra a sua expressão na imagem do Deus criador, ou seja, do Pai" (Ibid., p. 80).

2 "O termo 'politeísmo' foi criado por Fílon de Alexandria (20 a.C.-45 d.C.), um filósofo judeu, para distinguir o monoteísmo do politeísmo". (Lambert. O nascimento das religiões, p. 270).

3 "A isso se dá o nome de predestinação, um dos temas mais polêmicos da teologia cristã. Num extremo estão os que equiparam a predestinação ao determinismo, ou seja, à crença não só de que tudo o que acontece foi preordenado, mas também de que nada podemos fazer para escapar do nosso destino. Por mais estranho que pareça, muitas filosofias seculares, incluindo-se as ateias, são deterministas. É o caso, por exemplo, do marxismo e da psicologia freudiana". (Bray, Gerald. "Deus", in: McGrath, Alister; Packer, James I. [orgs.]. Fundamentos do cristianismo: um manual da fé cristã [São Paulo: Vida Nova, 2018], p. 79).

4 "O tema deste livro é que Melquisedeque apresentou-se no vale de Savé como um símbolo ou tipo da revelação geral de Deus à humanidade, baseada na aliança e registrada no cânon", por isso, para Richardson, a "revelação geral de Deus é superior a sua revelação especial de duas maneiras: ela é mais antiga e

tem influenciado cem por cento da humanidade (Sl 19) em vez de apenas uma pequena porcentagem!" (Richardson, Don. Fator Melquisedeque: o testemunho de Deus nas culturas por todo o mundo, 3. ed. rev. [São Paulo: Vida Nova, 2008], p. 35.)

5 Böttigheimer, Christoph. Manual de teologia fundamental: a racionalidade da questão de Deus e da revelação (Petrópolis: Vozes, 2014), p. 17.

6 Ibid., p. 18.

7 Ibid.

8 Kern, Walter. "Teologia. Seção A. O aspecto sistemático. Subtópico I. O conceito", in: Eicher, Peter (org.). Dicionário de conceitos fundamentais de teologia, 2. ed. (São Paulo: Paulus, 2005), p. 856-7.

9 Vilanova, Evangelista. "Teologia. Subtópico II. História do termo 'teologia'", in: Samanes, Cassiano Florinstán; Tamayo-Acosta, Juan-José (orgs.). Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo (São Paulo: Paulus, 1999), p. 794.

10 No livro sexto da referida obra, especificamente na resposta 18 dada ao filósofo platônico-eclético Celso, por conta do texto do último, intitulado O discurso verdadeiro, Orígenes diz: "Julguei bom citar, entre muitas outras, estas ideias que os santos personagens tiveram sobre Deus, para revelar àqueles que têm os olhos capazes de perceber a seriedade das escrituras, que os escritos sagrados dos profetas têm alguma coisa de mais nobre que as palavras de Platão admiradas por Celso. Eis a passagem de Platão citada por Celso: 'Em volta do rei do universo gravitam todas as coisas; todas existem para ele, ele é a causa de

toda beleza. Em volta do segundo estão as coisas de segunda categoria; em volta do terceiro, as de terceira categoria. A alma humana aspira a conhecer o que elas são, fixando o olhar sobre as coisas que lhe são aparentadas, das quais nenhuma é perfeita. Sem dúvida, quando se trata do rei e dos príncipes de que falei, nada disso existe'. Eu poderia citar passagens sobre os 'serafins' dos hebreus, descritos em Isaías, que cobrem 'o rosto' e 'os pés' de Deus, sobre os 'querubins' descritos por Ezequiel, sobre as formas que lhe são dadas, e sobre a maneira como Deus é levado pelos querubins (cf. Is 65:2; Ez 1:5-27; 10:1-21). Mas as expressões são por demais misteriosas e, por causa das pessoas indignas e irreligiosas, incapazes de seguir passo a passo a sublimidade e a majestade da teologia, julguei ser inconveniente debater tais questões neste tratado" (Contra Celso, 2. ed. [São Paulo: Paulus, 2011], p. 469. Sem grifo no original na expressão "teologia").

11 Ibid.

12 Ibid.

13 Ibid., p. 795.

14 Ibid.

15 Müller, Gerhard Ludwig. Dogmática católica: teoria e prática da teologia (Petrópolis: Vozes, 2015), p. 162.

16 González, Justo. Breve dicionário de teologia (São Paulo: Hagnos, 2009), p. 313.

17 Ibid.

18 Joyner, Russel E. “O Deus único e verdadeiro” (ed.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 151.

19 Ibid., p. 125.

20 Ibid., p. 126.

21 Higgins, John R. “A Palavra inspirada de Deus”, in: Horton (ed.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 66.

22 Ibid. O mesmo autor diz que a “totalidade das Escrituras é a Palavra de Deus em virtude da inspiração divina dos seus autores humanos”, ou seja, a “Palavra de Deus, na forma da Bíblia, é um registro inspirado de eventos e verdades da autorrevelação de Deus” (Higgins, John R. “A Palavra inspirada de Deus”, in: Horton (ed.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 85). Tal aspecto é uma “questão-chave”, ou seja, o que se discute “é se Deus pode revelar-se na forma proposicional, e se ele já o fez”, pois a “maneira de definirmos a revelação determina se a Bíblia é coextensiva com a revelação especial” (Ibid.), ponto que realmente importa em termos protestantes. Isso porque, caso “a revelação” seja “definida somente como processo de revelar, a Escritura não é revelação, pois esta frequentemente ocorreu muito tempo antes de ser registrada por escrito”; todavia, se “a revelação também for definida como o resultado, ou produto, daquilo que Deus revelou, a Escritura (como registro exato da revelação original) também tem o direito de ser chamada revelação especial” (Ibid.). Consulte a tabela comparativa no primeiro capítulo.

23 Erickson, Millard J. Teologia sistemática (São Paulo: Vida Nova, 2015), p. 140.

24 Ibid., p. 140-1.

25 Ibid.

26 Ibid., p. 140.

27 Ibid., p. 163.

28 Ibid., p. 164.

29 Higgins, John R. “A Palavra inspirada de Deus”, in: Horton (ed.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 67.

30 Ibid.

31 McGrath, Alister E. Teologia: os fundamentos (São Paulo: Loyola, 2009), p. 65.

32 Ibid., p. 56.

33 Ibid.

34 Ibid., p. 57.

35 Pannenberg, Wolfhart. Teologia sistemática, vol. 1 (Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009), p. 263.

36 Erickson. Teologia sistemática, p. 166.

37 Ibid.

38 Stamps, Donald. Bíblia de estudo pentecostal (Rio de Janeiro: CPAD, 1995), p. 775.

39 Halík, Tomáš. “O incrédulo em mim — meu amigo”, in: Grün, Anselm; Halík, Tomáš. Livrar-se de Deus? Quando a crença e a descrença se encontram (Petrópolis: Vozes, 2017), p. 169.

40 Pastor, Félix Alejandro. A lógica do Inefável (Aparecida: Santuário, 2012), p. 34.

41 Erickson. Teologia sistemática, p. 168.

42 Tillich, Paul. Teologia sistemática, 5. ed. (São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005), p. 344.

43 Ibid., p. 345.

44 Pastor. A lógica do Inefável, p. 35.

45 Ibid., p. 43.

46 Ibid., p. 59.

47 Na parte I, na narrativa do Apocalipse de Abraão, o capítulo 4, versículo 3, diz: “Eu falei a ele: ‘Meu pai Therach, escuta! Os deuses são em verdade abençoados por ti, porque tu és deus para eles, pois tu os criaste. A bênção deles é muito mais maldição, e vã a sua ajuda. Se eles mesmos não puderam ajudar-se, como poderiam auxiliar a ti, ou abençoar a mim?” (Proença, Eduardo [org.]. Apócrifos e Pseudo-Epígrafos da Bíblia [São Paulo: Fonte Editorial, 2010], p. 835).

48 Mettinger, Tryggve N. D. O significado e a mensagem dos nomes de Deus na Bíblia (Santo André: Academia Cristã, 2015), p. 256.

49 Pastor. A lógica do Inefável, p. 97.

50 Packer, J. I. O conhecimento de Deus, 2. ed. (São Paulo: Mundo Cristão, 2005), p. 56.

51 Ibid., p. 56-7.

52 Pseudo-Areopagita, Dionísio. A teologia mística: tratado clássico do século VI (São Paulo: Polar, 2015), p. 54.

53 Ibid., p. 44.

54 Ibid., p. 45.

55 “Sempre que se buscam teólogos ou grupos cristãos que podem ter visto as Escrituras não como Palavra viva, mas como compêndio de fatos, os suspeitos de sempre, reunidos e levados a interrogatório, são os teólogos do século 19 e início do século 20 vindos do Seminário de Princeton, principalmente [Benjamin] Warfield e [Charles] Hodge. De fato, vivendo em uma época como a deles, em que a racionalidade científica era, de longe, o critério por meio do qual todas as alegações de verdade tinham de ser testadas, além de serem inevitavelmente influenciadas pela cultura à sua volta, não é de surpreender que algumas de suas afirmações sobre a Bíblia e abordagens utilizadas pareçam estar mais interessadas em fatos afirmados pelas Escrituras do que na ação dinâmica de Deus nela e através dela” (Ward, Timothy. Teologia da revelação: as Escrituras como palavras de vida [São Paulo: Vida Nova, 2017], p. 164). De nossa parte, entendemos perfeitamente que o clima intelectual, ou horizonte cultural, influencia muito em tudo que se reflete e produz em determinada época.

A questão é que os proponentes atuais das ideias desses teólogos recusam-se a reconhecer que isso é uma realidade, seja para quem for (incluindo os autores deste livro), e acabam transformando esses pensamentos, não a Bíblia, na norma para se analisar o que outros produzem, classificando como liberalismo e heresia tudo que não coaduna com o que foi propugnado pela escolástica protestante.

56 McGrath, Alister E. Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã (São Paulo: Shedd Publicações, 2005), p. 218.

57 Ibid.

58 Ibid.

59 Silva, Antonio Gilberto da. A Bíblia através dos séculos: a história e formação do Livro dos livros, 7. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1998), p. 9-10.

60 Müller. Dogmática católica, p. 177-8.

61 McGrath. Teologia: os fundamentos, p. 61.

62 Ibid., p. 62.

63 Ibid.

64 Erickson. Teologia sistemática, p. 177.

65 Ward. Teologia da revelação, p. 38.

66 Ibid.

67 Ibid.

68 Joyner, Russel E. “O Deus único e verdadeiro”, in: Horton (ed.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 129.

69 Ibid.

70 Feldmeier, Reinhard; Spieckermann, Hermann. O Deus dos vivos: uma doutrina bíblica de Deus (São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015), p. 22.

71 McGrath. Teologia: os fundamentos, p. 63.

72 Ibid.

73 Ibid., p. 64-5.

74 Voegelin, Eric. Ordem e história: Israel e a revelação, vol. 1 (São Paulo: Loyola, 2009), p. 45. “A perspectiva da participação deve ser entendida na plenitude de sua qualidade perturbadora. Não significa que o homem, localizado mais ou menos confortavelmente no cenário do ser, possa olhar ao redor e avaliar o que vê na medida em que o possa ver. Essa metáfora ou variações comparáveis sobre o tema das limitações do conhecimento humano destruiriam o caráter paradoxal da situação. Sugeririam um espectador autossuficiente, de posse de e com conhecimento de suas faculdades, no centro de um horizonte do ser, ainda que o horizonte fosse restrito. Mas o homem não é um espectador autossuficiente. Ele é um ator, desempenhando um papel no drama do ser e, pelo simples fato de sua existência, comprometido a desempenhá-lo sem saber qual ele é. A própria circunstância em que um homem se vê acidentalmente na condição de não ter plena certeza de qual é a peça e de como deve se conduzir para não estragá-la já é desconcertante; mas com sorte e habilidade ele poderá livrar-se do embaraço e retornar à rotina menos desnorteante de sua vida. A participação no ser, entretanto, não é uma participação parcial do homem; ele se acha engajado com o todo de sua existência, pois a participação é a própria existência. Não há nenhuma posição fora da existência a partir da qual seu significado possa ser visto e um curso de ação possa ser traçado de acordo com um plano, nem há uma ilha bem-aventurada para a qual o homem possa se retirar a fim de recapturar seu eu. O papel da existência deve ser desempenhado na incerteza de seu significado, como uma aventura da decisão na linha entre a liberdade e a necessidade” (Ibid., p. 45-6).

75 Rahner, Karl. Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo, 4. ed. (São Paulo: Paulus, 2008), p. 80.

76 Ibid., p. 83.

77 Ibid.

78 Ibid., p. 84.

79 Ibid., p. 24.

80 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 9-10.

81 Feldmeier; Spieckermann. O Deus dos vivos, p. 24-5.

82 Müller. Dogmática católica, p. 175.

83 Packer. O conhecimento de Deus, p. 29.

84 Ibid.

85 McLean, Mark D. “O Espírito Santo”, in: Horton. Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 402.

86 Ibid., p. 392.

87 A Declaração de Fé das Assembleias de Deus no Brasil, documento teológico oficial, no Capítulo XV, que trata da “verdadeira adoração”, diz “que a adoração

pública é um encontro com Deus para um diálogo: nós conversamos com ele por meio de nossas orações, cânticos e ofertas, e Deus fala conosco por meio de sua Palavra (pregação e ensino) e das manifestações dos dons espirituais" (Soares, Esequias [org.]. Declaração de Fé das Assembleias de Deus (Rio de Janeiro: CPAD, 2017), p. 144. Sem grifos no original).

88 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 10.

89 Snell, Bruno. A cultura grega e as origens do pensamento europeu (São Paulo: Perspectiva, 2012), p. 28.

90 Ibid., p. 29.

91 Wénin, André. De Adão a Abraão ou as errâncias do humano: leitura de Gênesis 1.1—12.4 (São Paulo: Loyola, 2011), p. 34.

92 Ibid.

93 Ibid.

94 Ibid., p. 35.

95 "O seu conhecimento das coisas não invalida a natureza delas." Maimônides. Guia dos perplexos (São Paulo: Sêfer, 2018), p. 407.

96 Bataille, Georges. A experiência interior: seguida de método de meditação e post-scriptum 1953. Suma Ateológica. Vol. I (Belo Horizonte: Autêntica, 2016), p. 39.

97 Schillebeeckx, Edward. Jesus, a história de um vivente (São Paulo: Paulus, 2008), p. 603.

98 Schillebeeckx, Edward. História humana: revelação de Deus, 2. ed. (São Paulo: Paulus, 2003), p. 46.

99 Ibid., p. 99.

100 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 10.

101 Schillebeeckx. História humana, p. 105.

102 Ibid.

103 Ibid., p. 106.

104 Ibid., p. 106-7.

105 Ibid., p. 107.

106 Ibid., p. 109.

107 Ibid.

108 Ibid., p. 110.

109 Heschel, Abraham Joshua. Deus em busca do homem (São Paulo: Arx, 2006), p. 95.

110 Schillebeeckx. História humana, p. 112.

111 Ibid.

112 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 10.

113 Schillebeeckx. História humana, p. 36.

114 Railey Jr., James H.; Aker, Benny C. “Fundamentos teológicos”, in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 48.

115 Higgins, John R. “A Palavra inspirada de Deus”, in: Horton (ed.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 66.

116 Erickson. Teologia sistemática, p. 183.

117 Schillebeeckx. História humana, p. 33).

118 Railey Jr, J. H.; Aker, B. C. “Fundamentos teológicos”, in: Horton (ed.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 43.

119 Heschel. Deus em busca do homem, p. 108-9.

120 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 10.

121 Bataille, Georges. A experiência interior: seguida de método de meditação e post-scriptum 1953. Suma Ateológica. Vol. I. (Belo Horizonte: Autêntica, 2016), p. 33.

122 Estamos cientes de que Deus igualmente revelou-se aos patriarcas em formas não teofânicas, como também o fez de maneira humana em tempos posteriores.

123 Voegelin. Ordem e história, vol. 1, p. 251.

124 Ibid., p. 251-2.

125 Ibid., p. 252.

126 Ibid.

127 Ibid., p. 253.

128 Rowley, H. H. A fé em Israel: aspectos do pensamento do Antigo Testamento (São Paulo: Teológica, 2003), p. 57.

129 Ibid., p. 58.

130 Ibid., p. 58-9.

131 Ibid., p. 59.

132 Ibid., p. 59-61.

133 Ibid., p. 65.

134 Soares, Esequias. O verdadeiro pentecostalismo: a atualidade da doutrina bíblica sobre a atuação do Espírito Santo (Rio de Janeiro: CPAD, 2020), p. 12.

135 Ibid.

136 Westermann, Claus. Fundamentos da teologia do Antigo Testamento (Santo André: Academia Cristã, 2011), p. 20.

137 Giblet, Jean. Deus, in: Léon-Dufour, Xavier (org.). Vocabulário de teologia bíblica, 12. ed. (Petrópolis: Vozes, 2013), p. 227.

138 “Algumas passagens do Novo Testamento só são inteligíveis vistas da perspectiva do Antigo Testamento. Assim, por exemplo, notou-se que chamar Jesus de KYRIOS (Senhor) deve ser entendido como a sobrevivência da prática de substituir o mais sagrado nome por ADONAI (Senhor); são, pois, etapas de um uso contínuo que vai de YHWH Adonai e daí a KYRIOS” (Mettinger. O significado e a mensagem dos nomes de Deus na Bíblia, p. 73).

139 Miller, Gregory J. “Vozes do passado: tentativas históricas para formar um pensamento cristão”, in: Palmer, Michael D. (ed.). Panorama do pensamento cristão (Rio de Janeiro: CPAD, 2001), p. 114.

140 Ibid.

141 Evidentemente que muito antes da “aprovação” do cânon neotestamentário textos como o das cartas paulinas já eram conhecidos e aceitos nas primeiras comunidades de fé (cf. 2Pe 3:15-16).

142 Jeremias, Joachim. Teologia do Novo Testamento (São Paulo: Hagnos, 2008), p. 303.

143 Crüsemann, Frank. A Torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento, 3. ed. (Petrópolis: Vozes, 2008), p. 11. Walter Kaiser defende a mesma tese em Pregando e ensinando a partir do Antigo Testamento, 2009, p. 163-77. Veja ainda sua obra Documentos do Antigo Testamento: sua relevância e confiabilidade (São Paulo: CPAD, 2007), p. 169-80.

144 Crüsemann. A Torá, p. 31.

145 Ibid., p. 32.

146 White, James Emery. Abraçando o Deus misterioso: amando o Deus que não entendemos (Rio de Janeiro: CPAD, 2007).

147 Soares, Esequias. Manual de apologética cristã: defendendo os fundamentos da autêntica fé bíblica (Rio de Janeiro: CPAD, 2002), p. 59.

148 Ibid.

149 Otto. O sagrado, p. 33.

150 Ibid., p. 34.

151 Conforme o próprio Otto, numinoso vem “do latim omen” e, portanto, “se pode formar ‘ominoso’, de numen, então, numinoso” (Ibid., p. 38). Com esse termo, o teólogo alemão refere-se a uma “categoria numinosa de interpretação e valoração, bem como a um estado psíquico numinoso que sempre ocorre quando aquela é aplicada, ou seja, onde se julga tratar-se de objeto numinoso” (Ibid).

152 Ibid., p. 44.

153 Rendtorff, Rolf. Antigo Testamento: uma introdução (Santo André: Academia Cristã, 2009), p. 213.

154 Crüsemann. A Torá, p. 482-3.

155 Ibid., p. 485-6.

156 Ibid., p. 28.

157 Ibid., p. 28-9.

158 Carvalho, César Moisés. Uma pedagogia para a educação cristã: noções básicas da ciência da educação a pessoas não especializadas, 5. reimpr. (Rio de Janeiro: CPAD, 2019), p. 210-1.

159 Ibid., p. 212.

160 Terrin, Aldo Natale. Introdução ao estudo comparado das religiões (São Paulo: Paulinas, 2003), p. 379.

161 Terra, João Evangelista Martins. O Deus dos semitas (São Paulo: Loyola, 2015), p. 123.

162 Ibid., p. 137.

163 Ibid., p. 138.

164 Ibid., p. 140.

165 Ibid., p. 168.

166 “A utilização da palavra ‘Deus’ é livre e vem sempre de uma invenção retórica. O importante é saber se o que designamos por essa palavra tem uma verdade e um significado. Confessar Deus como uma ideia, uma petição de princípio, um artigo de fé, um postulado, é uma coisa. Querer que exista um ser

compatível com essa ideia é outra coisa. Precisamos aceitar, clara e humildemente, que Deus é uma ideia e um artigo de fé sem nada dizer de sua existência em si" (Houziaux, Alain. "Pode-se provar a existência de Deus?", in: Girard, René; Gounelle, André; Houziaux, Alain. Deus: uma invenção? [São Paulo: É Realizações, 2011], p. 57).

167 Rahner. Curso fundamental da fé, p. 62.

168 Ibid., p. 63.

169 "O nome 'Eu sou/Eu serei', em conjunção com determinados termos descritivos, serve frequentemente como a confissão de fé que revela ainda mais a natureza de Deus. Quando Isaque perguntou ao seu pai: 'Eis aqui o fogo e a lenha, mas onde está o cordeiro para o holocausto?', Abraão garantiu ao seu filho que Deus o proveria [yireh] (Gn 22.7,8). Depois de sacrificar o carneiro substituto que ficara preso entre os arbustos, Abraão chamou aquele local de Yahweh yireh, 'o Senhor proverá' (v. 14)", esclarece o teólogo pentecostal Russel Joyner, dizendo que Abraão assim se pronunciou pelo fato de que a "fé de Abraão [...] ia além de uma simples confissão de que Deus apenas provê o material"; ou seja, "para o patriarca, Deus era aquele que estava pessoalmente envolvido e disposto a dar uma solução ao problema". Justamente por isso, o "nome sagrado de Deus também é empregado em combinação com vários outros termos usados para descrever muitas facetas do caráter, da natureza, das promessas e das atividades do Senhor". Podemos exemplificar verificando que "Yahweh Shammah, 'o Senhor Está Ali', serve como promessa da presença e do poder de Deus na cidade profetizada por Ezequiel (Ez 48.35)"; "Yahweh 'osenu, 'o Senhor nosso Criador', é uma declaração da sua capacidade e disposição para lançar mão das coisas que existem e torná-las úteis (Sl 95.6)". Podemos ver ainda que os "hebreus, no deserto, experimentaram o cuidado de Yahweh roph'ekha, o 'Senhor teu médico' ou 'o Senhor que te sara', se escutassem e obedecessem aos seus mandamentos (Êx 15.26)" (Joyner, Russel E. "O Deus único e verdadeiro", in: Horton [ed.]. Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 147). A respeito desse último título, o mesmo autor esclarece que,

apesar de muito utilizada e conhecida, a “forma Jehovah rapha não está na Bíblia”, a despeito do fato de que “Rapha’ significa ‘Ele curou’ ou ‘Ele curava’”. Já “Roph’ekha combina rophe’, um particípio traduzido por ‘médico’ em Jr 8.22, e kha, pronome que significa ‘de ti’, ‘seu’”, ou seja, “Kha está no singular e enfatiza que Deus é o médico para cada pessoa, individualmente” (Ibid., p. 673). Outros quatro exemplos de nomes divinos relacionados às experiências são apresentados por Russel Joyner, nos seguintes termos: “Após ter comandado com êxito total a batalha contra os amalequitas, Moisés levantou um altar dedicado a Yahweh nissi, ‘O Senhor é a minha bandeira’ (Êx 17.15). Quando Deus falou a Gideão, este edificou um altar a Yahweh Shalom: ‘O Senhor é Paz’ (Jz 6.23). O povo de Deus precisa de um protetor e provedor. Assim, Deus se revelou como Yahweh ro‘i, ‘o Senhor é o meu pastor’ (Sl 23.1). Quando Jeremias profetizou a respeito do rei vindouro, o rebento justo de Davi, que Deus suscitaria, o nome pelo qual esse rei seria conhecido era Yahweh tsidkenu: ‘O Senhor justiça nossa’ (Jr 23.6; ver também 33.16)” (Ibid., p. 148).

170 Mettinger. O significado e a mensagem dos nomes de Deus na Bíblia, p. 92.

171 Soares. Manual de apologética cristã, p. 152. Na verdade, “o Egito cria o primeiro monoteísmo conhecido (Akhenaton)” (Lambert. O nascimento das religiões, p. 271).

172 Ibid.

173 Voegelin. Ordem e história, vol. 1, p. 414-5.

174 Terrin. Introdução ao estudo comparado das religiões, p. 383. A ideia de Terrin em distinguir monoteísmo prático de teórico se dá pelo simples fato de que os profetas bradaram, por séculos, contra a idolatria israelita, ou seja, séculos depois de Moisés, e sabe-se que ela só foi erradicada em Israel após o

cativeiro (Os 2:16). Justamente por isso, fala-se do surgimento do monoteísmo em época muito posterior à patriarcal, aludindo-se à noção de "período axial". Obviamente que, muito antes disso, pessoas tementes a Deus que tiveram experiências com o Senhor criam apenas no Senhor, pois sabiam que os deuses eram invenções humanas. Quanto à noção de período axial, vale saber que "Karl Jaspers vem ressaltar um fato já entrevisto no século 19: a mudança radical em diversas áreas da civilização entre os anos 800 e 200 a.C., especialmente no sexto século. Trata-se da emergência do zoroastrismo no Irã, dos profetas de um Deus único universal em Israel, da ciência, da democracia e da filosofia da Grécia, dos Upanixades, da filosofia, do jainismo e do budismo na Índia, da filosofia, do confucionismo e do taoísmo na China. O nascimento do cristianismo e do islamismo tem a ver com isso. K. Jaspers toma de empréstimo a Friedrich Hegel a ideia de um 'eixo' da história humana, isto é, de uma direção. Ele considera esse período a 'idade axial' da história, aí vendo 'o nascimento espiritual do homem', 'além de diversos credos individuais, o mais rico desenvolvimento do ser humano', pois pela primeira vez o espiritual adquire autonomia e se desprende dos quadros étnicos ou nacionais. Idade 'axial' também — diz ele — porque, no essencial, dela somos herdeiros" (Lambert. O nascimento das religiões, p. 24).

175 Pannenberg. Teologia sistemática, vol. 1, p. 112.

176 Queiruga, Andrés Torres. Um Deus para hoje (São Paulo: Paulus, 2011), p. 11.

177 Westermann. Fundamentos da teologia do Antigo Testamento, p. 33 (sem grifo no original).

178 Crüsemann. A Torá, p. 498-9.

179 Brown, Raymond E.; Fitzmyer, Joseph A.; Murphy, Roland E. (eds.). Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos (São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2007), p. 144.

180 Temos em mente, por exemplo, a concepção de Deus para o povo do tempo do profeta Oseias ou conforme retratado por Jeremias no capítulo 3.

181 Westermann. Fundamentos da teologia do Antigo Testamento, p. 16.

182 Drolet, Gilles. Compreender o Antigo Testamento: um projeto que se tornou promessa (São Paulo: Paulus, 2007), p. 362.

183 “Na mitologia babilônica, o homem foi criado para servir aos deuses; na Bíblia, a sua tarefa conatural é a de lavrar a terra e conservá-la. Portanto, no Antigo Testamento, a vontade divina é entendida mais amplamente, penetrando até a vida de cada dia. ‘Mais vale a obediência do que o sacrifício’ (1Sm 15:22), e nunca o contrário. Nestas condições, a vivência religiosa continuava mesmo sem os sacrifícios, após a destruição do Templo em Jerusalém” (Westermann. Fundamentos da teologia do Antigo Testamento, p. 40).

184 Voegelin. Ordem e história, vol. 1, p. 481.

185 Packer. O conhecimento de Deus, p. 56.

186 Ibid.

187 Ratzinger. Introdução ao cristianismo, p. 87.

188 Rowley. A fé em Israel, p. 82.

189 Cahill, Thomas. A dádiva dos judeus: como uma tribo do deserto moldou nosso modo de pensar (Rio de Janeiro: Objetiva, 1999), p. 18.

190 “Tem-se, então, os sete primeiros versículos de Êxodo, cobrindo nada menos que 400 anos. Durante todo esse período, não há qualquer referência explícita à atuação de Deus (sem considerar o que fica implícito na preservação e na explosão populacional de Israel no Egito [1.7]). Não surge ninguém que seja destacado pelas Escrituras. São quatrocentos anos de silêncio. Esse hiato é comparável ao período entre Noé e Abraão. Existem épocas em que Deus está perto (Is 55.6) e épocas em que sua preservação é velada” (Hamilton, Victor P. Manual do Pentateuco, 2. ed. [Rio de Janeiro: CPAD, 2006], p. 155).

191 Hamilton, Victor P. Manual do Pentateuco, 2. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 2006), p. 159.

192 Ratzinger. Introdução ao cristianismo, p. 132.

193 Joyner, Russel E. “O Deus único e verdadeiro”, in: Horton (ed.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 151.

194 Joachim Jeremias diz que “há algo completamente novo” no relacionamento de Jesus e Deus, “a palavra ’Abba”. Diz ainda que “uma revisão da rica e abundante literatura oracional judaica, ainda pouco estudada, leva-nos à conclusão de que em nenhuma das suas passagens está atestado o termo ’Abba para invocar a Deus”. O teólogo, então, questiona: “Como se explica isso?”, respondendo: “Os pais da igreja Crisóstomo, Teodoro de Mopsuéstia e Teodoro de Ciro, originários de Antioquia, população que falava o dialeto siríaco ocidental do aramaico, dão fé unânime de que ’Abba era o nome com que o filho pequenino se dirigia ao seu pai. E o Talmude nos confirma: ‘Quando uma criança prova o gosto do cereal (isto é, tão logo como o detestam), aprende a dizer ’Abba e imma (papai e mamãe). ’Abba e imma são, pois, as primeiras palavras que a criança balbucia. ’Abba era a linguagem infantil, uma palavra comum empregada diariamente: ninguém tinha ousado dirigir-se a Deus desse modo” (Jeremias, Joachim. Estudos no Novo Testamento [Santo André: Academia Cristã, 2015], p. 62-3).

195 O teólogo pentecostal Russel Joyner diz que o “conceito de Deus como Pai está muito mais desenvolvido no Novo que no Antigo Testamento, ocorrendo 65 vezes nos três primeiros Evangelhos, e mais de 100 vezes só no Evangelho de João. O Antigo Testamento identifica Deus como Pai somente 15 vezes (usualmente com relação à nação ou ao povo de Israel)” (Joyner, Russel E. “O Deus único e verdadeiro”, in: Horton [ed.]. Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 148-9). Considerando as dimensões do Antigo Testamento em relação ao Novo, a desproporção é gritante.

196 Heschel. Deus em busca do homem, p. 98.

197 Ibid., p. 103.

198 Soares, Esequias. “A natureza das línguas”. Obreiro Aprovado. Ano 44, n. 91 (Rio de Janeiro: CPAD, out-nov-dez de 2020), p. 14.

199 “Como característica da civilização suméria em todas as partes, a religião praticada em Ur era panteística (a deusa-mãe era Sin, a deusa da Lua), politeísta (cerca de 300 deusas/deuses dominavam o cenário religioso) e idolátrica” (Stronstad, Roger. Teologia bíblica pentecostal: de Gênesis a Apocalipse. Momentos decisivos da história da redenção [Natal: Carisma, 2020], p. 53).

200 Pastor. A lógica do Inefável, p. 99.

201 Joyner, Russel E. “O Deus único e verdadeiro”, in: Horton (ed.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 127.

202 Packer. O conhecimento de Deus, p. 58.

203 Ibid.

204 Ratzinger. Introdução ao cristianismo, p. 90-1.

205 Hume, David. Investigação acerca do entendimento humano (São Paulo: Nova Cultural, 2000), p. 116.

206 Lambert. O nascimento das religiões, p. 260.

207 Ibid., p. 275. “Não se conhece bem a origem da qualificação divina do faraó. Pode-se supor que o rei é assimilado a seu deus protetor a partir do momento em que seu poder o elevou acima de todos. É em todo caso o que faz Menes, o unificador dos dois reinos, ligando-se a Hórus (filho de Osíris), suposto fundador mítico da realeza. Sob a IV dinastia (c. 2600-2480), o clero de Heliópolis, no baixo Egito (ao norte), cujo deus local é o deus-Sol, Rá, um deus, aliás, venerado em todo o Egito, assume ascendência e liga-se ao faraó, que toma o título ‘filho de Rá’. Rá torna-se o deus supremo do reino do baixo Egito, e Amon, deus local de Tebas, capital do reino do alto Egito (ao sul), é tido como deus supremo desse reino. Tendo o faraó reconquistado por duas vezes seu poder sobre todo o Egito a partir de Tebas com o apoio do clero de Amon, esse deus funde-se com Rá para formar Amon-Rá, enquanto seu clero torna-se o mais poderoso e o faraó torna-se o ‘filho de Amon-Rá’ (médio império)” (ibid., p. 281). É importante observar que tais acontecimentos se deram sob o faraó Amenófis IV, chamado de Akhenaton, que reinou de 1372 a 1353 a.C., ou seja, cerca de cem anos antes do nascimento de Moisés, ocorrido no período dos Ramsés (1304-1186), sendo considerada a primeira forma de monoteísmo de que se tem notícia. Todavia, como bem destaca Yves Lambert: “Isso não impede que eventualmente se invoquem deuses secundários (como os cristãos falam dos anjos, segundo J. Daumas), pois os egípcios gostam de conservar as tradições anteriores” (ibid., p. 287).

208 Ibid., p. 286.

209 Somente para exemplificar, apresentamos três obras: Terra. O Deus dos semitas; Mettinger. O significado e a mensagem dos nomes de Deus na Bíblia; Römer, Thomas. A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome (São Paulo: Paulus, 2016).

210 Mettinger. O significado e a mensagem dos nomes de Deus na Bíblia, p. 43.

211 Russel Joyner, teólogo pentecostal, diz que “Shaddai provém de uma palavra

antiga que significava ‘montanha’” (Joyner, Russel E. “O Deus único e verdadeiro”, in: Horton [ed.]. Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 672). Daí a explicação de alguns biblistas de que a “etimologia mais aceita não busca a raiz do nome no hebraico, mas sim no acádio, concretamente numa palavra dos textos babilônicos — šadû — a palavra acádia comum para ‘montanha’. Segundo esta teoria, o nome ‘El Shaddai’ equivaleria a algo como ‘El, o da Montanha’” (Mettinger. O significado e a mensagem dos nomes de Deus na Bíblia, p. 111).

212 Ibid., p. 115.

213 Ibid., p. 44.

214 Bíblia de estudo palavras-chave: hebraico e grego, 4. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 2015), p. 74. Conquanto sejamos simpáticos à experiência por ser um leitmotiv, ou fio condutor, desta Teologia sistemático-carismática, somos cientes de que a teoria apresentada na Bíblia de estudo Palavras-chave não é a última palavra, sendo uma possibilidade dentre as várias opiniões, mas que, assim como muitas outras, enfrenta algumas dificuldades.

215 Joyner, Russel E. “O Deus único e verdadeiro”, in: Horton (ed.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 144.

216 Mettinger. O significado e a mensagem dos nomes de Deus na Bíblia, p. 59-60.

217 Ratzinger. Introdução ao cristianismo, p. 88.

218 “É chamado madianita em Êx 3:1; 18:1, mas um quenita em Jz 4:11. É provável que os quenitas fossem um clã madianita” (Rowley. A fé em Israel, p. 78).

219 Rowley. A fé em Israel, p. 77-9.

220 Ratzinger. Introdução ao cristianismo, p. 88.

221 Ibid., p. 90.

222 Ibid., p. 91.

223 Ibid., p. 94-5.

224 Ibid., p. 95.

225 Joyner, Russel E. “O Deus único e verdadeiro”, in: Horton (ed.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 129. “A teologia da Reforma acentua que Deus continua oculto também na revelação. Deus não se revela nunca imediatamente na sua essência, senão sempre apenas na sua ação ou na sua palavra. O Deus revelado sempre também é o Deus oculto.” (Schelkle, Karl Hermann. Teologia do Novo Testamento: Deus estava em Cristo, vol. 3, [São Paulo: Loyola, 1977], p. 19).

226 Pastor. A lógica do Inefável, p. 45.

227 Ratzinger. Introdução ao cristianismo, p. 96.

228 Martin-Achard, Robert. Da morte à ressurreição segundo o Antigo Testamento (Santo André: Academia Cristã, 2015), p. 28.

229 Ibid.

230 Ibid., p. 28-9.

231 Ibid., p. 29.

232 Ibid.

233 Pannenberg. Teologia sistemática, vol. 1, p. 283.

234 Ibid., p. 287.

235 Codling, Don. Sola Scriptura e os dons de revelação: como lidar com a atual manifestação do dom de profecia?, 3. ed. (Natal: Carisma, 2020), p. 43.

236 Rowley. A fé em Israel, p. 105-6.

237 Ratzinger. Introdução ao cristianismo, p. 103.

238 Deere, Jack. Surpreendido pelo poder do Espírito (Rio de Janeiro: CPAD, 1995), p. 48.

239 Stott, John. Entenda a Bíblia (São Paulo: Mundo Cristão, 2005), p. 209-10.

240 Pannenberg. Teologia sistemática, vol. 1, p. 89-91.

241 Rowley. A fé em Israel, p. 86.

242 Ratzinger. Introdução ao cristianismo, p. 124-5.

243 Ibid., p. 125.

244 Pascal, Blaise. Pensamentos. Quarta Seção, Fragmento 913 (São Paulo: Martins Fontes, 2005), p. 370.

245 Ratzinger. Introdução ao cristianismo, p. 108.

246 Ibid.

247 Williams, Charles. A descida da pomba: uma breve história do Espírito Santo na igreja (São Paulo: Mundo Cristão, 2019), p. 49.

248 Ratzinger. Introdução ao cristianismo, p. 108.

249 Ibid., p. 108-9.

250 Ibid., p. 109.

251 “I. Há um só Deus vivo e verdadeiro, o qual é infinito em seu ser e perfeições. Ele é um espírito puríssimo, invisível, sem corpo, membros ou paixões; é imutável, imenso, eterno, incompreensível, onipotente, onisciente, santíssimo, completamente livre e absoluto, fazendo tudo para a sua glória e segundo o conselho da sua própria vontade, que é reta e imutável. É cheio de amor, é gracioso, misericordioso, longânimo, muito bondoso e verdadeiro remunerador dos que o buscam e, contudo, justíssimo e terrível em seus juízos, pois odeia todo o pecado; de modo algum terá por inocente o culpado” (A Confissão de Fé de Westminster, 18. ed. [São Paulo: Cultura Cristã, 2019], p. 21). A despeito de assim a entendermos, Don Codling cita dois importantes delegados da Assembleia de Westminster — George Gillespie e Samuel Rutherford —, os quais, segundo ele, “claramente criam na revelação contínua”, e, por isso, conclui: “Quando dois ilustres líderes da Assembleia de Westminster mantiveram a visão de que a revelação especial continua, devemos ser bastante cautelosos sobre qualquer interpretação da Confissão que negue essa visão” (Codling, Don. Sola Scriptura e os dons de revelação: como lidar com a atual manifestação do dom de profecia?, 3. ed. [Natal: Carisma, 2020], p. 198, 199-

200).

252 McGee, Gary B. “Panorama histórico”, in: Horton (ed.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 22.

253 Ibid.

254 Soares, Esequias. Revista Lições Bíblicas (Professor/Adultos). O verdadeiro pentecostalismo: a atualidade da doutrina bíblica sobre a atuação do Espírito Santo (Rio de Janeiro: CPAD, 1º trimestre de 2021), p. 57.

255 Apesar das críticas a respeito deste ponto, o teólogo escocês, de formação pentecostal, Larry Hurtado, diz que “não existe nenhuma razão óbvia pela qual, em princípio, revelações divinas não poderiam vir através de processos inteiramente históricos e envolver eventos e pessoas de épocas e locais particulares, condicionadas por culturas particulares” (Hurtado, Larry. Senhor Jesus Cristo: devoção a Jesus no cristianismo primitivo [Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012], p. 32).

256 McGrath. Teologia sistemática, histórica e filosófica, p. 337.

257 Temos em mente a expressão utilizada por Bonhoeffer, ao relatar o seguinte ao seu amigo Eberhard Bethge: “O livro de Weizsäcker sobre a ‘cosmovisão da física’ ainda está me dando o que fazer. Mais uma vez ficou bem claro para mim que não devemos fazer com que Deus figure como o tapa-furos do nosso conhecimento imperfeito; quando então — e isto aconteceu forçosamente — os limites do conhecimento deslocam-se cada vez mais para fora, também Deus é deslocado junto com eles e encontra-se assim num movimento de constante

retirada” (Bonhoeffer, Dietrich. Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão [São Leopoldo: Sinodal/EST, 2003], p. 414-5).

258 Scruton, Roger. O rosto de Deus (São Paulo: É Realizações, 2015), p. 25-6.

259 Einstein, Albert. A teoria da relatividade especial e geral, 7. reimpr. (Rio de Janeiro: Contraponto, 2009); Planck, Max. Autobiografia científica e outros ensaios (Rio de Janeiro: Contraponto, 2012).

260 Wilson, Edward, in: Schelp, Diogo. “Entrevista: Salvem o Planeta”, Veja, edição 1956, n. 19 (São Paulo: Abril, 2006), p. 11.

261 Ibid., p. 14.

262 McGrath, Alister. A revolução protestante: uma provocante história do protestantismo contada desde o século 16 até os dias de hoje (Brasília: Palavra, 2012), p. 422.

263 Ibid.

264 Mondin, Battista. Os grandes teólogos do século vinte (São Paulo: Teológica, 2003), p. 20-1.

265 McGrath, Alister. A revolução protestante: uma provocante história do

protestantismo contada desde o século 16 até os dias de hoje (Brasília: Palavra, 2012), p. 423. Todas as citações, desde a última referência, são dessa mesma página.

266 Ibid.

267 Ibid., p. 424. O próprio McGrath observa que, não obstante as diferenças, o "movimento [pentecostal] inquestionavelmente é uma forma de protestantismo: ele emergiu historicamente da tradição de santidade norte-americana e enfatiza o lugar da Bíblia na vida e na tradição cristãs. O pentecostalismo, como uma forma distintiva e específica de interpretação do texto que confere particular importância ao papel do Espírito Santo na interpretação da Bíblia e na orientação e capacitação do indivíduo" (ibid., p. 426).

268 Ibid., p. 425.

269 Carvalho, César Moisés. Pentecostalismo e pós-modernidade: quando a experiência sobrepõe-se à teologia, 2. reimpr. (Rio de Janeiro: CPAD, 2017), p. 299.

270 McGrath, Alister. A revolução protestante: uma provocante história do protestantismo contada desde o século 16 até os dias de hoje (Brasília: Palavra, 2012), p. 430. Lembramos aqui do que observa Peter Berger, ao dizer que "é especialmente importante ter em mente que a religião não é, originalmente, uma questão de reflexão ou teorização. No âmago do fenômeno religioso está a experiência pré-reflexiva e pré-teorética" (Berger, Peter L. O imperativo herético: possibilidades contemporâneas da afirmação religiosa [Petrópolis: Vozes, 2017], p. 54). É praticamente nesse sentido que McGrath fala da tradição carismático-pentecostal. Considerando a definição de Berger para a religião nesta sua obra, essa é "uma atitude humana que concebe o cosmos (incluindo o

sobrenatural) como uma ordem sobrenatural" (p. 63). É justamente por esse aspecto, não apesar dele, que a tradição carismático-pentecostal foi, por muitas décadas, hostilizada pelo protestantismo, visto que este, não apenas por ter praticamente surgido no fim da Idade Média, acabou sendo, mais que o catolicismo, moldado pela modernidade e sua filosofia racionalista.

271 Soares. O verdadeiro pentecostalismo, p. 109. Não acreditamos que isso tenha sido algo analisado minuciosamente para então decidirem, uma vez que, a quase inevitável institucionalização traz muitos males, e disso eles certamente estavam seguros, pois viram o que aconteceu às denominações históricas às quais antes pertenciam. Contudo, "nunca é demais enfatizar que no centro do fenômeno religioso está um conjunto de experiências altamente distintas. Subsumindo o que antes foi dito acerca do sobrenatural e do sagrado sob o termo comum 'experiência religiosa', é desta que todas as religiões derivam. A experiência religiosa, contudo, não é universal e igualitariamente distribuída entre os seres humanos. Além do mais, mesmo aqueles indivíduos que viveram a experiência, com seu senso de imperiosa certeza, têm dificuldades de manter a sua realidade subjetiva ao longo do tempo. Por consequência, a experiência religiosa costuma vir corporificada em tradições, que fazem a mediação com aqueles que não experimentaram por si próprios e que a institucionalizam para todos" (Berger, Peter L. O imperativo herético: possibilidades contemporâneas da afirmação religiosa [Petrópolis: Vozes, 2017], p. 66-7). Tal "controle" mecânico que, no início, parece garantir a estabilidade do grupo, posteriormente o estrangula. Assim, mesmo reconhecendo que a "corporificação das experiências humanas em tradições e instituições não é, decerto, peculiar à religião", por tratar-se "de um aspecto geral da existência humana, sem o qual a vida social não seria possível", o mesmo autor aponta corretamente que, para o "caráter especial da experiência religiosa, todavia, [tal institucionalização] cria um bocado de problemas" (ibid., p. 67). Na sequência, Berger os enumera: "O primeiro deles é o fato básico de que a experiência religiosa rompe a realidade da vida ordinária, ao passo que todas as tradições e instituições são estruturas dentro da realidade da vida ordinária. Inevitavelmente, essa tradução dos conteúdos experimentados de uma realidade a outra tende à distorção. O tradutor começa a gaguejar, parafrasear, excluir ou acrescentar coisas. O seu dilema é o do poeta entre burocratas, ou de quem queira falar sobre o seu amor em uma reunião de negócios. Esse problema estaria lá mesmo se o tradutor não tivesse outra motivação além do desejo de contar a sua experiência para aqueles que não

a tiveram. Nesse caso, entretanto, há razões ulteriores de um tipo bem específico — notadamente, os motivos daqueles que adquiriram um interesse próprio na credibilidade e na autoridade da tradição incorporada à tradução" (ibid.).

272 Soares, Esequias. Revista Lições Bíblicas (Professor/Adultos). O verdadeiro pentecostalismo: a atualidade da doutrina bíblica sobre a atuação do Espírito Santo (Rio de Janeiro: CPAD, 1º trimestre de 2021), p. 55.

273 Ibid., p. 55-6.

274 Em importante apêndice da obra Fogo autêntico, o teólogo carismático, ex-cessacionista, Sam Storms, responde à questão da suficiência da Bíblia dizendo que ela "é suficiente para nos dizer todos os princípios éticos e verdades teológicas necessários para uma vida de santidade"; por outro lado, completa o mesmo autor, a "Escritura não afirma que pode nos fornecer todas as informações necessárias para tomar todas as decisões que se pode imaginar. Por exemplo, ela diz que devemos pregar o evangelho a todas as pessoas, mas não diz a um novo missionário em 2013 que Deus deseja que ele vá para a Albânia em vez de para a Austrália. As possibilidades de comunicação divina vão além das Escrituras, seja para orientação, exortação, encorajamento ou convicção dos pecados, não são ameaça alguma à suficiência que a Palavra reivindica para si" (Storms, Sam. "Apêndice B: Por que a profecia do Novo Testamento não resulta em palavras reveladas com "status de Escritura" [Uma resposta ao mais citado argumento cessacionista contra a validade contemporânea dos dons espirituais], in: Brown, Michael L. Fogo autêntico: uma resposta aos críticos do cristianismo pentecostal-carismático [Cuiabá: Palavra Fiel, 2020], p. 377-8).

275 Brown, Michael L. Fogo autêntico: uma resposta aos críticos do cristianismo pentecostal-carismático (Cuiabá: Palavra Fiel, 2020), p. 273.

276 É o que também explica o teólogo presbiteriano Don Codling, ao dizer que "se houver uma revelação especial para nossos dias, teria o mesmo status que foi conferido à revelação especial extracanônica do período bíblico" (Codling, Don. Sola Scriptura e os dons de revelação: como lidar com a atual manifestação do dom de profecia?, 3. ed. [Natal: Carisma, 2020], p. 74). Isso por entendermos o cânon como formado pelos 66 livros da Bíblia cristã protestante. "Dada essa definição do cânon como sendo a lista fechada dos livros autoritativos que formam a Bíblia, a primeira questão a ser encarada é a relação entre os dons revelacionais contínuos e a Escritura. A relação não pode ser competitiva, mas de complementaridade. Em ambos os casos, as revelações vêm da parte de um Deus verdadeiro, que não contradiz a si mesmo, e que estabeleceu seu pacto com o homem de forma fixa na Bíblia. Em vista da discussão do cânon da Escritura [...], fica claro que qualquer revelação recebida hoje não deve fazer parte da revelação canônica. Uma nova revelação seria limitada à situação na qual esta foi dada. Isso não significa negar que esta seja autoritativa, de fato são igualmente autênticas com alguma outra revelação. No entanto, autoridade e canonicidade não são coisas idênticas. Nada deve ser adicionado à revelação normativa do pacto que forma as Escrituras canônicas; mas dentro dos limites estabelecidos por essa revelação, a Palavra de Deus para os homens deve ainda vir por meio de dons revelacionais. Se assim vem, deve ser obedecido" (ibid., p. 201-202).

277 Deere, Jack. Surpreendido pelo poder do Espírito (Rio de Janeiro: CPAD, 1995), p. 206.

278 Bray, Gerald. Deus, in: McGrath; Packer (orgs.). Fundamentos da fé cristã, p. 82-3. Ele observa, porém, que "é preciso deixar claro que não há consenso entre os cristãos no que se refere a quando isso efetivamente ocorre" (p. 83).

279 Brown, Michael L. Fogo autêntico: uma resposta aos críticos do cristianismo pentecostal-carismático (Cuiabá: Palavra Fiel, 2020), p. 273-4.

280 Stott, John. As controvérsias de Jesus (Viçosa: Ultimato, 2015), p. 73.

281 Ibid., p. 73-4.

282 Ward. Teologia da revelação, p. 12.

283 Storms, Sam. “Apêndice B: Por que a profecia do Novo Testamento não resulta em palavras reveladas com “status de Escritura” (Uma resposta ao mais citado argumento cessacionista contra a validade contemporânea dos dons espirituais), in: Brown, Michael L. Fogo autêntico: uma resposta aos críticos do cristianismo pentecostal-carismático (Cuiabá: Palavra Fiel, 2020), p. 377.

284 Ibid., p. 376.

285 Ibid.

286 “Teologia pode ser, naturalmente, pura vaidade” (Barth, Karl. Dogmática eclesiástica [São Paulo: Fonte Editorial, 2017], p. 138).

287 Lloyde-Jones, Martyn. O batismo e os dons do Espírito: poder e renovação segundo as Escrituras (Natal: Carisma, 2018), p. 189.

288 Soares. O verdadeiro pentecostalismo, p. 110.

289 Bray, Gerald. Deus, in: McGrath; Packer (orgs.). Fundamentos da fé cristã, p. 80.

290 McGrath, Alister. O Deus vivo: cristianismo para todos, livro 2 (São Paulo: Cultura Cristã, 2017), p. 14.

291 Ibid., p. 15.

292 Pannenberg, Wolfhart. Teologias, vol. 1 (Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009), p. 91.

293 “Nosso conhecimento de Deus é sempre compelido a ser uma oração de ações de graças, penitências e intercessões. É somente desta forma que existe o conhecimento de Deus em participação na veracidade da revelação de Deus” (Barth, Karl. Dogmática eclesiástica [São Paulo: Fonte Editorial, 2017], p. 138).

294 Não há uma “real contradição entre teologia e experiência espiritual”, dizem os teólogos João Libanio e Afonso Murad; ao “contrário, elas se alimentam mutuamente”. Eles explicam que, na realidade, “em dado momento da história passada da teologia aconteceu dolorosa ruptura entre teologia escolástica e espiritualidade, de modo que muitas vezes a reflexão teológica soava pouco espiritual e a espiritualidade, pouco teológica. H. von Balthasar atribui à entrada do aristotelismo na teologia a causa de tal estranhamento mútuo” (Libanio, João Batista; Murad, Afonso. Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas, 8. ed. [São Paulo: Loyola, 2011], p. 41).

295 McGrath, Alister. O Deus vivo: cristianismo para todos, livro 2 (São Paulo: Cultura Cristã, 2017), p. 16.

296 Pannenberg. Teologia sistemática, vol. 1, p. 91.

297 Soares. O verdadeiro pentecostalismo, p. 13.

298 Bray, Gerald. Deus, in: McGrath; Packer (orgs.). Fundamentos da fé cristã, p. 82.

299 Ibid., p. 94.

300 Ibid.

301 Scruton, Roger. O rosto de Deus (São Paulo: É Realizações, 2015), p. 225.

302 “Em oposição ao que temos sustentado”, isto é, de conhecermos Deus assim como conhecemos um objeto, diz Barth, “primeiro vejamos Êx 33.11-23. Quase não podemos entender isto, exceto como uma confirmação da regra geral de Lutero, que por sua vez forma um pano de fundo para o entendimento de todo o resto. Diz aqui de Moisés que o Senhor falou com ele face a face, como um homem fala com seu amigo (v. 11). O que isto significa? Lemos em seguida que Moisés chamou a Deus como consequência de Deus ter-lhe dito: ‘Eu te conheço pelo meu nome, e tens achado graça à minha vista’. Logo em seguida, Moisés desejou conhecer os ‘caminhos’ de Deus, isto é, ‘conhecê-Lo’ (v. 13) como o Único que ‘subiria com eles’ na mudança do Sinai à Canaã conforme havia

ordenado. ‘Se a tua presença não vai comigo, não nos faça subir aqui. Pois se há de saber que eu e o teu povo temos achado graças à tua vista? Não é porque tu andas conosco? Assim seremos separados, eu e o teu povo, de todos os povos que estão sobre a face da terra’ (v. 15s). Deus respondeu que muito destas coisas tomaria o lugar. Moisés insistiu que deveria ver a glória de Deus (v. 8). E nem mesmo este pedido encontrou recusa em branco. Não; Deus fará passar diante dele ‘toda a sua glória’, e ele ouvirá o nome do Senhor: ‘Serei gracioso para quem Eu for gracioso, e demonstrarei misericórdia sobre quem Eu demonstrar misericórdia’ (v. 19). Mas é precisamente no passar diante de Deus que Moisés ouve Seu nome: ‘Tu não podes ver a minha face, pois nenhum homem me verá e viverá’ (v. 20). Este ‘passar diante de’ obviamente significa que Sua súplica e expectativa, indo com eles, tinha começado, que Deus, de fato, iria diante dele e do povo. E neste ‘passar adiante’ Deus o colocará na brecha de uma rocha e estenderá Sua mão sobre ele de forma que ele O possa ver detrás (e consequentemente no processo desse passar adiante, indo com e indo depois). É desta [forma], e não de outra qualquer, que ele pode e verá a glória de Deus. É desta forma que Deus fala com Moisés face a face, ‘como um homem fala com seu amigo’. Deus realmente fala com ele. Moisés ouve o nome de Deus. Ele é realmente encorajado e direções são dadas pelo próprio Deus. Ele conhece Deus, como ele tinha suplicado — Deus em Sua objetividade extrema. Mas tudo isso acontece no passar adiante e ir depois efetuado por Deus, por meio da ação e obra de Deus, nas quais ele não vê a face de Deus, podendo apenas seguir Deus com seus olhos. Neste caso, mais do que isso só somente seria menos, mas até mesmo nada — realmente, algo negativo. O homem não pode ver a face de Deus, a objetividade nua de Deus, sem expor a si mesmo à ira destruidora de Deus. Para isto, teria de ser um segundo Deus que veria Deus diretamente. Como o homem poderia escapar da destruição de Deus? Neste momento, Deus mostra a Moisés uma misericórdia dupla: de fato, Ele somente o recebe segundo a Sua promessa; mas, também, Ele faz isto de forma que se adapta como criatura, e lhe fala por meio do sinal de Sua obra. Quase não podemos pressupor que quaisquer outras passagens e referências escriturísticas, que sejam consideradas neste contexto, ensinem qualquer coisa em oposição a este conhecimento indireto de Deus. Antes teremos que assumir que, até mesmo nestas passagens onde meios e sinais da manifestação ou fala de Deus não são expressamente mencionados, elas são recebidas, não obstante, como admissão dos autores bíblicos. Eles procuram dizer, sempre, que Deus é presente e revelado ao homem em Sua objetividade secundária, em Sua obra...” (Barth, Karl. Dogmática eclesiástica [São Paulo: Fonte Editorial, 2017], p. 75-7).

303 Scruton, Roger. O rosto de Deus (São Paulo: É Realizações, 2015), p. 71.

304 Ibid.

305 Ibid., p. 152.

306 Ratzinger. Introdução ao cristianismo, p. 131.

307 Rowley. A fé em Israel, p. 69.

308 Ibid., p. 70.

309 Ibid., p. 72.

310 Ibid., p. 82.

311 Ibid., p. 85.

312 Ibid., p. 87.

313 “Cf. Jr 18.7s; Jl 2.12ss” (ibid., p. 97).

314 Ibid., p. 96-7. Por ora, adiantamos o assunto da teodiceia, isto é, o problema do mal, que será efetivamente estudado no capítulo 6.

315 Böttigheimer. Manual de teologia fundamental, p. 202.

316 Bray, Gerald. Deus, in: McGrath; Packer (orgs.). Fundamentos da fé cristã, p. 104-5.

317 Ibid., p. 105.

318 Ibid.

319 Ibid., p. 89.

320 Abbagnano, Nicola. Dicionário de filosofia, 4. ed. (São Paulo: Martins Fontes, 2000), p. 985.

321 Libanio, João Batista; Murad, Afonso. Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas, 8. ed. (São Paulo: Loyola, 2011), p. 79.

322 Abbagnano, Nicola. Dicionário de filosofia, 4. ed. (São Paulo: Martins

Fontes, 2000), p. 985.

323 Ibid., p. 984.

324 Sturz, Richard J. Teologia sistemática (São Paulo: Vida Nova, 2012), p. 16.

325 Ibid., p. 985.

326 Ibid., p. 56.

327 Barth, Karl. Dogmática eclesiástica (São Paulo: Fonte Editorial, 2017), p. 149.

328 Rahner. Curso fundamental da fé, p. 93.

329 Ibid.

330 McGrath. Teologia: os fundamentos, p. 66.

331 Libanio, João Batista; Murad, Afonso. Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas, 8. ed. (São Paulo: Loyola, 2011), p. 80.

332 Ibid., p. 81.

333 Ratzinger. Introdução ao cristianismo, p. 129.

334 Barth, Karl. Dogmática eclesiástica (São Paulo: Fonte Editorial, 2017), p. 72.

335 Ratzinger. Introdução ao cristianismo, p. 127-8.

336 Libanio, João Batista; Murad, Afonso. Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas, 8. ed. (São Paulo: Loyola, 2011), p. 82.

337 Barth, Karl. Dogmática eclesiástica (São Paulo: Fonte Editorial, 2017), p. 74.

338 Cf. nota 251.

339 Hodge, Alexander A. Confissão de Fé de Westminster comentada, 2. ed. (São Paulo: Os Puritanos, 1999), p. 79.

340 Barth, Karl. Dogmática eclesiástica (São Paulo: Fonte Editorial, 2017), p. 73-4.

341 McGrath. Teologia sistemática, histórica e filosófica, p. 325.

342 Ibid.

343 Ibid.

344 Ibid., p. 326.

345 Ibid.

346 Fohrer, Georg. História da religião de Israel (Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012), p. 99.

347 Ratzinger. Introdução ao cristianismo, p. 132.

348 Barth, Karl. Dogmática eclesiástica (São Paulo: Fonte Editorial, 2017), p. 74-5.

349 Ratzinger. Introdução ao cristianismo, p. 110.

350 Ibid., p. 111-2.

351 Ibid., p. 112.

352 Joyner, Russel E. “O Deus único e verdadeiro”, in: Horton (ed.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, p. 134.

353 Ibid., p. 150.

354 Ibid., p. 135.

355 Ibid., p. 129.

356 Bray, Gerald. Deus, in: McGrath; Packer (orgs.). Fundamentos da fé cristã, p. 76.

357 Ibid.

358 McGrath. Teologia sistemática, histórica e filosófica, p. 315.

359 Ibid., p. 316.

360 Bray, Gerald. Deus, in: McGrath; Packer (orgs.). Fundamentos da fé cristã, p. 76.

361 McGrath. Teologia sistemática, histórica e filosófica, p. 316.

362 McGrath. Teologia: os fundamentos, p. 59.

363 Ibid.

364 Cargal, Timothy B. Tiago, in: Arrington, French L.; Stronstad, Roger (eds.). Comentário bíblico pentecostal: Novo Testamento, 2. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 2004), p. 1667.

365 Ibid.

366 Ibid.

367 Ibid.

CAPÍTULO

4

PNEUMATOLOGIA

Introdução

O senso de mistério com o qual iniciamos o capítulo anterior ainda é a metáfora mais apropriada para introduzirmos o presente capítulo de análises doutrinárias numa perspectiva carismático-pentecostal. Diferentemente do que se pode pensar, a percepção do mistério que, de forma indevassável, ultrapassa o ser humano não se dá por falta de saber, ignorância ou ausência de explicações dos fenômenos da natureza, como no mundo antigo, os quais, com o advento da ciência moderna, foram devidamente explicados. Mesmo hoje, no século 21, terceiro milênio, com o volume de descobertas científicas e as invenções tecnológicas, o senso de mistério persiste, mas não por causa da falta de conhecimento, e sim, paradoxalmente, pelo "excesso" dele. Em termos diretos, e como os cientistas e pensadores mais lúcidos reconhecem, a realidade é tão complexa e misteriosa que os instrumentos criados para apreendê-la estão sempre aquém e não podem açambarcá-la mentalmente, muito menos capturá-la objetivamente.1 Isso em se tratando de física, que, invariavelmente, é algo concreto, tangível e estudado pelas "ciências exatas", sinônimo, para muitos, de exatidão, objetividade, certeza.

Por mais incrível que hoje possa parecer-nos, a grande esperança dos filósofos e pensadores da antiguidade, seguida igualmente pelos cientistas do período da modernidade, era que poderiam exaurir a realidade e desvendar o mistério, não restando mais lugar para a existência de qualquer coisa que fosse inexplicável.2 Agarrados às ideias iluministas, os adeptos da filosofia da modernidade pensavam ser possível produzir o "mundo bom", a "vida boa", ou mesmo recriar o paraíso edênico. Foi sob esse prisma que a filosofia da modernidade animou desde lideranças políticas, cientistas e até clérigos, todos indistintamente, a reconhecer que qualquer pensamento ou ideia sobrenaturais não mais subsistiriam e/ou seriam possíveis de existir. O mundo foi "desencantado", para utilizar a expressão comumente atribuída a Max Weber, mas que, de acordo com Rubem Alves, pertence a outro alemão, Friedrich Schiller.3

Todavia, o projeto da modernidade começou a sucumbir após as duas grandes guerras mundiais, quando, então, ficou claro que não apenas o suposto

obscurantismo religioso é capaz de produzir morticínios, conforme se dizia da Idade Média, mas a razão instrumental, desprovida de ética, pode igualmente servir ao mal, levando a horrores como os que foram perpetrados em Auschwitz ou os que promoveram a destruição de Hiroshima e Nagasaki, ambas atingidas por bombas atômicas. Apesar desses exemplos extremos, não nos referimos a esses aspectos, os quais demonstram que a religião em si não é um mal e, de igual maneira, para sermos justos, também denotam que a razão, per si, não é o problema. Falamos da dificuldade noética, intrínseca às nossas limitações de seres humanos, que, caídos, não podem ir além do que o permitido pelo Criador para nossa subsistência. Evidentemente que os cientistas não conhecem a origem das limitações, mas o que cada vez mais os faz conscientes é o fato de que, desde a última "revolução da física" — mencionada no capítulo anterior quando citamos Max Planck e Albert Einstein —, por mais que acreditemos na capacidade da razão, ela é só uma das muitas e importantes capacidades humanas, e, ainda que possamos avançar e cheguemos muito longe, somos limitados.4

Em termos diretos, a confiança na razão — um dos pilares do Iluminismo — sofreu um grande abalo com a teoria da relatividade e da física quântica. Nada mais era fixo ou estático, o universo se expandia e tudo estava se movendo. Richard Feynman, prêmio Nobel em 1965 e conhecido como o mais importante físico norte-americano da história, afirmou certa vez que, "segundo a teoria da relatividade, dizer que duas coisas aconteceram ao mesmo tempo expressa a nossa opinião; outra pessoa pode concluir que um evento aconteceu antes do outro", ou seja, "a simultaneidade é uma impressão subjetiva".5 Segundo ele, isso não deve surpreender, pois "os fenômenos cotidianos representam uma experiência limitada da natureza; sempre envolvem um grande número de partículas e objetos que se movem muito devagar, ou então outras condições especiais". Assim, finaliza, "só temos acesso direto a uma pequena fatia dos fenômenos naturais".6 E mesmo essa pequena fatia a que o físico teórico tem acesso, escreve Einstein, são os processos "mais simples que se apresentam à nossa experiência sensorial, pois os processos mais complexos não podem ser representados pela mente humana com a sutil exatidão e a sequência lógica que são indispensáveis ao físico teórico".7 Como dissemos, é uma questão noética.

É justamente por isso que alguns autores têm insistido em que a teologia é uma ciência atrasada, que parece estar sempre fora de época, seja correndo atrás de discussões e temas que há muito já foram superados, seja utilizando um aporte filosófico já prescrito e/ou inadequado para o seu exercício e produção, pois,

enquanto a ciência percebe-se e torna-se cada vez mais consciente do quanto desconhece,8 visto que o que se descobriu varia entre quatro e cinco por cento do Universo (os 96% restantes são divididos entre 23% de matéria escura e 73% de energia escura, coisas que os físicos não sabem ao certo o que são nem para o que servem9), e os ateus mais virulentos e combativos sucumbem ao inevitável reconhecimento da intrínseca dimensão espiritual de nossa humanidade,10 os teólogos, isto é, aqueles que devem hastear a bandeira do mistério da espiritualidade, condescendem com um racionalismo ultrapassado e sem nenhuma ressonância com a nossa realidade quântica.11 A aleatoriedade substituiu o mecanicismo. A ideia de um universo estático sucumbiu perante a descoberta de que a realidade é dinâmica e tudo no universo se move. Isso não significa que ele seja desordenado, e sim que a nossa percepção do que seja "ordem", imposta ao funcionamento do universo, é que não corresponde à realidade.12

De forma análoga, se tomarmos como exemplo o que Jesus disse a Nicodemos (João 3:1-10) — assunto que já abordamos no primeiro capítulo da primeira parte da nossa Teologia sistemático-carismática —, podemos falar da doutrina do Espírito Santo. Quem é nascido, ou gerado, e, consequentemente, dirigido pelo Espírito Santo, disse Jesus, não sabe de onde veio nem para onde vai, assim como o universo, pois quem move a ambos está habilitado para determinar a melhor maneira de fazê-los funcionar e existir,13 ainda que, olhando de forma parcial, deste lado da existência, não concordemos que tal seja correto ou a maneira mais indicada de as coisas serem feitas e organizadas. Além disso, considerando o tempo de desenvolvimento teológico da fé cristã, e o volume do que foi produzido em suas múltiplas tradições, tanto ocidentais quanto orientais, teólogos concordam que a doutrina do Espírito Santo foi uma das menos desenvolvidas e trabalhadas. Portanto, é justamente por isso que este trabalho sistemático-carismático se mostra urgente e justifica sua publicação. Quanto à organização do material, disposição dos capítulos e metodologia escolhida, caso ainda não esteja clara ao leitor a razão de serem assim, e quais os critérios adotados para tal, temos certeza de que, a partir deste capítulo, isso será explicitado.

Definições e objetivos da pneumatologia

Uma das dúvidas de muitos estudiosos de teologia, em início de sua trajetória, é o porquê de a doutrina do Espírito Santo chamar-se pneumatologia e, às vezes, paracletologia. Embora a última terminologia seja hoje menos pronunciada, ela é mais "óbvia", por causa da popularização do termo grego παράκλητον, paráclito ou paracleto, utilizado por Jesus Cristo em João 14:16 e muito citado em pregações, estudos e textos da tradição carismático-pentecostal, cuja tradução é "valedor", "ajudador", "consolador". Uma vez que o Senhor fez uso da expressão referindo-se ao Espírito Santo, temos, então, as partes Paracleto (Espírito Santo) e logia (estudo), como sinônimo de "doutrina do Espírito Santo". Mas atualmente a expressão pneumatologia, proveniente do grego πνευμα, pneuma, muito popularizada por causa da visibilidade do movimento carismático-pentecostal mundial, é mais amplamente utilizada, e dela deriva-se a diversidade de estudos que envolvem não apenas, ou estritamente, a Pessoa e a ação do Espírito Santo, mas também a espiritualidade e o exercício dos dons do Espírito, por exemplo.

A despeito disso, e de a expressão mais conhecida para falar da doutrina do Espírito Santo ser pneumatologia, é no mínimo curioso e interessante verificar que, dos grandes dicionários e enciclopédias teológicos disponíveis em português, praticamente nenhum possui o verbete "pneumatologia".14 Conquanto o conheçamos e sejamos familiarizados com o termo na teologia, ele é igualmente utilizado na filosofia e também na antropologia, particularmente na antropologia filosófica, para referir-se ao estudo do "espírito ou da alma humana", conforme informa-nos Justo González, em seu Breve dicionário de teologia, que, mesmo de forma muito sucinta, contempla o verbete e diz que é derivado do "grego pneuma (espírito, vento, alento) e logos (discurso, estudo, palavra, tratado)", isto é, "a pneumatologia é a parte da teologia que se dedica à doutrina do Espírito Santo", acrescentando ainda que a "pneumatologia tem sido descuidada, em boa parte, pela teologia tradicional, recebendo especial atenção no século 21, em parte, como resultado do enorme crescimento e impacto do pentecostalismo".15 É oportuno que essa observação do teólogo e historiador cubano, que é metodista de tradição não carismática ou pentecostal, aponte algo

que diversos outros autores já disseram há muito tempo.

Para além da negligência generalizada com a doutrina do Espírito Santo — em termos ocidentais, registre-se, tal negligência não é exclusividade da tradição católica nem das tradições protestantes —, é oportuno perguntar que tipo de reflexão teológica a respeito do Espírito Santo tem sido produzida, a partir do século 21, na perspectiva carismático-pentecostal. Falando em nosso vernáculo, por exemplo, as principais obras sobre o Espírito Santo são de autoria de teólogos católicos, luteranos, anglicanos, batistas e presbiterianos, sendo praticamente nula a produção pneumatológica por parte de teólogos carismático-pentecostais. Assim, a acusação de que a tradição carismático-pentecostal valoriza "mais" e/ou coloca o Espírito Santo "acima de Jesus" é não somente despropositada, como também irreal. Isso sem falar em termos "teóricos", ou seja, tanto bíblico-teológicos quanto teológico-doutrinários, mas referindo-se à prática litúrgica e às crenças básicas da tradição carismático-pentecostal, pois, em qualquer culto frequentado pelo mais simples observador, pode-se verificar tal realidade. Isto é, a "ênfase" é em Jesus Cristo, conforme o conhecido quadrilátero: "Jesus Cristo salva, Jesus Cristo cura, Jesus Cristo batiza no Espírito Santo e Jesus Cristo breve voltará", ou, em outra versão, "é o Rei que breve vem". Tudo, absolutamente tudo, em termos de teologia prática, orbita em torno dessa centenária mensagem. Em outras palavras, é justamente o contrário, a tradição carismático-pentecostal praticamente invisibiliza o Espírito Santo, não apenas em sua produção teológica, mas também em sua liturgia. Isso é tão importante e sintomático que não pode passar despercebido.

Para essa problemática, em termos de tradição carismático-pentecostal, temos algumas hipóteses que talvez possam explicá-la. A primeira delas é decorrente da segunda. Explicamos. Sempre que se registraram na história avivamentos, reavivamentos, despertamentos etc., todos aconteceram no interior das tradições, sobretudo das que eram oficiais e que, justamente por isso, dado o alto grau de institucionalização, acabaram por ser "reformadas". Ocorre que os hábitos teológicos são muito fortes e condicionantes, e acabam sendo transmitidos e perpetuados, podendo a prática existir completamente dissociada da "teoria". Um exemplo prosaico pode ser tomado da oração por cura divina, uma das práticas mais presentes na tradição carismático-pentecostal. Falando acerca dos "impedimentos teológicos" para a cura divina, depois de apontar os males da teologia liberal, o teólogo pentecostal Vernon Purdy, citando Ken Blue — cujo estudo "aponta várias doutrinas errôneas nos círculos evangélicos16 que corrompem a doutrina bíblica da cura divina" —, diz que "o determinismo

divino calvinista, pelo qual Deus tem determinado todas as coisas, até mesmo os sofrimentos físicos de seus filhos obedientes", é na verdade uma opinião problemática, pois torna "absurdas as orações pelos enfermos, pois, se Deus controla diretamente todas as coisas, ninguém precisa orar", ou seja, "Deus nos curará se ele desejar que tenhamos saúde" e, nesse caso, "orar não surtirá o mínimo efeito".17 Ele chega a dizer que, na verdade, quando muitos parafraseiam a expressão do Senhor Jesus Cristo no Getsêmani — "Se for da tua vontade, Senhor!" —, invariavelmente, "não são orações de submissão à vontade de Deus, mas confissões de dúvida quanto à sobrenatural intervenção de Deus na vida do enfermo para restaurar-lhe a saúde".18

Por menos que se deem conta e ainda que os teólogos da tradição carismático-pentecostal não reflitam a respeito, a concepção do "determinismo divino calvinista" é simplesmente incompatível com a prática da oração por cura divina (mas não só, como veremos adiante), e não podem ser harmonizadas. Paradoxalmente — por isso a insistência nesse termo/conceito —, na prática real do fiel carismático-pentecostal, afirma-se tanto a soberania divina quanto a liberdade humana. Tal tensão permanente, no plano teórico, indica que a concepção de "controle" ou "determinismo divino", para a tradição carismático-pentecostal, converge com o que já falamos no capítulo anterior, ao citarmos o teólogo católico alemão Joseph Ratzinger, quando este diz que Deus, a fim de abrir espaço para o ser humano, abdica até mesmo da noção de poder que comumente se tem, ou seja, como algo despótico ou tirânico.19 Apesar de já termos explicado tudo isso no capítulo anterior, ou seja, que a concepção bíblica de Deus é dinâmica, e que tal ideia é diametralmente oposta à concepção estática do deus dos filósofos que acabou entrando na teologia, especialmente na teologia tradicional, ao expor agora as implicações práticas dessa verdade para, a partir daí, teologizarmos, muitos devem entrar em conflito. Quanto a isso, porém, insistimos: se realmente as Escrituras são nossa autoridade final, devemos aceitar a visão de Deus que elas apresentam para moldarmos nossa teologia de acordo com tal revelação e jamais as forçarmos para que se encaixem na idealização racionalista e filosófica de Deus que geralmente é apresentada nas sistemáticas tradicionais.

Por que, a despeito de sermos carismático-pentecostais, esse choque acontece? Pelo simples fato de que a teologia da tradição carismático-pentecostal não foi elaborada e pensada por teólogos carismático-pentecostais, mas por teólogos tradicionais, que, por terem tido a experiência do Espírito Santo, fizeram acomodações teóricas em seus sistemas teológicos provenientes da tradição

reformada, inserindo de alguma forma a experiência, sem, contudo, verificar que tal emenda é insuficiente para a sustentação dos demais pontos em que a perspectiva teológica da tradição carismático-pentecostal necessita igualmente de tratamento colimado à mesma experiência do Espírito.20 Assim, a razão pela qual não há, nem por parte da tradição carismático-pentecostal, uma maior atenção à doutrina do Espírito Santo explica-se justamente por essa questão histórica. Muitas denominações se "renovaram", mas suas respectivas teologias foram mantidas, pois é possível teoria divorciada da prática. Quando isso não ocorreu, lideranças, e até mesmo pessoas leigas, romperam com suas denominações e fundaram as próprias, mas, teoricamente falando, não houve uma revisão teológica que fizesse jus à nova forma de ler as Escrituras, de relacionar-se com Deus e de ver o mundo. Portanto, os hábitos teológicos antigos foram, nesse aspecto, mantidos. Tendo passado o momento inicial de efervescência dos movimentos que eclodiram no mundo todo a partir do final do século 19 e início do 20, ou seja, quando passaram a se formalizar, cada vez mais tornando-se institucionalizados e denominacionais, pediu-se conta da fundamentação bíblico-teológica de sua espiritualidade, então os problemas teóricos começaram a surgir. É nesse sentido que o fato de a agora tradição carismático-pentecostal não haver elaborado sua teologia provoca o choque ao se defrontar com a objeção apontada acima pelo teólogo pentecostal Vernon Purdy, de que a doutrina bíblica da cura divina não pode coexistir com o "determinismo divino" proveniente da teologia protestante tradicional. Se na prática isso acontece, pois ora-se pelos enfermos, na teoria, ou seja, teologicamente falando, é uma contradição, e instaura-se uma aporia.

Tal aporia, que do ponto de vista estritamente teológico existe por conta de as perspectivas serem literalmente opostas — pois uma é dinâmica e a outra, estática —, só acabou percebida com a busca por conteúdo teológico da parte dos carismático-pentecostais. Em se tratando do Brasil, tal busca por material teológico, lamentavelmente, contou com pouquíssimas opções que fossem consentâneas com o que se vivia na prática da tradição carismático-pentecostal. Mas mesmo as que foram encontradas, por causa da falta de um background acerca da discussão que já ocorria havia mais de uma década e meia, por exemplo, nos EUA, não foram suficientes para mostrar esse ponto apresentado pelo teólogo pentecostal Vernon Purdy, que, inclusive, é autor de um capítulo de uma das únicas obras teológicas em português que pode ser considerada genuinamente de perspectiva pentecostal, no Brasil. Ocorre que mesmo essa obra, que já passou por revisões e atualizações nos EUA, mas continua sendo reimpressa no Brasil com a tradução de sua primeira edição, em alguns capítulos

não trata de forma mais explícita as sutilezas que se escondem nesses aspectos doutrinários da mesma maneira como aqui estamos considerando, tendo, todavia, além de uma excelente exposição de todas as doutrinas do edifício da teologia sistemática, um tratamento sobre particularidades dos pilares doutrinários da tradição carismático-pentecostal, tais como o processo de santificação, o batismo no Espírito Santo, os dons espirituais e a cura divina. Inclusive, é perceptível, em muitas partes do texto, certo receio em mostrar que a tradição carismático-pentecostal é diferente da tradição protestante reformada. E é mais que claro que tal ponderação resulta do medo dos ataques sofridos.21 Assim, por um lado, a falta de uma produção numa perspectiva carismático-pentecostal acabou favorecendo a formação do pensamento de que "nossas diferenças são apenas pneumatológicas" e, por outro, os movimentos carismáticos e pentecostais foram acusados de "não ter uma teologia", pois sua prática não se encaixa na teologia protestante tradicional. Acabamos cerceados, de um lado, pelo comodismo e, de outro, por uma autoanulação condescendente.

Voltando à colocação de González, de que a "pneumatologia tem sido descuidada, em boa parte, pela teologia tradicional, recebendo especial atenção no século 21, em parte, como resultado do enorme crescimento e impacto do pentecostalismo", cabe agora, fundamentado nos exemplos históricos que serão apresentados, refletir sobre as implicações dessa "atenção" que tem sido dada à doutrina do Espírito Santo. As obras sobre o Espírito Santo que têm sido produzidas por autores cessacionistas passaram a servir como uma espécie de interdição do desenvolvimento teológico da tradição carismático-pentecostal. Basta verificar o que elas dizem sobre a terceira Pessoa da Trindade. O grande problema é que tais obras acabam inibindo qualquer produção teológica que diga algo diferente.22 O exemplo mais emblemático é a subordinação do Espírito Santo não apenas a Jesus, mas também à Bíblia. Acerca da primeira parte do exemplo, afirma-se que o Espírito Santo é o Espírito de Cristo, e sua obra, ou função, consiste apenas em "glorificar a Jesus", jamais podendo receber qualquer glória. Quanto à segunda, afirma-se que os "evangélicos [...] consideram a Escritura como a Palavra escrita e objetiva de Deus, inspirada pelo Espírito na ocasião em que foi escrita", e, por isso mesmo, a "comunicação verdadeira a respeito de Deus está presente na forma proposicional, quer a reconheçamos, quer a rejeitemos", ou seja, a "autoridade da Escritura é intrínseca devido à inspiração, e não depende da iluminação", isto é, ela não depende da iluminação do Espírito, como creem os carismático-pentecostais, e "independe do testemunho do Espírito Santo, e antecede a este", cabendo ao "Espírito Santo ilumina[r] o que ele já tem inspirado, e a sua iluminação

encontra-se vinculada exclusivamente com a Palavra escrita",23 diz o teólogo pentecostal John Higgins. Ambas as questões serão posteriormente desdobradas, visto serem importantíssimas para a pneumatologia.

Mas por que estamos mencionando esse assunto no capítulo sobre a doutrina do Espírito Santo? Pelo simples fato de que, invariavelmente, a operação dinâmica divina, tanto no Antigo quanto no Novo Testamentos, é levada a efeito pelo Espírito Santo. E é justamente esse ponto que, de forma quase generalizada, parece ser esquecido no momento de se fazer teologia, pois "procura-se" o Espírito Santo esperando algo diferente do que ele realmente faz. Mas a grande verdade é que, em praticamente todo o processo da dinâmica revelacional, o Espírito Santo está presente. O problema, sem dúvida, está em nossa percepção ocidental cartesiana, viciada em métodos de "captação do objeto", que não consegue perceber o que ele realmente faz e quanto a própria "atmosfera" em que se desenvolvem os acontecimentos, ou seja, as experiências, está saturada dele, seja atuando perceptivelmente, seja fornecendo, pericoreticamente, o espaço do palco da história para que outro atue, tanto uma das Pessoas da Trindade, quanto nós. Ele, contudo, mesmo sem "aparecer", está presente. Essa discrição lembra um dos símbolos, mas também expressões, que o identificam: vento. Dessa forma, "voltamos à função do Espírito Santo como agente ativo da Deidade na criação", pois, se não fosse "a atividade contínua de Deus, mediante o Espírito Santo, seria impossível conhecermos a Deus".24 Conduzir o processo da dinâmica revelacional não significa, porém, considerar o Espírito Santo como um "meio", ou vetor, divino sem que ele mesmo seja Deus. Este, como veremos, talvez constitua um engano muito recorrente na justificativa para se dizer que não se tem como muito certa a presença do Espírito Santo, conforme diz, por exemplo, o teólogo calvinista holandês Abraham Kuyper, ao afirmar que "as Escrituras lançam escassa luz sobre a obra do Espírito Santo".25

Para o teólogo católico alemão Gerhard Ludwig Müller, à semelhança do vocábulo Deus, o "conceito teológico 'Espírito Santo' tem origem no uso bíblico: hebraico ruach; grego πνευμα; latino spiritus sanctus",26 ou seja, não se trata de um nome, mas de um conceito teológico. Como informa o biblista estadunidense, também católico, Raymond Brown, nas "primeiras Bíblias protestantes não se escrevia nem 'espírito' nem 'santo' com maiúsculas", e foram as Bíblias de edição católica que iniciaram o costume de grafá-lo com iniciais maiúsculas, ou seja, "a edição católica de Reims trouxe as duas palavras com maiúsculas". Ele ainda informa que "até o século 18, a versão autorizada (do rei Jaime) só apresentava com maiúscula a palavra 'Espírito'".27 Caso alguém

pense tratar-se de explicações que “interessam” a tais autores pelo fato de ambos serem de tradição católica, a denúncia do teólogo pentecostal Mark McLean, sobre a edição protestante The New English Bible, revela-se ainda mais grave, pois a referida versão traduz o texto de Gênesis 1:2 por “um vento poderoso que varria a superfície das águas” e, para piorar, a “nota de rodapé diz que outros o interpretam como ‘o Espírito de Deus’”, ou seja, os “tradutores, tendo resolvido que o Antigo Testamento não contém o mínimo vestígio do Espírito Santo como agente na criação, conforme se acha no Novo Testamento, simplesmente mudaram ‘espírito’”, note o minúsculo no original, “para ‘vento’, e ‘Deus’ para ‘forte’”. Todavia, óbvio como é, McLean observa não encontrar “nenhum texto paralelo às Escrituras canônicas que justifique semelhante tradução”.28 É imperioso, contudo, que fique claro, desde o início, que à “impossibilidade de dispor do espírito correspondem elementos que provavelmente fazem parte da constituição etimológica originária (controvertida nos detalhes) do termo”, diz o teólogo alemão Bernd Jochen Hilberath, elencando os elementos: “invisível, inapreensível, dinâmico-movimentado, extasiante, desconcertante, assustador”. E, completando seu argumento, diz que, de acordo com “a pesquisa mais recente, o termo alemão Geist designa originalmente ‘uma força divina sobre-humana e vivificante, que mostra sua atuação ou os seus efeitos no êxtase religioso’”.29 Portanto, não se trata de termo, ou conceito, com que se lida facilmente, por isso é bom não perder de vista a verdade de que

Ao passo que a associação dominante “espírito-consciência” tem suas raízes histórico-conceituais preponderantemente no termo grego νους (nous), o termo alemão mostra, a partir de sua raiz, uma capacidade de absorção do teor semântico ligado aos termos bíblicos ruach e πνευμα (pneuma), que foi mediado pelo termo spiritus. A acepção originária subjacente a todos os três termos é “ar movido = vento, hálito, sopro, respiração”. Neste sentido, a passagem do uso profano para o religioso, do antropológico para o teológico, é fluida. Pelo visto, o termo teológico “Espírito Santo” só foi conformado como termo fixo no protocristianismo: πνευμα αγιον (pneuma hagion) é estranho ao grego profano; na LXX esse termo composto só se encontra em Sl 51:13 e Is 63:10s como tradução de ruah hakkodesh (espírito de santidade). O aspecto intrínseco ou específico da experiência cristã do Espírito compeliu, também em latim, a uma inovação linguística: distanciando-se da expressão spiritus sacer do estoicismo, que tendia a identificar o espírito humano e o divino, os cristãos criaram o termo composto spiritus sanctus.30

Assim, a criação do conceito tem uma razão muito clara de ser, mas, apesar de reconhecer “que, na fé, o principal é o intendere, a orientação ou o elã em direção àquilo que ela visa”, diz Yves Congar, “não há fides qua, abertura e elã do sujeito, sem fides quae, sem conteúdo determinado, mas este último, o revelado crido e confessado na Igreja, permanece aberto a percepções múltiplas”.31 Se tal observação é verdadeira para a reflexão teológica como um todo, muito mais quando se refere ao Espírito Santo, e vai muito além se tal análise é feita na perspectiva carismático-pentecostal. Reafirmamos, contudo, que essa impossibilidade não decorre do estereótipo teológico que se tem acerca do Espírito Santo (assunto ao qual retornaremos). Não se trata igualmente de ver tal tarefa como um exercício irresponsável e que nunca tem fim por ser especulativo, mas justamente o oposto, isto é, reconhecemos que não há possibilidade de, por nossa parte, apreendermos o mistério e compreendê-lo com tal precisão que não haja mais o que descobrir e elaborar teologicamente. E não apenas isso, mas também por conta da nossa condição de seres caídos, esse condicionamento a priori “antrópico” — para continuarmos com a metáfora da física — que não permite conhecermos absolutamente nada de forma exata e inquestionável. “Embora muitos teólogos tenham procurado descrever os atributos — ou propósitos — com base na teologia natural ou teologia escolástica, não têm conseguido descrevê-los corretamente”, diz o teólogo pentecostal, já anteriormente citado, Mark McLean, pois a “única maneira de se conhecer uma pessoa, inclusive o próprio Deus, é saber o que ela tem dito e feito”, por isso “a obra contínua do Espírito Santo nos revela o que ele continua a dizer e fazer hoje”.32 Refletir sobre essa missão é o objetivo da pneumatologia, e hoje mais do que nunca, porque, conforme Bernd Jochen Hilberath, a “tarefa que se nos coloca é abrangente, pois não estão em pauta apenas a elaboração de um tratado sobre o assunto e o rastreamento da dimensão pneumatológica de temas dogmáticos, mas também uma renovação pneumatológica da teologia como tal”.33

Tal percepção é mundial. Seja defendendo, seja detratando, a pneumatologia, ou melhor, a renovação pneumatológica da teologia e, consequentemente, de todo o edifício teológico, é inevitável e tornou-se um tema premente e obrigatório. As sistemáticas produzidas há séculos, e suas congêneres mais recentes, que são forçadas a repeti-las, estão cada vez mais obsoletas e fadadas ao radicalismo, pois, ao atribuírem a si mesmas o status de imutáveis, incorrigíveis, inerrantes e infalíveis, só lhes resta perseguir toda e qualquer reflexão teológica que não for

escolástica, isto é, racionalista, nem monergista, ou seja, estática. Os dados, entretanto, confirmam inequivocamente o que foi dito pelos teólogos católicos Karl Rahner e David Tracy, que citamos logo no início do primeiro capítulo da nossa Teologia sistemático-carismática, falando acerca da forma de se produzir teologia e, consequentemente, do perfil do cristão do mundo hodierno. A reflexão pneumatológica tem a potência de renovar todas as temáticas e doutrinas do edifício teológico, pois, não coincidentemente, trata-se de uma das atividades principais do Espírito Santo. A questão é: Estamos interessados e dispostos a renovar nossa teologia? Não se propõe de forma alguma o mudar por mudar ou meramente seguir tendências, que, não raras vezes, arrasta junto consigo o seu corolário principal, a superficialidade. Também não significa dizer que, ao tomar tal decisão e proceder dessa forma, teremos finalmente um tratado teológico irrevisável, perfeito e que jamais precisará de ajustes. Longe disso! O que está sendo produzido pode ter unicamente a missão de suprir uma lacuna situacional que, em pouco tempo, desaparecerá, mas terá valido a pena se ajudar as pessoas a servirem melhor a Deus e, por conseguinte, transformar a realidade. No momento em que produzimos este texto, por exemplo, o mundo enfrenta a maior crise sanitária de que se tem notícia. Qual a importância de uma teologia sistemático-carismática diante de tal situação? Essa é uma indagação pertinente que deve receber toda a nossa atenção, pois a vida não acontece em um vácuo etéreo, e as pessoas buscam ajuda e respostas. Uma reflexão pneumatológica precisa encarar essas questões caso queira ter relevância e não ser apenas um exercício diletante de exibicionismo racionalista ou filosófico-argumentativo.

O Espírito Santo nas Escrituras

Como já temos insistido, nossa fonte primária de teologia são as Escrituras. Assim, iniciamos perguntando: o que elas têm a dizer sobre o Espírito Santo? A pergunta se faz necessária em razão das escusas para não se teologizar sobre a terceira Pessoa da Trindade. Vamos verificar o que a Bíblia diz e, então, será possível concluir se tais desculpas procedem. Talvez alguém pense que não vale a pena o exercício, pois, caso houvesse mesmo fundamentos bíblicos sólidos, teríamos uma pneumatologia robusta. Quando se trata de teologia, tal postura é equivocada e abre espaço para o engano, pois a "maioria das pessoas supõe que as coisas nas quais acredita estão certas (é claro que fazemos isso — é por essa razão que cremos no que cremos)", mas quase nunca se preocupa "em pesquisar para confirmar a veracidade dessas coisas", ou seja, apoiamo-nos, às vezes de forma omissa, no que nos foi dito ou ensinado, sem o cuidado de verificar. Nisso reside o problema, pois "muitas das coisas em que acreditamos são, com frequência, baseadas mais em acomodação ou na tradição cultural do que na Bíblia".34 Em se tratando de pneumatologia, não temos receio de dizer que esse tem sido o caso. Assim, as questões que nos interessam são duas, sendo a segunda delas a mais importante e uma consequência da primeira: 1) "Será que minha mente está ao menos aberta à possibilidade de que eu possa estar errado em minhas crenças?" e 2) "Se isso estiver acontecendo, será que eu teria coragem de mudar minha postura se alguém me mostrasse que minha interpretação das Escrituras está equivocada?".35

As indagações são básicas, e certamente poderíamos fazê-las sem necessidade de referenciá-las, mas optamos por citá-las justamente pelo fato de o autor em questão, Francis Chan, ter escrito essa pequena obra reflexiva sobre o Espírito Santo. Ela, contudo, passa longe de ser um produto de exercício especulativo; antes, é resultado da experiência do autor, que diz claramente que sua opinião sobre o Espírito Santo era decorrente do fato de ter sido criado "em uma igreja bem conservadora que ignorava quase totalmente a atividade do Espírito Santo e sua presença na vida cotidiana" e também fruto de cuidado com sua reputação, ou seja, ele não queria se tornar uma pessoa "'como as outras' — aquelas que moravam no fim da rua, que ignoravam as Escrituras e exageravam em suas

manifestações emocionais. Ou seja, ele rejeitava o Espírito Santo e o impedia de atuar em sua vida por vergonha de ser identificado com as pessoas do “fim da rua”,36 leia-se periféricas. Mais adiante, voltaremos a este ponto, mas é interessante verificar a informação de Chan de que “Denominações inteiras se estruturaram em torno de crenças específicas a respeito do Espírito Santo” — nesse caso, crenças negativas —, e estas definem as instituições de tal modo que ele diz conhecer “pessoas que perderam o emprego em igrejas e faculdades cristãs por causa de suas crenças sobre o Espírito”,37 isto é, por terem mudado sua opinião cessacionista e, em muitos casos, até “higienista” a respeito da terceira Pessoa da Trindade e se tornado como as pessoas emotivas do “fim da rua”. O que o transformou? O que fez com que sua visão mudasse?

Francis Chan deixa claro que ele havia recebido formação e treinamento teológicos para o exercício exegético do texto bíblico, sendo consciente dos perigos de se projetarem as próprias ideias no texto, ideias essas que, muitas vezes, são colocadas lá pela tradição ou denominação a que pertencemos. Por isso, ele diz que não devemos permitir que nossas “visões sejam determinadas por uma denominação em particular, ou por aquilo que sempre [nos] disseram”, mas que no “contexto do relacionamento com outros cristãos” devemos procurar “descobrir o que Deus disse a respeito do Espírito Santo”.38 Sua mudança, ironicamente, veio depois de ele desafiar alguns proselitistas a lerem a Bíblia desprovidos dos óculos denominacionais. Foi então que se perguntou se já tinha feito o que acabara de recomendar aos outros que fizessem. E se sua interpretação exegética “objetiva” lhe tivesse feito exatamente o que ele disse que a tendência teológica dos proselitistas fez a eles? Chan, então, diz que começou a ler as Escrituras como jamais havia lido e que, embora as conhecesse havia tantos anos, suplicou ao “Espírito Santo que as tornasse ‘vivas e ativas’” para ele, pedindo, inclusive, que Deus “‘penetrasse’ nas noções equivocadas e mal elaboradas que [ele] reuniu ao longo da vida (cf. Hb 4:12)” a fim de que estas fossem extintas. Ele acrescenta que esse é um “ótimo exercício para as pessoas que passaram muitos anos imersas na cultura da igreja”.39 O mesmo autor, oportunamente, observa que “essa postura envolve alguns perigos, considerando que a Bíblia deve ser interpretada dentro do contexto e da responsabilidade de uma comunidade de fiéis”, conforme dito anteriormente. Mas, não obstante esse risco, ele acrescenta que todos “aqueles que foram criados dentro da bolha da igreja precisam olhar além do status quo e avaliar, de maneira crítica, o grau de adequação à Bíblia em que estão vivendo”.40 Se as Escrituras afirmam o que a tradição teológica denominacional ensina, tudo certo, mas se elas não dizem o que qualquer tradição apregoa, e realmente são elas a

autoridade final, então devemos mudar.

Além desse perigo condicionante, mesmo supostamente partindo das Escrituras, é preciso tomar cuidado com duas outras ameaças. A primeira delas é achar que é possível interpretar objetivamente o texto, isto é, ver-se como intérprete infalível da Bíblia, quando sabemos que “nenhum indivíduo, grupo ou igreja já foi ou será intérprete infalível da Palavra de Deus”, como diz o teólogo anglicano John Stott, o qual explica na sequência o porquê de tal ser assim, ou seja, as “interpretações humanas pertencem à esfera da tradição, e contra a tradição pode-se sempre apelar-se para a própria Escritura que a tradição alega estar interpretando”.41 A segunda ameaça é achar que temos possibilidade de saber tudo sobre Deus e, consequentemente, sobre o Espírito Santo, engano que o teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer chamava de “positivismo da revelação”,42 algo que, conforme já temos insistido desde o primeiro capítulo, tanto no aspecto metodológico quanto no doutrinário, é simplesmente absurdo, pois “é impossível para nós, como seres humanos e finitos, entender por completo um Deus infinito”.43 Foi justamente por entender isso que Francis Chan diz que, enquanto escrevia o capítulo sobre “a teologia fundamental do Espírito Santo”, cada vez mais crescia sua consciência de “quão ridículo pode ser para uma pessoa, seja ela quem for, dizer que pretende explicar o que é o Espírito Santo”. Por isso, ele optou por não “abordar cada versículo da Bíblia que se refere ao Espírito Santo, porque, mesmo que o fizesse, o Espírito de Deus é infinito e não pode ser completamente compreendido pelos seres humanos”, ou seja, precisamos nos convencer de que, “mesmo buscando entender mais e mais o Espírito, ele é muito maior do que você jamais seria capaz de assimilar”.44

É com essa mentalidade que abordamos a doutrina do Espírito Santo, partindo, como não poderia deixar de ser, das Escrituras Sagradas. Mas tal consciência não irrompe sem que haja uma intercorrência que nos coloque no lugar, e é esse o aspecto que divide os teólogos e, respectivamente, sua forma de pensar entre um antes e um depois. Francis Chan não é exceção e vai ao ponto ao afirmar que muita gente até possui “um conhecimento básico sobre o Espírito Santo”, todavia, “quando se trata de ter uma experiência com ele na própria vida, aí a história é outra”. Por isso, na linha que temos desenvolvido, o autor diz que há muito “conhecimento racional a respeito do Espírito, mas não exatamente um relacionamento com ele”, e chega a afirmar “que a igreja primitiva sabia menos sobre o Espírito Santo do que a maioria de nós na igreja de hoje, pelo menos no sentido intelectual”, contudo “ela passou a conhecê-lo de um modo íntimo e poderoso à medida que ele operava na vida das pessoas e por intermédio

delas”.45 Assim, sua ponderação é que “muitos de nós não precisamos de mais conhecimento sobre o Espírito em termos de bagagem intelectual; o que precisamos é experimentar sua presença”.46 Ao mesmo tempo, observa corretamente que tal impossibilidade de compreensão não deve ser uma “desculpa para deixar de buscar um conhecimento maior do Espírito Santo”, isto é, o conhecimento teórico não é “o limite ao que você pode aprender sobre ele”, mesmo porque o “objetivo não é compreender Deus totalmente, mas [sim saber] como adorá-lo”. Portanto, “o próprio fato de não poder entender Deus em sua totalidade” deve levar-nos “a louvá-lo por sua infinita grandeza”.47 É o desaguar da teologia em doxologia, como já dissemos anteriormente.

O que fez Francis Chan mudar sua forma de pensar e, consequentemente, ler e interpretar as Escrituras foi uma experiência profunda com o Espírito Santo. É por isso que ele expõe seu temor ao falar da terceira Pessoa da Trindade, advertindo-nos de que “não devemos nos esquecer de que estamos pisando em solo sagrado”, pois o “Espírito Santo trouxe vida à criação e continua sustentando-a”, e, por ser Deus, não podemos perder de vista que “Deus não é igual a coisa alguma”. Em termos diretos, “Ele é incompreensível, incomparável e completamente diferente de qualquer outro ser”, portanto “está além de nossa dimensão de existência e, por essa razão, além de nossa capacidade de classificá-lo”. Ou seja, as “analogias podem até ser úteis na compreensão de determinados aspectos de Deus, mas devemos tomar cuidado para não achar que elas podem, de alguma maneira, esgotar a explicação sobre a natureza divina”.48 Portanto, reiteramos o que foi exaustivamente dito no capítulo anterior, a linguagem bíblica não “desceu do céu”; é criação humana. Não obstante tudo isso, mesmo o Espírito Santo sabendo que as palavras não podem descrever a realidade divina, inspirou os mais de quarenta autores para que a Bíblia fosse escrita, bem como igualmente utiliza categorias humanas e até se vale da própria criação inanimada como meios de nos transmitir a mensagem de Deus. Mas não podemos esquecer que tal expediente se dá para que possamos recepcionar a mensagem, pois, como diz o teólogo pentecostal Antonio Gilberto, por meio da “Bíblia, Deus fala em linguagem humana para que o homem possa entendê-lo”, pois, caso “Deus usasse sua linguagem, ninguém o entenderia”. Por isso, “Ele, para revelar-se ao homem, adaptou a Bíblia ao modo humano de perceber as coisas”.49 Nesse sentido, é importante relembrar o que também já foi dito: que a linguagem simbólica, amplamente utilizada em diversos momentos da dinâmica revelacional, tem a potência de revelar o que jamais poderia ser pensado com a linguagem comum (unívoca e até mesmo equívoca) e, justamente por isso, deve ser mais aproveitada na produção teológica.

Essa linguagem, de certa forma, já é utilizada na tradição carismático-pentecostal, mas com a influência cada vez maior da teologia reformada, cuja metodologia é escolástica e, consequentemente, racionalista, os teólogos carismático-pentecostais foram se intimidando e, no afã de serem aceitos, abandonaram a linguagem simbólica, pois esta é, invariavelmente, relacionada ao método alegórico de interpretação da Bíblia, que, como sabemos, ainda é muito utilizado por pregadores carismático-pentecostais para expor o texto bíblico. O método alegórico, tão incompreendido e rechaçado por intérpretes conservadores excessivamente influenciados e dependentes do racionalismo, foi usado por Paulo, quando escreveu aos Gálatas e valeu-se da narrativa de Sara e Agar (Gálatas 4:21-31; Gênesis 16:1-16), alegam os defensores de tal método, enquanto os críticos dizem que não foi uma alegoria, e sim uma "tipologia". Ocorre, porém, que, conforme diz o teólogo batista David Starling, no tempo de Paulo, o verbo grego allēgoreō, utilizado por ele, "ainda não havia sido usado como termo técnico para determinada forma de interpretação que encontra significados mais profundos e intemporais escondidos por trás dos detalhes de uma narrativa antiga", ou seja, de forma mais precisa, "o verbo (e o substantivo cognato grego allēgoria) podia ser usado para referir-se a qualquer estratégia interpretativa que encontrasse elementos figurativos em um texto" ou, mais comumente, "a qualquer tipo de discurso ou escrita que usasse expressão figurativa".50 Em outros termos, no próprio período da revelação canônica, um homem de grande cultura como Paulo, a fim de falar de verdades espirituais profundas (a relação religiosidade/garantismo da Lei versus liberdade/voluntarismo do Espírito), teve de lançar mão de uma narrativa veterotestamentária, isto é, um acontecimento histórico, a fim de comunicar a mensagem divina aos cristãos da Galácia. O recurso adotado por Paulo, nessa passagem em particular, foi precursor do que encontramos ainda hoje em muitas mensagens de pregadores, e até autores, da tradição carismático-pentecostal. Numa palavra:

Mais interessante e mais complicado do que o debate sobre se a palavra "alegoria" pode ser usada apropriadamente para descrever a interpretação e aplicação de Paulo da história de Gênesis é a questão de como ele constrói a alegoria (ou o que quer que a chamemos) que ele oferece nestes versículos e como ele justifica-a para os leitores. Ao formular a questão desta maneira, não pretendemos defender o indefensável, a saber, pressionar o uso que Paulo faz da palavra "alegoria" como se a presença da mera palavra no Novo Testamento

oferecesse um cheque em branco para bancar toda aventura alegórica dos séculos subsequentes. Por outro lado, tampouco pretendemos explicar o uso que Paulo faz da palavra como se não nos dissesse nada, reforçando o pressuposto vigente e racional de que o único tipo de leitura bíblica que importa é a exegese científica e histórico-crítica.51

O que nos interessa do argumento de Starling é fundamentalmente sua explicação de que, se, por um lado, a atitude de Paulo não justifica o atual uso indiscriminado da alegorização bíblica, por outro, independentemente do sentido do exercício alegórico paulino, ele nada tem a ver com a pretensão de objetividade interpretativa, expressada quer pelo "lado conservador", com a nomenclatura "exegese científica", quer pelo "lado liberal", com a exegese "histórico-crítica". Em termos diretos, havia a impossibilidade de um "positivismo da revelação" até para os escritores do período canônico que escreviam sob a inspiração do Espírito Santo, pois falavam de verdades profundas que não são facilmente expressáveis. Nesse sentido, voltamo-nos para a análise lúcida de John Haught, de que o reducionismo e a "atitude geral de suspeita, alimentada por nossas universidades, de que a expressão simbólica ou metafórica, a linguagem primária da fé, é incapaz de colocar-nos em contato com um mundo transcendente" pertencem à modernidade, que, por sua vez, "deu origem à convicção generalizada de que o simbolismo religioso na verdade não pode revelar ou manifestar nada mais que nossos próprios desejos secretos".52 Tal problema pertence à modernidade e sua filosofia, ou seja, o "racionalismo e o cientificismo (crença na supremacia epistemológica da razão e especificamente do método científico) produziram a conjetura, pelo menos em alguns campos, de que os modos de expressão simbólica/mítica/poética/narrativa", diz o mesmo autor, comumente "empregados por todas as religiões talvez não sejam nada mais que nossas próprias projeções ou construções, e não representações de uma realidade sacral independente".53 Trata-se de um problema originado na modernidade e que a escolástica protestante absorveu, gerando uma pretensão teológica racionalista, tanto do lado conservador (com o cessacionismo) quanto do lado crítico (com o liberalismo teológico).

Felizmente, uma teologia sistemático-carismática não precisa sequer hesitar diante desse impasse, pois não é instada a fazer uma opção por nenhum desses extremos, visto valorizar a dinâmica da revelação e por estar ciente de que esta desenvolveu-se na realidade. Contudo, não pode também perder de vista o fato

de que, para que isso fosse possível, o Espírito Santo procedeu a uma abdicação e, a fim de alcançar a humanidade, adaptou-se à percepção humana ou ao “modo humano de perceber as coisas”, na expressão do teólogo pentecostal Antonio Gilberto, já anteriormente citado. Essa é a grande questão quando se trata de falar sobre o Espírito Santo e produzir teologia pneumatológica. O amplo uso da linguagem simbólica nas Escrituras, especialmente quando se refere ao Espírito Santo, traz grandes dificuldades a uma abordagem estranha ao mundo dos tempos bíblicos. Todavia, para uma perspectiva teológica despretensiosa, que valoriza a dinâmica da revelação e a lógica da fé, ambas paradoxais em relação ao racionalismo, não há problema algum em reconhecer que sua capacidade e missão é postular a obra do Espírito Santo, não “explicá-lo”. É exatamente isso que estamos fazendo, conforme deixamos claro já no primeiro capítulo de nossa obra, desde quando explicamos o porquê de termos optado pela via apofática e de igualmente termos feito a opção pelas trajetórias teológicas místicas. Ambas as abordagens são legítimas, honram as Escrituras e, como já demonstramos, possuem raízes históricas profundas, visto serem devidamente praticadas durante a longa trajetória da tradição cristã por, pelo menos, dezesseis séculos.

O Espírito Santo no Antigo Testamento

Conforme já dissemos, é lugar-comum os teólogos se desculparem pela pífia importância dada ao Espírito Santo de Deus no edifício teológico. Uma dessas conhecidas escusas é que no Antigo Testamento não se vê claramente a Pessoa do Espírito Santo, a ponto de Abraham Kuyper dizer, por exemplo, fazendo um contraste entre Jesus e o Espírito, que é notória "a abundância de referências que o Antigo Testamento faz ao Messias e quão comparativamente pouco ao Espírito Santo".54 Como já temos insistido, se a falta de teologização envolvendo o Espírito Santo se desse realmente pelo fato de ele não se permitir ser aprisionado pelas teias pretensiosas da teorização racionalista, tudo bem. Todavia, nossa tese, como já deixamos intuído, não parte dessa constatação. Não é por falta de material bíblico que tal acontece, pois na "origem veterotestamentária estão a experiência e a doutrina do Espírito de Deus".55 Portanto, se temos um Antigo Testamento, isto é, os 39 documentos que formam o nosso Primeiro Testamento, isso não se dá "simplesmente" pelo fato de o Espírito Santo ter inspirado os hagiógrafos — o que já seria muito —, e sim por ele ser o grande protagonista dos eventos que deram origem ao cânon veterotestamentário. Muito antes de o Antigo Testamento ser texto, foi experiência, história e narrativa.56 Nesse ciclo, o Espírito não é coadjuvante, mas ator principal. A questão é que, estando deste lado dos acontecimentos e com todo o volume de revelação que possuímos, tendemos a ler as Escrituras com categorias teológicas que desconsideram os modos e termos da revelação veterotestamentária. Justamente por isso, algumas teologias pensam prescindir do Antigo Testamento e, ao assim fazerem, acabam superficiais e por demais filosóficas, e, em alguns casos, até antibíblicas, pois, conforme informa o teólogo alemão Bernd Jochen Hilberath, um "exame do AT abre os olhos para a riqueza da pneumatologia bíblica e revela as tradições nas quais se radica a confissão cristã".57

O Segundo, ou Novo, Testamento não surge num vácuo atemporal, antes ilumina-se com o estudo do Primeiro e vice-versa, pois cada "Testamento complementa o outro, e cada época, com seu conteúdo revelatório, se inter-relaciona e contribui para as outras",58 conforme o mais tradicional ensino protestante. Mas esse reconhecimento implica entender que, pelo fato de a

revelação acontecer na história, tanto a experiência quanto o seu registro se deram em categorias humanas para que pudessem ser apreendidos. Conforme explica o teólogo pentecostal Antonio Gilberto, mesmo “sendo a Bíblia um livro divino, veio a nós por canais humanos, tornando-se, assim, divino-humana”.59 Isso significa que, de acordo com o mesmo teólogo, houve “lugar para a atividade e estilo do escritor, o que é patente em cada livro”, pois “Deus não falou pelos escritores como quem fala através de um alto-falante”, ou seja, “Deus usou as faculdades mentais deles”.60 Além disso, conforme informa o teólogo pentecostal, a “Bíblia foi escrita em lugares de três continentes (Europa, Ásia e África), contendo portanto expressões, imagens mentais e pensamentos bem diferentes entre si”.61 A negligência proposital desses aspectos e particularidades, adotada pela metodologia tradicional para a produção teológica que domina o campo da teologia sistemática, traz grandes dificuldades, pois, conforme já mencionamos no primeiro capítulo, ela consiste em tomar “versículos individuais da Bíblia inteira”, diz o biblista pentecostal Esequias Soares, e agrupá-los como se tivessem sido escritos “pelo mesmo autor humano, ao mesmo tempo, para um mesmo público”. Todavia, todos “sabemos que os livros da Bíblia não foram produzidos assim”.62 Por isso, optamos por seguir, metodologicamente, em nossa teologia sistemático-carismática, a própria dinâmica revelacional, respeitando a individualidade dos escritores e o público para o qual se destinava, pois tais características apresentam uma teologia subjacente ao texto que, geralmente, corresponde às necessidades que Deus visava suprir, seja corrigindo, seja consolando, seja intentando qualquer outro propósito. O único aspecto invariável de todos os documentos da Bíblia, desde o Gênesis até o Apocalipse, é a inspiração e a atividade contínua do Espírito, daí por que nossa opção em eleger a experiência com o Espírito como leitmotiv — fio condutor — e locus — lugar teológico para produzirmos teologia.

Foi no decurso de cerca de mil anos que os eventos, que resultaram nos 39 documentos do Antigo Testamento, se sucederam. Isso significa que as sucessivas “épocas do Velho Testamento são distintas umas das outras”, diz o teólogo reformado Erroll Hulse, explicando que o “tempo de Abraão não é o mesmo de Moisés, e o tempo de Moisés é diferente da época de Samuel”. Ele acrescenta que ainda “uma distinção pode ser feita entre os profetas pré-exílio e pós-exílio”63 e assim sucessivamente. Justamente por isso, encontramos a explicação, muito provavelmente uma glosa, no próprio texto bíblico, no relato sobre o encontro de Saul, que foi o primeiro rei de Israel, com o profeta Samuel, último juiz da nação: “Antigamente, em Israel, indo qualquer consultar a Deus, dizia assim: Vinde, e vamos ao vidente; porque ao profeta de hoje antigamente

se chamava vidente” (1Samuel 9:9), mostrando de forma muito clara que há evolução e mudança no vocabulário adotado na cultura israelita. Tal é verdade não apenas no que diz respeito às expressões do campo religioso referentes aos seres humanos, mas até mesmo em relação a Deus, conforme podemos ver, por exemplo, em Oseias 2:16: “E acontecerá naquele dia, diz o Senhor, que me chamarás: Meu marido e não me chamarás mais: Meu Baal”. O Dicionário Vine informa que o substantivo hebraico “ba‘al”, proveniente da cultura cananeia, cujo significado é “mestre, baal”, pode ser entendido ao vermos que, no “acadiano, o substantivo belu (‘senhor’) deu origem ao verbo belu (‘assenhorear’)” e, em “outros idiomas semíticos do noroeste”, o mesmo “substantivo ba‘al difere um pouco de significado quando outras palavras assumiam o significado de ‘senhor’”, concluindo, então, que a “palavra hebraica parece ter sido relacionada com estes homônimos”.64 Quando o substantivo tornou-se um nome muito conhecido entre o povo escolhido por este abandonar a Deus e voltar-se para as divindades pagãs, Oseias então “diz que o nome ba‘al já não será usado, nem mesmo com o significado de ‘senhor’ ou ‘mestre’, pois a associação foi contaminada pelas práticas idólatras”.65

Depois de expor esses dois exemplos bíblicos antecedidos da argumentação sobre o processo da revelação progressiva, quando apresentamos os argumentos de dois teólogos conservadores, mas de tradições diferentes, queremos, de forma análoga, demonstrar que, considerando as muitas, distintas e até “estranhas” expressões utilizadas no Antigo Testamento para referir-se ao Espírito Santo, não havendo ainda o entendimento trinitário por parte dos atores — os que não necessariamente escreveram, mas tiveram experiências com ele — e autores, é mais que óbvio que haja estranhamentos de nossa parte, que já temos o Novo Testamento e dois mil anos de tradição teológica cristã. Portanto, é preciso que tenhamos em mente que os escritores foram inspirados, mas não atuaram como autômatos, de forma mecânica; antes, valeram-se do seu universo vocabular e utilizaram termos que pudessem ser compreendidos pelos destinatários da mensagem. Evidentemente que as expressões daquela cultura, que, a priori, não era necessariamente sacra, possuem conceitos que se chocam, sobretudo, com as definições atuais, que são provenientes de uma mentalidade linear, antissobrenatural e racionalista. Portanto, não é correto, muito menos justo, deixar de empreender um esforço no sentido de fazer uma incursão na literatura especializada, objetivando o entendimento mais aproximado possível do uso na época, a fim de aumentar a capacidade de transposição teológica, sem ferir o que foi definido nos concílios. Tal deve ser feito pelo fato de que uma “teologia sistemática deve fazer mais do que apenas recontar as histórias bíblicas” e, ao

mesmo tempo, não “deve simplesmente repetir doutrinas do passado nas suas formulações costumeiras”, pois, se ela “realmente quiser falar aos homens nas suas vidas reais, deve continuamente buscar novos modos de apresentar as percepções da fé tradicional”.66 Essa é a nossa missão com esta Teologia sistemático-carismática. Contudo, justamente por conta de sua elaboração visar às necessidades atuais da tradição carismático-pentecostal, é “que a teologia sistemática sempre terá caráter provisório, seletivo e um tanto especulativo”, pois, óbvio como é, ela “sofrerá consideravelmente as limitações de cada teólogo particular em questão”.67

Essa percepção das limitações vale até mesmo para os hagiógrafos, obviamente que somente do ponto de vista do conceito de revelação progressiva, pois, se Deus tivesse revelado tudo para um único autor e de uma única vez, não seriam necessárias cerca de quatro dezenas de escritores, vivendo num espaço de, mais ou menos, 1500 anos, tendo, claro, a substancial diferença de que seus escritos foram produzidos sob a inspiração do Espírito Santo, por isso inquestionáveis e absolutamente autoritativos. Se tal limitação foi imposta por Deus ao processo da dinâmica revelacional que se deu de maneira progressiva, é de bom tom que os teólogos não se vejam como inquestionáveis, insubstituíveis e irrevisáveis, achando que seus tratados não podem sofrer atualizações, possuir lacunas, tornar-se obsoletos ou até estar realmente equivocados. Manter essa consciência é fundamental para que a teologia seja, de fato, útil, edificante e não usurpe o lugar de autoridade que pertence apenas e exclusivamente às Escrituras. Portanto, o que já apresentamos, bem como o que segue, não tem a pretensão de ser a última palavra sobre qualquer assunto. No entanto, com todo o respeito, nenhum tratado de qualquer tradição está isento do que acabamos de pontuar e todos devem ser avaliados, visto serem produtos humanos. Mesmo tendo sido escritos por pessoas piedosas e capazes, são passíveis de erros, insuficiência e provisoriedade. O que oferecemos não tem o objetivo de depreciar o trabalho de quem quer que seja, mas representa o nosso esforço no labor teológico, com base em nossa vivência e confissão, que, assim entendemos, possui o direito, mas também o dever, de refletir sobre sua prática de fé, avaliando as doutrinas centrais da fé cristã numa perspectiva carismático-pentecostal. Isso significa que, por uma questão de coerência, este é o capítulo central da nossa sistemático-carismática e, à luz dele, o capítulo anterior fica mais claro e os demais deverão ser lidos. Como será visto, tal opção não se trata de um capricho; antes, está fundamentada na revelação bíblica e acompanha sua dinâmica.

É no mínimo curioso e irônico que, a despeito do tanto que se alega não ser

muito clara a presença do Espírito Santo no Antigo Testamento, ele seja mencionado logo no segundo versículo das Escrituras (Gênesis 1:2), no arranjo canônico, e igualmente no capítulo de encerramento do último livro do Novo Testamento (Apocalipse 22:17). Ocorre, entretanto, que não se trata de simples menções. São textos-chave que retratam a criação e a consumação. E o Espírito Santo não está, em ambas as narrativas e extremidades, como "figurante" nem como coadjuvante, e sim como protagonista. Acerca do primeiro texto — "E a terra era sem forma e vazia; e havia trevas sobre a face do abismo; e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas" —, destaca-se o substantivo hebraico rûaḥ, cuja tradução em nossas Bíblias é Espírito, tendo múltiplas possibilidades de significados e usos — conforme o Dicionário hebraico do Antigo Testamento, de James Strong, anotado pela AMG Editorial Division, recurso anexo da Bíblia de estudo: palavras-chave —, tais como "vento; (por semelhança) respiração, i.e., uma exalação sensível (ou mesmo violenta); (figurado) vida, ira, insolidez; (por extensão) uma região do céu; (por semelhança) espírito, mas somente de um ser racional (incluindo sua expressão e funções): — ar, ira, sopro, resfolegar, vento, respiração, sopro, x frio, coragem, mente, x lado, espírito, espiritual, tempestade, x vão + redemoinho".68 Em algumas ocorrências, rûaḥ também pode ser verbo, isto é, "raiz primitiva; (propriamente) soprar, i.e., respirar; somente (literal) cheirar; (por implicação) perceber; (figurado) antecipar, desfrutar: — aceitar, receber, cheirar, x cheiro, + chamuscado, deleitar-se", significando, portanto, "sentir alívio, ser espaçoso, cheirar", e neste caso, ou seja, como verbo, "raramente é usado na Bíblia hebraica".69 Mas rûaḥ também era utilizado no aramaico, na acepção "correspondente", já exposta nas possibilidades do substantivo hebraico, como "mente, espírito, vento", isto é, a mesma expressão é igualmente um "substantivo aramaico que significa vento; espírito de uma pessoa, mente; espírito divino", e suas ocorrências na Bíblia são todas no livro do profeta Daniel, pois, para a mentalidade hebraica, a expressão "em seu âmago condensava a experiência de algum poder misterioso, invisível, impressionante, vivo". E tal ideia "incluía forças como o vento (Dn 2:35; 7:2); o ser interior ativo de uma pessoa onde residiam as atitudes, os sentimentos e o intelecto (Dn 5:12,20; 6:3[4]; 7:15)".70 Como não poderia deixar de ser, o substantivo aramaico rûaḥ igualmente refere-se ao "Espírito divino que podia descer de Deus e habitar pessoas dando-lhes frequentemente habilidades sobrenaturais, como a habilidade de Daniel de interpretar sonhos (Dn 4:8[5],9[6],18[15]; 5:11,14)" e, nesse sentido e nessa acepção, tal "palavra é idêntica, em forma e significado, ao substantivo hebraico rûaḥ",71 sobre o qual diz o mesmo dicionário de Strong:

Substantivo feminino que significa espírito, vento, sopro. A palavra é usada para se referir ao Espírito de Deus ou do Senhor. O Espírito do Senhor inspirou os profetas para proferirem suas profecias (Nm 11:17,25; 1Sm 10:6; 19:20); o Espírito do Senhor moveu os profetas no tempo e no espaço, como no caso de Elias (1Rs 18:12; Ez 2:2). A palavra podia ser modificada por um adjetivo para se referir a um espírito mau da parte do Senhor (1Sm 16:15,16; 1Rs 22:22,23). O Espírito de Deus é mencionado apropriadamente como o Espírito Santo (Sl 51:11[13]; 106:33; Is 63:10,11). O Espírito produziu e controlou a mensagem dos profetas, mesmo de um profeta mesopotâmio como Balaão (Nm 24:2). Davi foi inspirado pelo Espírito a falar como um profeta (2Sm 23:2). O Espírito esteve presente entre os exilados que retornaram a Jerusalém (Ag 2:5; Zc 4:6), e seria derramado nos últimos dias, sobre toda carne, concedendo profecias, sonhos e visões (Jl 2:28[3.31]). O Espírito de Deus contristou-se por causa da rebelião do povo de Deus (Is 63:10).72

O dicionário, porém, não se limita a esses exemplos do uso do substantivo hebraico rûaḥ; antes, informa que o “Espírito do Senhor distribuiu outros dons”, pois outorgou, por exemplo, a “Bezalel perícia e habilidade em todo artifício (Êx 31:3; 35:31)”, concede a “habilidade de ensinar outras pessoas (veja Êx 35:34)” e, por conseguinte, “dá também entendimento (Jó 32:8)”. O “Espírito do Senhor tomou parte na criação do universo”, pois o texto informa que o “Espírito de Deus se moveu sobre a face das águas e deu vida às pessoas (Gn 1:2; Jó 33:4), e fez até mesmo reviver os mortos (Ez 37:5,10; 39:29)”.73 Nesse aspecto, encontramos, então, a ligação decisiva entre o “espírito humano e o Espírito de Deus”, uma vez que, em primeiro lugar, estão “intimamente relacionados com o caráter moral e os atributos morais”, pois o texto veterotestamentário diz que “Deus dará a seu povo um novo espírito para que eles sigam os seus decretos e leis (Ez 11:19; 36:26)”, o “Espírito de Deus estará sobre o seu povo para transformá-lo (Is 59:21)” e, finalmente, que o “Senhor preserva os que possuem espírito contrito e coração quebrantado (Sl 34:18[19]; Is 65:14)”. Em segundo lugar, o “espírito humano por vezes é retratado como a sede da emoção, da mente e da vontade”, pois encontramos em um cântico de louvor do profeta Isaías a declaração de “que o espírito deseja o Senhor (Is 26:9; Jó 7:11)”, mas as Escrituras hebraicas ainda dizem mais sobre essa parte constitutiva do ser humano, afirmando que o “espírito propicia sabedoria para entendimento (Êx

28:3; Dt 34:9)”, bem como “para que cada um execute suas responsabilidades”, finalizando esse ponto com o exemplo de Davi, que “orou por um espírito voluntário para ser ajudado (Êx 35:21; Sl 51:10[12])”.74 Finalmente, a última, e talvez mais importante, observação dessa acepção do substantivo em seu uso antropológico, feita pelo dicionário de Strong, seja a de que

O espírito deu vida à carne e é a força vital de seres humanos e animais. O Senhor forma o espírito das pessoas, o espírito que lhes dá vida (Zc 12:1). Este espírito vem de Deus e se afasta na morte (Gn 6:3; Sl 78:39; Ec 3:21). O espírito é retratado como dando animação, agitação ou vivacidade. A rainha de Sabá se viu arrebatada em seu espírito ao ver os esplendores do mundo de Salomão (1Rs 10:5). Não ter nenhum espírito é perder toda a coragem; os reis amorreus não tinham em si nenhum espírito quando souberam como Israel havia cruzado o Jordão. Ter pouco espírito é estar desesperado ou impaciente (Ec 6:9).

Antes de iniciar as considerações sobre o substantivo hebraico rûaḥ, é bom ter em mente que, conforme informa o teólogo pentecostal Russell Joyner, “as Escrituras hebraicas não fazem distinção entre letras maiúsculas e minúsculas”,75 sendo tal diferenciação um trabalho posterior, quando das traduções para as centenas de línguas nas quais as Escrituras são traduzidas. Tendo rûaḥ tantas e amplas acepções, mesmo que não sejam como verbo nem no aramaico, mas, como vimos, no próprio uso como substantivo (os autores variam em sua contagem, mas a maioria afirma serem 378 ocorrências no Antigo Testamento76), os tradutores decidem, pelo contexto, quando se trata do Espírito do Senhor ou de Deus, isto é, do Espírito Santo, para então grafá-lo em caixa-alta, mas originalmente, reiteramos, a expressão hebraica, mesmo composta, aparece como rûaḥ ‘ĕlōhîm,77 ou seja, todas em minúsculas. A fim de que não haja estranhamentos, algumas das referências citadas na sequência obedecem à grafia original do autor, que faz distinções conceituais entre esses diversos usos, mesmo quando se referem ao substantivo rûaḥ composto com Deus, ou com Cristo, pois seguem o entendimento, por exemplo, de que, ao encarnar-se, antropologicamente falando, Jesus passou, em sua forma humana, a ter, como todos nós, um “espírito” (Lucas 23:46; João 11:33). Evidentemente que em alguns textos isso pode ser mais complexo, como no caso da expressão rūaḥ pīw do versículo 6 do salmo 33, traduzida por “espírito da sua boca”, referindo-se a

Deus, mas, se realmente queremos produzir uma pneumatologia, há que se ter coragem e paciência para considerar tais ocorrências bíblicas e os argumentos que as discutem. Ao fazermos as citações, isso não significa, obviamente, que endossamos todo o raciocínio empregado, mas que respeitamos a grafia conforme o texto apresentado pelo autor, pois compreendemos que a complexidade do assunto não permite soluções simplistas e apressadas. Essa ponderação, inclusive, está em consonância com o reconhecimento do biblista pentecostal Esequias Soares, de que a "compreensão da pessoa do Espírito Santo, sua natureza e obras é ainda incompleta e até certo ponto confusa em relação às outras doutrinas".78 É importante também manter a atenção para se perceber e captar quando os autores, bíblicos ou não, empregam "espírito com 'e' minúsculo", diz Paul Tillich, por designar "uma dimensão da vida",79 onde certamente atua o Espírito Santo, mas não refere-se a ele (cf. João 4:23-24).

Na verdade, esse problema é histórico, conforme veremos mais adiante, mas acabou sendo potencializado no Ocidente com a modernidade e, especificamente, no lado protestante, que absorveu, muito mais que o catolicismo, a filosofia cartesiana, com seu racionalismo. Justamente por isso, o não entendimento e a impossibilidade de apreensão do Espírito, nos termos em que se encontram as narrativas veterotestamentárias, causam um incômodo constrangedor sobre a pretensão racionalista que domina a escolástica e, por conseguinte, sobre a forma convencional de se fazer teologia sistemática. Dificuldade que, devidamente entendida pelos teólogos carismático-pentecostais, isto é, continuístas, jamais deveria ser um problema, mas sim uma confirmação da expressão de fé e prática da tradição carismático-pentecostal. Sentir-se emulado pela forma tradicional e cessacionista de se fazer teologia protestante no Ocidente e entrar no "jogo" é perda de tempo e desvantajoso. Daí por que os teólogos carismático-pentecostais jamais devem se sentir ofendidos com a afirmação preconceituosa de que somos "um movimento à procura de uma teologia",80 conforme nos lembra o teólogo pentecostal Gary McGee. Não ter uma teologia como sistema teológico datado, ou seja, algo criado em uma época, com todos os condicionamentos normais de um processo historicamente enraizado e, por isso mesmo, com prazo de validade, é algo mais que vantajoso, pois o que se observa hoje em dia é a postura belicosa de quem precisa defender, ironicamente, à custa do suicídio da razão, formulações teológicas que, na época de sua elaboração, eram racionais, mas que, com o passar do tempo e pelo caráter deveniente da própria ciência a que se atrelaram, trouxeram inúmeras dificuldades que jamais serão solucionadas, uma vez que para isso seria necessário que seus teólogos assumissem o controle da ciência, da técnica, da

arte, do trabalho, da economia, da política e da religião, enfim, de toda a cultura, anulassem todas as descobertas e mudanças, e obrigassem todos a retroceder aos séculos 17 e 18, no tempo em que seus sistemas teológicos foram produzidos, para assim poderem manter o status de infalíveis, irrevisáveis e inerrantes. Não podendo, obviamente, fazer isso, empreendem-se, então, ataques a todo desenvolvimento teológico que não segue essa linha que tenta a todo custo estabelecer-se como "padrão de ortodoxia" e "única forma correta" de teologia.

O problema de não se lidar com a pneumatologia veterostestamentária e, por isso mesmo, hebraica, é que ela não ficou no "passado". Ações do Espírito no Antigo Testamento repetem-se no Novo Testamento. E o detalhe é que, ao tempo que os eventos do período da revelação canônica neotestamentária estão acontecendo, ainda não se têm em mãos os 27 documentos que formam o Segundo Testamento, completando nossa Bíblia Sagrada. A implicação óbvia disso é que, de forma muito clara, a visão teológica paulina do Espírito Santo, por exemplo, depende — a não ser em casos de revelação direta da parte de Deus, que, como sabemos, invariavelmente o faz sob a instrumentalidade do próprio Espírito Santo — do Antigo Testamento, única porção escriturística e, portanto, autoritativa de que dispõe o apóstolo. Na prática, quais são as implicações desse fato? Não podemos nos esquecer de que, como judeu zeloso que era, Paulo prezava o monoteísmo, e este cuidado, inclusive, foi o que o motivou a perseguir os seguidores do Caminho (Atos 7:54—8:3; 9:1-2), pois era inadmissível que judeus adorassem um homem, que havia morrido menos de duas décadas atrás.81 Como estudioso das Escrituras hebraicas, certamente Paulo sabia da rûaḥ ʻĕlōhîm. Pode ser que alguém esteja questionando: "Mas como ele não percebeu a Trindade na própria expressão ʻĕlōhîm?". É justamente nesse particular que a ideia de revelação progressiva, vista anteriormente, auxilia. Para nós é fácil olhar para os 66 documentos da nossa Bíblia Sagrada e lê-los com toda a facilidade do conjunto da revelação e com o auxílio teológico das doutrinas mestras da fé cristã. Mas devemos nos lembrar de que, para quem estava vivendo os acontecimentos do período canônico veterotestamentário, o "Espírito Santo", como conceito teológico de Pessoa distinta, não poderia ser visto naquela porção escriturística, pois tal conceito nem sequer existia.

O teólogo pentecostal Russell Joyner diz que a "forma plural, ʼelohim, acha-se quase 3.000 vezes no Antigo Testamento, e pelo menos 2.300 dessas referências falam do Deus de Israel (Gn 1.1; Sl 68.1)". Ele emenda explicando o que certamente já percebemos em relação ao hebraico, que a expressão ʼelohim não se refere unicamente a Deus, mas "tinha uma gama suficientemente ampla de

significados, podendo referir-se também aos ídolos (Êx 34.17), aos juízes (Êx 22.8), aos anjos (Sl 8.5) ou aos deuses de outras nações (Is 36.18; Jr 5.7)". Contudo, ao referir-se ao Criador, isto é, mesmo que em sua "forma plural, ao ser aplicada ao Deus de Israel", diz o mesmo autor, certamente era "entendida como a maneira de significar que a plenitude da deidade acha-se dentro do único Deus verdadeiro, com todos os atributos, virtudes e poderes",82 jamais sendo possível ao hagiógrafo imaginar o conceito milenarmente posterior de Trindade. Assim, temos confirmada a visão judaica do rûaḥ ʻĕlōhîm pelo exegeta pentecostal Gordon Fee, ao informar que a grande "dificuldade que as pessoas enfrentam ao lidar com o Espírito Santo é com a 'pessoalidade'" dele, motivo pelo qual há uma corrente de intérpretes da erudição neotestamentária que defende que, "para entender o Espírito, Paulo é dependente do Antigo Testamento, onde o Espírito parece não muito mais que uma extensão ou emanação de Deus ou de um poder que vem de Deus".83 Por ora, o que nos interessa não é a suposição da referida corrente de intérpretes acerca do pensamento paulino, mas a visão judaica a respeito do Espírito Santo que acabou de ser apresentada. Sabemos, obviamente, que o Espírito Santo não é uma emanação ou um poder saído de Deus, mas que, semelhantemente ao Senhor, ele é Deus. Mas este não é o ponto a ser discutido. Não é o nosso conhecimento bíblico-doutrinário sobre o Espírito Santo que está sendo analisado aqui, mas a visão veterotestamentária do Espírito Santo, independentemente de concordarmos ou não com ela. Como já temos enfatizado, é interessante relembrar a abdicação divina em comunicar-se com a humanidade, em nossa língua e de forma que possamos entender. Em um mundo politeísta, em que o povo precisava cristalizar sua crença, teologicamente, em um único Deus, qual não seria a confusão pensar que, na verdade, o Deus de Israel é um em três Pessoas? Inimaginável e totalmente desnecessário! Daí por que a importância do entendimento da revelação progressiva e da linguagem simbólica na elaboração teológica. Tal entendimento é igualmente compartilhado pelo teólogo pentecostal Stanley Horton:

No Antigo Testamento, a principal ênfase recaía sobre o único Deus verdadeiro. Israel vivia no meio de povos politeístas. Era necessário prevenir-se contra o paganismo. Enquanto ídolos eram adorados "debaixo de cada árvore frondosa", conforme acontecia nos dias de Jeremias e de Ezequiel, Israel não estava pronto para a plena revelação da divindade do Messias e da pessoa do Espírito Santo. Esses assuntos, portanto, recebem mera alusão no Antigo Testamento.84

É fato que não podemos manter tais percepções veterotestamentárias, digamos, “equivocadas” e limitadoras acerca do Espírito Santo, pois sabemos que ele é Deus. Todavia, um maior conhecimento bíblico-doutrinário e igualmente histórico-teológico sobre a Pessoa do Espírito Santo não deveria nos levar a diminuí-lo em sua importância, pois, como vimos nas definições de Strong para rûaḥ, a presença e a atuação do Espírito Santo eram perceptíveis em todos os lugares, nas mais distintas situações e com diversos tipos de pessoas. Se a linguagem simbólica do Antigo Testamento para falar do Espírito não nos parece correta, à luz do que conhecemos dele pela revelação neotestamentária, devemos entender que tal linguagem, definitivamente, não é ontológica, ou seja, não se refere ao seu Ser, mas, por lidar com suas ações e obras, diz respeito à nossa percepção, isto é, ela é primordialmente epistemológica, pois tem em mira a nossa recepção dos feitos sobrenaturais nas intervenções divinas na história, não pretendendo de forma alguma referir-se ao Ser do Espírito e explicá-lo. Questão, aliás, do mundo que nasce na modernidade, cuja pretensão é explicar tudo e exaurir o mistério. Assim é que um autor do século 19, como John Davis, afirma que o “Espírito de Deus é um princípio ativo, operando no mundo, executando a vontade de Deus”,85 e isso sem deixar de reconhecer a divindade do Espírito Santo. Esse autor assim se pronuncia pelo simples fato de que tal colocação fundamenta-se nas Escrituras hebraicas, mas não só, ou seja, o “Novo Testamento ocupa-se do reino do Messias e da dispensação do Espírito; por consequência, o Novo Testamento menciona este nome mais frequentemente do que o Antigo”. Contudo, completa o teólogo batista, “Todos os atributos do Espírito revelados no Antigo Testamento aparecem em atividade em o Novo”.86 Em outras palavras, um maior conhecimento sobre a terceira Pessoa da Trindade não pode alterar quem ele é e como age, isso caso se queira, de fato, ser fiel às Escrituras, as quais, conforme um dos mais importantes princípios reformistas, são a autoridade final. Em termos diretos, a revelação da Trindade imanente não pode alterar a Trindade econômica, de acordo com a célebre definição de Karl Rahner.87 Nas palavras do teólogo protestante John Payne, especialista do Antigo Testamento,

A obra do Espírito de Deus pode ser: cósmica, quer na criação (Jó 26.13), quer na providência constante (Jó 33.4; Sl 104.30); redentora, na regeneração (Ez 11.19; 36.26-27); na sua presença, habitando no fiel, sustentando-o e guiando-o

(Ne 9.20; Sl 143.10; Ag 11.17; Mq 3.8; Zc 7.12) ou para a futura capacitação do Messias (Is 11.2; 42.1; 61.1) e de seu povo (Jl 2.28 [3.1]; Is 32.15).88

A atuação do Espírito Santo nas esferas 1) cósmica (física), 2) redentora (soteriológica), 3) humana (antropológica) e 4) capacitadora (messiânica e eclesiológica) evidencia um liame de continuidade não apenas entre o Antigo e o Novo Testamentos, mas, sobretudo, entre as distintas áreas da realidade, mostrando a interligação e interdependência da criação entre seus elementos e desta com o Criador, fonte sustentadora de todas as coisas. Os textos bíblicos elencados por Payne revelam uma presença não só onipresente, mas, sobretudo, atuante e protagonista. Não há qualquer sombra ou resquício de passividade ou apatia, mas justamente o contrário, pois o Espírito participa de todas as esferas decisivas da existência. Assim, é normal que cause um estranhamento por parte de qualquer estudioso mediano da Bíblia o silêncio, a omissão e a falta de interesse teológico sobre o Espírito Santo, pois ele "é o poder de Deus na criação e na história", diz o teólogo católico Walter Kasper. Este acrescenta que o Espírito Santo "é, ao mesmo tempo, o sopro de Deus que anima e dá vida, que atravessa toda a criação e, desde o princípio dos tempos (cf. Gn 1:2), tudo ordena, dirige e vivifica", verdade esta sobre a eficácia do Espírito na criação que a "teologia dos Padres do Oriente e do Ocidente acentua permanentemente",89 ou seja, não se trata de nenhuma inovação proveniente de reflexões influenciadas por qualquer tipo de filosofia política moderna, conforme alguns erroneamente pensam. Em resumo:

Deus atua por intermédio de seu espírito sobretudo na história; o Espírito suscita e capacita carismaticamente alguns homens para praticarem ações extraordinárias. Qui locutus est per prophetas! O esperado Messias é considerado aquele que possui o espírito por excelência (Is 11:2). Em geral, espera-se uma infusão do Espírito Santo para o fim dos tempos (Jl 2:28s; At 2:17s). O Espírito Santo é a força e o poder que faz brotar a nova criação, o novo coração e o novo homem (Ez 36:26s; Sl 51:12). Por meio dele se realiza, no meio de soluços, a expectativa e o anelo da criatura que se manifesta em relação à vinda do reino da liberdade (Rm 8:19-28).90

O que se percebe de maneira muito nítida é que os autores que falam sobre o Espírito Santo, ainda que resumidamente, são acordes a respeito da atuação dele. Logo, a alegação de falta de material escriturístico não se sustenta como justificativa para não se considerar o Espírito Santo na produção teológica. Mas não é estranho que teólogos católicos sejam impulsionados a fazer essas reflexões, há quase cinquenta anos, ao passo que teólogos carismático-pentecostais se autointerditem de fazê-las por medo de romper com o minimalismo pneumatológico reinante no protestantismo? Basta uma reflexão pneumatológica, com base nos termos em que o Antigo Testamento apresenta a atuação do Espírito Santo, para começar os gritos de "isso é monismo", "panteísmo", "panenteísmo" e outras acusações que muitas vezes são apenas ecos de uma negligência proposital que pode ser vantajosa para a blindagem de determinado sistema teológico, mas que não tem razão alguma de ser para a tradição carismático-pentecostal. O que mais impressiona é o fato de que algumas dessas objeções partem de teólogos carismático-pentecostais que parecem desconhecer a prática de fé da própria tradição e, por isso mesmo, acabam confundindo a falta de um vocabulário pertinente ao Espírito com a inexistência de fundamentos bíblicos, para, com base nestes, produzirmos uma pneumatologia. Dependentes da pneumatologia minimalista da escolástica protestante, que praticamente desconsidera o Antigo Testamento, voltando-se apenas para o Novo, porção escriturística de onde "pinçam" unicamente o que se coaduna com os "meios da graça", reduzem significativamente a atividade do Espírito, quando deveria ser o oposto, pois os documentos neotestamentários evidenciam ainda mais a terceira Pessoa da Trindade e não rompem em nada com tudo o que as Escrituras hebraicas mostram da ação do Espírito. Na verdade, as ações e feitos do Espírito no Antigo Testamento revelam a Trindade econômica, que, por sua vez, com a manifestação ainda mais explícita do Espírito no Novo Testamento, demonstra a Trindade imanente. Portanto, há mais luz, não menos. Melhor ainda é o fato de que, com essa iluminação, podemos ler o Antigo Testamento e a própria realidade, podendo-se articular de forma mais segura uma pneumatologia que faça jus ao importantíssimo papel do Espírito Santo de Deus. Mas por que isso não foi feito ou, mesmo hoje, com tudo que já sabemos da omissão proposital dos manuais de história do cristianismo acerca das expressões carismáticas da fé91 ao longo dos últimos 2 mil anos, continua sendo realizado de maneira tímida?

Parece-nos equivocada a conclusão teológica do protestantismo, tanto cessacionista quanto continuísta, de que o Espírito Santo se manifestava "esporadicamente no Antigo Testamento", pois ele "vinha e voltava", dado que

não combina com o que os documentos veterotestamentários revelam, logo em seu início, sendo repetido em muitos outros textos, acerca de sua atuação permanente na realidade (Gênesis 1:2; Salmos 33:6). A fim de realmente desenvolver uma pneumatologia que valorize o lugar do Espírito Santo, sem que a menção a ele seja meramente protocolar, desconsiderando sua presença nas Escrituras hebraicas, torna-se urgente reconhecer que há diferença entre manifestações extraordinárias e atividade contínua. Condicionados pelo esquema "sujeito-objeto", achamos que o modo racionalista e cartesiano de apreensão, ou captação, do "objeto" é o único caminho para obter informações e produzir conhecimento teológico. Contudo, acabamos por esquecer que, de acordo com o que os documentos veterotestamentários dizem, estamos envoltos numa realidade sustentada pelo Espírito e não podemos "sair" dela, nos afastar e de "lá", de um vácuo inexistente, observá-lo apenas de maneira pontual, ou seja, nossa percepção está errada. É preciso voltar ao exposto no segundo capítulo, quando tratamos a respeito do fato de que, após o chamado de Abrão, o nascimento de Isaque, a formação da família de Jacó, tornado Israel, e mais os séculos da presença do povo no Egito, sem uma única linha de Escritura, a cultura dos hebreus era a cultura de povos mais antigos. Como não poderia deixar de ser, isso é uma realidade em termos de linguagem e universo vocabular. Por isso, a erudição reconhece ser "quase impossível traduzir a noção hebraica contida em ruah por um único termo, uma vez que ele traz em si uma forte carga semântica e uma gama de significados que só podem exprimir com o auxílio de várias noções que abracem o seu sentido fundamental", diz o teólogo Luiz Fernando Ribeiro Santana, acrescentando que os "textos mais antigos da Escritura supõem uma língua falada, uma língua viva, a de Canaã (da qual fala Is 19:18), que mais tarde haveria de se tornar o hebraico; essa língua já incluía o termo ruah".92

Uma expressão como o tetragrama revelado por Deus a Moisés não se enquadra no exemplo que estamos aqui considerando. Todavia, expressões como rûaḥ ou ʻĕlōhîm, conforme já vimos, não foram reveladas por Deus, mas tomadas do universo vocabular onde o seu uso já era amplo e então utilizadas no contexto da nascente fé judaica. Quem explica de forma muito detalhada e lúcida a importância da utilização das mesmas expressões cujos conceitos já estavam cristalizados, social e religiosamente, é o teólogo protestante alemão Walther Eichrodt, que diz que o "Antigo Testamento apresenta concepções bem diferentes sobre o modo e a maneira como Deus realiza sua vontade no mundo" e que, entre os diversos relatos antropomórficos em que o Criador parece ser como um de nós, ele diz que "há outras concepções mais complexas de como se

realiza a vontade divina” e nessas “manifesta-se um pensamento mais evoluído, que procura dar conta do caráter peculiar dos diferentes processos aí implicados, ainda que, sem se ver livre totalmente de elementos conceituais arcaicos”.93 Ou seja, a forma e a experiência, como vamos ver, são diferentes; não obstante, a linguagem e o conceito, mesmo sendo já antigos e utilizados por outros povos e religiões pagãos, são adotados nas Escrituras hebraicas. Essa particularidade já foi antecipada quando falamos sobre a revelação progressiva e explicamos a obviedade de os escritores serem humanos e, por isso mesmo, provenientes de diferentes locais e épocas. Por conseguinte, isso implica o fato de que eles naturalmente utilizaram, de acordo com a inspiração divina, as palavras de seu universo vocabular, a fim de exprimirem a mensagem que Deus intentava que fosse transmitida. Ocorre que, afastados histórica e culturalmente dos eventos, precisamos interpretar o texto na intenção de compreendê-lo. Por mais que sejamos cuidadosos e respeitemos o texto sagrado, podemos incorrer em erros involuntários por conta de 1) inabilidade exegética, 2) condicionamento teológico e 3) pressupostos incorretos. Portanto, a fim de evitar esses erros, devemos aquilatar nossos dados, tendo a coragem de confrontar nossa teologia sistemática com 1) exegese adequada (cujos resultados estejam de acordo com a teologia bíblica do livro em questão), 2) leitura de teólogos, ou biblistas, que sejam especialistas e respeitem o texto como autoritativo e, por último, 3) desconfiar dos próprios pressupostos e ler, quanto for possível, através das lentes dos destinatários originais e com o conhecimento dos seus pressupostos. Só assim poderemos confirmar e fortalecer, ou modificar, nossos arrazoados teológicos. Sobre o conceito de rûaḥ, que, por tudo o que já foi dito, era corrente nas culturas arcaicas do mundo antigo, assim disserta o já citado Eichrodt:

A nossa compreensão desse conceito torna-se muito mais facilitada pelo fato de que ainda podemos captar o sentido literal que está em sua base, efetivamente, rūaḥ, sempre conservou — semelhante a isto o πνευμα grego — a significação de “vento”, incluindo em seu campo semântico tanto o ar que se move fora, na natureza, quanto no homem, sua respiração. Dessa maneira, como na fé popular dos antigos, os ventos eram algo misterioso, portador da vida e da fecundidade, assim também ao homem primitivo a respiração precedia-lhe como transmissora imprescindível da vida, cuja origem era inexplicável. Não é de estranhar, portanto, que o homem antigo entrevisse no sopro do vento ou no ritmo da respiração humana um mistério divino e reconhecesse nessas realidades da natureza, tão inacessíveis quanto familiares, um símbolo da presença e da

misteriosa obra de Deus. Por isso, nas religiões teístas, o vento, por ser portador de vida, se converte facilmente em sopro de vida que é exalado por Deus para animar a natureza e transmitir a vida também ao homem. A respiração de cada homem pode assim se considerar efeito desse sopro vital divino, como no Egito e em Israel, onde a divindade insufla no homem o sopro de vida e o converte, com esse ato, num ser vivente. Ou pode ser também que esse sopro vital divino dote o homem de energias vitais acima de toda medida humana, concretamente de uma vida longa, de capacidade para superar a enfermidade ou de um saber superior para dominar presságios e oráculos: tal é a orientação das concepções, especialmente, babilônicas.94

Sendo a tribo hebreia um povo novo, que só recepcionou a revelação, a partir de Abrão, que era caldeu, ou seja, babilônio, e que só vários séculos depois teve sua primeira obra (Jó), e ela nada aponta sobre os protagonistas, por exemplo, saberem da existência ou crença em Satanás (obviamente que quem narra sabe, cf. Jó 1:6-12; 2:1-7), mas fala tanto do rûaḥ em Jó 32:8 — “Na verdade há um espírito no homem, e a inspiração do Todo-Poderoso os faz sábios” —, como espírito do homem, quanto do rûaḥ ’ēl em Jó 33:4 — “O Espírito de Deus me fez; e a inspiração do Todo-Poderoso me deu vida” —, como Espírito de Deus, vemos claramente que o conceito é antiquíssimo. Em ambos os textos, ocorre também o substantivo hebraico feminino nešāmāh, traduzido por “inspiração”, com o sentido de “a fonte de vida que vitaliza a humanidade”, pois, conforme apontado pelo dicionário de Strong, “o hálito é a fonte de vida; por extensão, esta palavra também é usada para representar a vida e tudo o que está vivo (Dt 20:16; Js 10:40; 11:11,14; Is 57:16)”.95 Esse tema será mais explorado do ponto de vista antropológico no capítulo 6, mas, para o que queremos exemplificar neste momento, isso demonstra que em “Israel essas duas maneiras de se conceber o sopro da vida”, seja inspirando para “fazer os homens sábios”, seja como a “inspiração” que dá vida, isto é, “uma num sentido mais restrito e outra num mais amplo, que fazem lembrar as correspondentes concepções dos primitivos sobre o mana, fundiram-se até se tornar impossível determinar se a princípio somente a concepção babilônica era conhecida e, então, em Canaã, foi ampliada pela egípcia, ou se esse complexo conceitual seguiu outro desenvolvimento diferente”, informa o teólogo alemão Eichrodt. Este ainda diz que, dessa forma, tal “como o homem só alcança a vida porque Deus o enche com seu sopro de vida, sua persistência na vida depende de que nele o rûaḥ não se ache diminuído ou desapareça de todo, como também, no caso de se esvair,

volte outra vez".96 É o que indicam diversos textos bíblicos (Gênesis 2:7; 6:3,17; 7:15,22; Josué 5:1; 2Samuel 13:39; Isaías 65:14; Jó 10:12; 11:1; 17:1; 33:4; 34:14; Salmos 104:29; 143:7; 146:4; Provérbios 15:4; Eclesiastes 3:19,21; 12:7). Muitos textos envolvem a vida como um todo, não somente a humana, pois por conta desse "mesmo princípio vital o mundo animal também foi chamado à existência". Justamente por isso, diz o mesmo teólogo alemão, "toda a vida que há no mundo depende do fato de que Deus deixe sair constantemente seu sopro de vida para que o mundo do criador se renove", pois toda a "criação se vê condenada a uma morte sem solução enquanto Deus lhe negar seu espírito de vida".97 Tal demonstra igualmente que "esse rûaḥ é sempre muito superior ao homem, como um poder divino embutido em sua carne mortal e cujo dono e senhor é unicamente Deus"98 (cf. Jó 12:10; Ezequiel 2:2; 3:14; 11:5a; 37:1,5,8-10; Zacarias 12:1). Mas, a despeito de o substantivo rûaḥ ser o mesmo, o uso entre o povo de Deus, por causa da manifestação divina, deu-lhe sentidos muito distintos:

Na palavra "espírito" fica, também, encerrado todo o mistério da vida que na natureza supera a morte de mil maneiras, que dentro do gênero humano está intermitentemente lhe suscitando novas gerações e que, no caso do indivíduo, o livra da enfermidade e do perigo da morte para devolvê-lo constantemente a uma existência de forças e energias renovadas. É evidente a importância que essa crença no sopro divino de vida, compartilhada por Israel com os demais povos, devia requerer ao se encontrar vinculada com o Deus da aliança, um Deus concebido como zeloso e plenamente pessoal. Por não existir uma multidão de deuses, a concepção do espírito de vida facilitou grandemente a manutenção de uma interpretação unitária do cosmo, no qual o paganismo vê toda uma série de espíritos e potências vitais diferentes, ao israelita apenas o poder universal de um só Deus é revelado, o qual, graças a seu sopro de vida, faz depender de sua pessoa toda a variedade do universo e refere-se a ela sem arrebatar-lhe por isso sua própria vitalidade polimórfica nem convencê-la em um mecanismo morto. E se a rejeição de uma cosmovisão politeísta evitou a queda num deísmo bizarro, a vigorosa personalidade incontestável de Yahweh impediu que se abusasse do termo "Espírito" para uma interpretação panteístico-mística do mundo, que aproveitara o dom dado por Deus à criatura, de participar do espírito de vida divina, para atrever-se a afirmar uma unidade natural entre Criador e criatura. Se não se chega a essa divinização da natureza, é porque a intepretação que dela se faz, como de outras coisas, está também presidida pela experiência histórica da

soberania de Yahweh, à qual só resta responder com o reconhecimento da absoluta autoridade de Deus sobre o espírito de vida, como prova de que a cada instante a criatura depende do Criador.99

Conforme já dissemos anteriormente, naquele momento histórico, o povo não estava apto para o conhecimento teórico de um Deus triúno, pois, como podemos entrever, era um mundo povoado de divindades e cujo politeísmo precisava ser desmascarado e combatido, portanto qualquer formulação triádica confundiria. Evidentemente que a Trindade imanente estava durante todo o tempo no contexto veterotestamentário, pois as ações da Trindade econômica são perceptíveis, e justamente os efeitos delas, com a revelação neotestamentária, ajudaram a evidenciar claramente que as obras miraculosas não consistiam em emanações de Deus, pensamento que, conforme diz o exegeta pentecostal Gordon Fee, já anteriormente citado, é proveniente da "dificuldade que as pessoas enfrentam ao lidar com [a pessoalidade do] Espírito Santo", visto que no "Antigo Testamento, [...] o Espírito parece não muito mais que uma extensão ou emanação de Deus ou de um poder que vem de Deus".100 Tal conclusão é desmontada com as experiências relatadas no Novo Testamento, incluindo a do batismo nas águas do Senhor Jesus Cristo e em seu próprio nascimento. Neste, o Espírito, à semelhança dos relatos da criação em Gênesis, inicia a nova criação, referida por Paulo, ao participar ativamente da encarnação do Filho de Deus, gerando-o no ventre da virgem Maria (Lucas 1:26-38). Assim, não foi, e não é, de maneira teórica que a Trindade pode ser crida (entendida jamais!); antes, sua revelação acontece na prática, por meio das experiências das pessoas com Deus e com o Espírito, com teofanias de que se afirma terem sido aparições de Jesus antes de sua encarnação e, muito mais, no período das experiências canônicas neotestamentárias, que se transformaram em textos autoritativos, os quais estabelecem definitivamente um monoteísmo trinitário, questão que será ventilada um pouco adiante e de forma mais detida no próximo capítulo. Por ora, é importante verificar ainda, na esteira da atuação do Espírito na criação, "a associação do espírito de vida com a palavra criadora", diz o teólogo alemão Eichrodt, que "foi outra maneira de declarar a soberania do Senhor divino sobre as forças que dominam a natureza", visto que a "intrínseca homogeneidade de ambos os conceitos já está indicada pelo primeiro significado, material, dos termos que permitia designar com uma mesma expressão o Espírito de Deus, concebido como sopro de vida que ele respira, e a palavra enquanto hálito de sua boca".101 Portanto,

Se no paganismo já se podia falar da palavra divina como de um “sopro de vida”,102 essa associação primitiva somente se tornaria efetiva quando Deus se fizesse conhecido, não como uma força da natureza, mas como uma vontade pessoal. Assim, o salmista, em dependência do relato [...] da criação, pôde formular esta breve confissão de fé: “A palavra do Senhor fez o céu; o sopro de sua boca, seus exércitos” [(Sl 33.6)]. Enquanto possuidor do Espírito de vida, Deus pronuncia a palavra da criação. Da mesma maneira, o profeta Ezequiel, enquanto comissionado por esse Deus, amparado somente pela força do Espírito divino que empresta a seu frágil corpo energias sobrenaturais para cumprir seu ministério profético, pronuncia essa sua ordem que, como veículo do sopro visualizador de Deus, faz com que os ossos dos mortos se levantem novamente como homens viventes.103

Nenhum cristão se impressiona com qualquer uma dessas coisas, pois temos todas essas informações muito claras hoje por causa da revelação e sua transmissão que nos chegou por meio das Escrituras, por isso elas nos parecem óbvias, e, justamente por conta disso, muitos foram levados a negligenciar o estudo do Espírito Santo no contexto veterotestamentário. Todavia, basta entender minimamente que tipo de cultura era aquela, quais eram suas concepções a respeito desses aspectos fundamentais, que tudo fica mais claro, e podemos, finalmente, distinguir as limitações inerentes à linguagem da realidade que essa mesma linguagem quer transmitir. Assim, como temos insistido, em um mundo completamente distinto do nosso, em uma cultura cercada pelo paganismo, imagine-se o impacto sentido pelo entendimento de que houve propósito na criação, ou seja, ela não foi acidental ou consequência de uma maldição; Deus é não somente distinto da criação, mas a trouxe à existência “do nada” e a sustenta, sem, contudo, com ela ser confundido; não são diversos espíritos que controlam a natureza e dão vida a tudo que existe, mas um único e mesmo Espírito que insufla vida etc. Com mentes modernas e condicionadas pelos séculos de teologia e descobertas científicas, não é possível mensurar o valor desses aspectos e avaliar o impacto na formação da mentalidade do povo no mundo antigo. Em um só ato, debelava-se o politeísmo e protegia-se o povo de um panteísmo mais que absoluto naquele período. É o filósofo alemão Eric Voegelin, em sua coleção Ordem e história, dividida em cinco volumes, quem explica detalhadamente a concepção das chamadas “civilizações cosmológicas”

do antigo Oriente Próximo, cuja existência e funcionamento pressupunham um espelhamento terrenal “cósmico-divino da ordem”, entendendo-se por “ordem” a “ordem do ser” transcendental que essas civilizações imaginam e com a qual acreditam entrar em sintonia para viver a história terrenal, pois “Toda sociedade vê-se encarregada da tarefa de, sob suas condições concretas, criar uma ordem que dote de significado o fato de sua existência em termos dos fins divinos e humanos”.104

A questão de como pensavam essas sociedades pode ser estudada por meio de um método que prioriza três características que originaram tais culturas cosmológicas apresentadas por Voegelin. Essas características serão mencionadas, porém não podemos trabalhá-las, limitando-nos a elencá-las. “A primeira dessas características típicas é a predominância da experiência de participação”, diz o autor alemão, explicando que, independentemente do que seja o homem, “ele sabe que é uma parte do ser” e, justamente por isso, a “segunda característica típica” dessas civilizações “é a preocupação com a duração e a passagem (isto é, a durabilidade e a transitoriedade) dos parceiros na comunidade do ser”.105 Já a “terceira e última característica típica do processo de simbolização” que fundava essas civilizações, e a que mais nos interessa para entendermos quanto a revelação distancia o povo escolhido das demais culturas cosmológicas, “é a tentativa de tornar a ordem essencialmente incognoscível do ser o mais inteligível possível por meio da criação de símbolos que interpretem o desconhecido por analogia com o realmente, ou supostamente, conhecido”, pois tais “tentativas têm uma história na medida em que a análise reflexiva, respondendo à pressão da experiência, gerará símbolos cada vez mais adequados à sua tarefa”.106 Resumidamente, podemos dizer que tal história da simbolização é mais bem entendida com a proposta do autor em dividi-la em “blocos”, compactando o cognoscível, e diferenciando-os “em suas partes componentes, e o próprio cognoscível será gradualmente distinguido do essencialmente incognoscível”, pois, dessa forma, “a história da simbolização é uma progressão de experiência de símbolos compactos para diferenciados”. São apresentadas, inicialmente, pelo autor duas formas básicas, mas principais, “de simbolização que caracterizam grandes períodos da história”.107 A primeira “delas é a simbolização da sociedade e de sua ordem como um análogo do cosmos e de sua ordem”; a segunda “é a simbolização da ordem social por analogia com a ordem de uma existência humana bem sintonizada com o ser”. Assim, Voegelin finaliza a explicação, dizendo que, em sua “primeira forma, a sociedade será simbolizada como um microcosmo” e, na outra, “como um macroantropo”.108

A escolha desses dois símbolos por Voegelin explica-se pelo simples fato de que o funcionamento dessas civilizações, obviamente que em seu nascedouro, obedecia a tal lógica. Inclusive, as duas grandes “civilizações cosmológicas” do antigo Oriente Próximo, analisadas por ele, Mesopotâmia e Egito, são extremamente imprescindíveis para se entender a cosmovisão hebraica, visto que Israel se originou no chamado do mesopotâmio Abrão e desenvolveu-se, por longos quatro séculos, no “útero” do Egito. Sobre a importância da simbolização cosmológica para esses povos, visto nossa cultura ser volúvel e raramente valorizar suas origens, é importante entender, como explica Voegelin, que ela “não é nem uma teoria, nem uma alegoria”, ou seja, trata-se da “expressão mítica da participação, experimentada como real, da ordem da sociedade no ser divino que também dá ordem ao cosmo”.109 Em outros termos, funde-se a divindade com a humanidade e acredita-se, de fato, que o funcionamento terreno espelha a realidade transcendente, legitimando as ações dos líderes pelo fato de serem os representantes oficiais das divindades.110 Mas tal não é simplista como se pode presumir inicialmente. “A natureza do Enuma elish não pode ser facilmente descrita, porque nosso vocabulário diferenciado não é adequado para a sua compacidade”, diz Voegelin, explicando que a “obra é uma cosmogonia na medida em que conta a história da criação do mundo”, todavia “uma comparação com o Gênesis bíblico criaria uma impressão inteiramente falsa, porque no Enuma elish não é Deus que cria o mundo”, ou seja, nesse poema os “deuses são o mundo, e a diferenciação estrutural progressiva do universo é, portanto, uma história da criação dos deuses”, pois a “cosmogonia é, ao mesmo tempo, uma teogonia”.111 Assim, o mais famoso mito de criação da antiguidade é mesopotâmio e já mostra que as similaridades alegadas por muitos teólogos entre o referido poema e os capítulos iniciais de Gênesis são superficiais e não passam do nível da linguagem e da estrutura literária, porém diferem substancialmente em termos de conteúdo e sentido. Nas epopeias cosmogônicas das civilizações cosmológicas, o protagonismo é humano, ao passo que Gênesis mostra que o protagonismo é divino. Portanto,

Pelos exemplos vistos, e em razão de sua imagem geral de Deus, podemos observar que Israel desvia-se daquela maneira característica da concepção de Espírito, comum a todo o Oriente; no entanto, a concepção veterotestamentária do Espírito só alcança sua plena peculiaridade por uma conexão com a experiência histórica. A atividade de Deus na história, que tinha como objetivo criar um povo santo, não se descobria somente em acontecimentos maravilhosos

isolados, mas também na aparição de homens e mulheres especialmente dotados. Essas pessoas, demonstrando sua liderança de palavras e obras, promovendo guerras de libertação contra o inimigo exterior e instaurando no interior uma ordem social e moral conforme a vontade divina, atraíam para si a grande massa do povo e destruíam todos os obstáculos suscitados contra sua obra pela incursão de ideias e costumes pagãos. E foi na atividade desses mediadores e órgãos do desígnio divino de aliança e salvação, na qual o povo israelita reconheceu a presença, dentro da triste história terrena, da vida divina transcendente; o admirável poder que irradiava desses líderes e os capacitava para cumprirem suas façanhas não foi possível de ser explicado senão por ser designado como sopro de vida do Espírito de Deus (o procedimento pôde estar favorecido pelo conhecimento de uma linguagem babilônica semelhante). Novamente, o que agora é mais ressaltado é o mistério da vida divina. Se, em situações de miséria nacional, surgem pessoas anteriormente desconhecidas e insignificantes (como Gideão ou Jefté) que estimulam e lideram um povo oprimido em meio à guerra; se o nazireu Sansão ostenta as forças de um gigante; se um jovenzinho como Saul é capaz de obrigar todo o povo a aceitar seu comando e de forma decisiva derrotar o insolente rei dos amonitas, em todos esses feitos, descobria-se uma comunicação de vida divina, exatamente como sucedia no êxtase dos grupos de profetas. Os cantos e danças de louvor generoso ao Deus de Israel arrebatavam a todos os participantes, cujos olhos carnais se perdiam na noite da inconsciência, permitindo assim que olhos internos fossem abertos a fim de contemplar e anunciar, em um oráculo, os mistérios do mundo divino. Quando forças taumatúrgicas surpreendentes eram liberadas, o enfermo ficava curado, o faminto satisfeito e o morto voltava à vida. Um desaparecimento repentino, a milagrosa divisão das águas do Jordão ou a espetacular interpretação de um sonho são outros tantos feitos que se atribuem ao poder milagroso do Espírito. O que estes fenômenos, tão diferentes, têm em comum é que em todos eles se vê brilhar uma vida superior que põe o homem em relação imediata com o mundo divino e, também, que todos estão a serviço da instauração do reino de Deus em Israel. Por isso, pontos de vista estranhos seriam adotados, se supuséssemos uma concepção de Espírito diferente segundo a qual os efeitos atribuídos ao mesmo fossem políticos e religiosos. Desde o início da vida de Israel, não foi pouca a influência do nebiísmo no conceito do Espírito, porém, tanto no espírito heroico quanto no profético, primordialmente o rūaḥ não é outra coisa que a causa suprassensível do milagroso. O qual está de acordo com o fato de que o poder do Espírito surge como as erupções vulcânicas súbitas e, aqui ou ali, conforme Deus vai chamando os seus para que operem prodígios especiais. A mesma coisa refletem as fórmulas com as quais se expressa a vinda do Espírito, como quando

se fala do “golpear”, do “arremeter impetuoso” ou da “atração” do Espírito. Dado que, em muitas passagens, assume riscos quase pessoais e aparece atuando de forma independente, e até mesmo castigando por incumbência de Yahweh, o rūaḥ poderia fazer-nos pensar em um demônio; mas esse tipo vivo e personificante de narração não nos permite concluir que o conceito de Espírito conhecesse um estado primitivo demonístico. Em tais ocasiões, o que mais claramente ressalta-se é o aspecto alienante e coativo; o Espírito surge como uma força divina intermitente, que, estando fora do alcance do homem, repentinamente se apossa dele. E precisamente por isso, quando sofre tais experiências, o homem percebe-se defrontando diretamente o Deus soberano cuja majestade provoca nele não só felicidade, mas também medo e temor.112

Antes de comentarmos os muitos desdobramentos, para a pneumatologia, do núcleo da longa citação de Walther Eichrodt, é preciso considerar o abismo que separa a cosmovisão hebraica, que acabou de ser exposta, em relação ao que Voegelin disse das “culturas cosmológicas”. A distância que as separa é tão ampla e estabelece tantas diferenças que pode ser analisada, de acordo com Peter Berger, “em termos de três laços dominantes: transcendentalização, historicização e a racionalização da ética”.113 Nesse sentido, a nascente fé monoteísta rompe de tal maneira com a cultura cosmológica dominante do antigo Oriente Próximo que podemos até dizer que houve uma revolução, ou uma reforma, que alterou completamente a cosmovisão no mundo antigo. De certa forma, já falamos sobre isso no capítulo anterior, mas é interessante reiterar que o que rompeu com essa visão prevalente no mundo que deu origem ao povo de Israel não foi prioritariamente qualquer ensino teórico, ainda que sagrado, mas as experiências de chamado, tanto de Abrão, Isaque, Jacó, Moisés, como de tantos outros, que alteraram a maneira de cada um enxergar o mundo, sobretudo o primeiro e o último, e só muito posteriormente suas narrativas e demais códigos legislativos vieram a se cristalizar em forma de texto, algo fundamental para a consolidação da nação eleita, pois a “lei e a ética do Antigo Testamento também se localizam num quadro de referência histórico, na medida em que sempre se relacionam a obrigações que a aliança com Iahweh impõe a Israel e a cada israelita”. Em termos diretos, “ao contrário do resto do Oriente Próximo antigo, a lei e a ética não estão fundadas numa ordem cósmica eterna (como no ma’at egípcio), mas nos mandamentos concretos e historicamente mediados do ‘Deus vivo’”,114 isto é, o Deus que se revelara aos patriarcas e a Moisés, na história. Temos, então, os três laços dominantes acima citados, e, a despeito da

acertada mudança de pensamento de Berger sobre a secularização,115 podemos dizer, sem prejuízo algum de distorcê-lo, que os referidos laços provocaram sim um “desencantamento do mundo” antigo, não no sentido de erradicar a religião, mas de produzir uma religião distinta.

Para fechar esse background sobre as ocorrências de rûaḥ no contexto bíblico do Antigo Testamento, é interessante apresentar a classificação semântica e/ou dimensões dos diferentes usos e aplicações desse substantivo hebraico, na perspectiva de quatro autores, formando os quadros a seguir que, didaticamente, podem ser resumidos da seguinte forma:

Víctor Codina	**Dimensões**
Criadora	
Profética	
Sapiencial	

F. Lambiasi	Categorias	Linhas de influência
Físico-cósmica	Carismática	
Antropológica	Real	
Teológica	Profética	
Messiânico-escatológica		

H. Cazelles Categorias

Cósmica

Real

Profética

Comunitária

Litúrgica

H. C. Matos

Intervenções carismáticas

Comunicação permanente em vista de uma função

Espírito de Iahweh como princípio de vida moral

A rûaḥ e a expectativa messiânica

Categorias

Sob essas categorias, dimensões e/ou também linhas de influência ou atuação, Víctor Codina116 e os três teólogos referidos por Luiz Fernando Ribeiro Santana117 acreditam que as quase quatrocentas ocorrências de rûaḥ no Antigo Testamento podem ser classificadas e mais bem compreendidas. É preciso observar, porém, que há diferenças de nomenclatura entre eles, e isso não é sem razão nem se dá apenas por serem teólogos diferentes, algo que seria mais do que óbvio. Tais classificações são teológicas e epistemológicas, não meramente filológicas. Isso significa que elas não são necessariamente exegéticas. Evidentemente que com isso não estamos minimizando as problemáticas relacionadas aos múltiplos usos dos conceitos, pois muitas de suas ocorrências não podem ser resolvidas exegeticamente. Tome-se como exemplo Gênesis 6:3, cuja melhor tradução seria "o meu espírito ['o fôlego de vida' que vem da parte de Deus] não habitará [tradução que segue a LXX] no homem para sempre, pois ele é carne [ou seja, é 'mortal'], mas seus dias [até o dilúvio] serão cento e vinte anos' (cf. Jó 34:14-15)". Todavia, "em outras passagens, a palavra rûḥî, quando dita por Deus, significa 'meu espírito', e a palavra traduzida por 'habitar' é objeto de intensos debates".118 Portanto, a mesma expressão hebraica, em outros contextos, isto é, quando pronunciada por Deus na primeira pessoa, fala não de algo que dele emana, ou seja, o fôlego de vida, mas refere-se ao seu próprio Ser, pois, como diz o teólogo alemão Walther Eichrodt, esse "Espírito de Deus que dá vida e transcende o indivíduo deve ser distinguido claramente do espírito individual do homem, que às vezes designa-se com a mesma palavra rûaḥ". Óbvio como é, nessa última acepção, "enquanto órgão da vida psíquica, é o centro das ideias, das decisões e dos estados de ânimo", distingue o mesmo autor, e completa explicando que esse último "é, por conseguinte, um conceito psicológico que se opõe ao cosmológico do sopro da vida (cf., por exemplo, Is 57:16; Sl 31:6; Nm 14:24; Jz 8:3; Êx 6:9 etc.)".119 Obviamente que tal distinção já ficou clara, mas acrescente-se à discussão que o "aspecto distintivo da vida humana não é, contudo, o físico, mas o espiritual, i.e., o mental e pessoal", que, inclusive, nos distingue dos demais seres vivos (conforme veremos no capítulo 6), pois o "'fôlego' do homem lhe foi outorgado mediante um ato criador especial de Deus (Gn 2:7; contraste-se com os animais em 1:24)", todavia é "o seu ser interior que reflete a imagem de Deus, formada pelo conselho da Trindade (o uso da primeira pessoa do plural em 1:26), e é soberano sobre todos os demais seres viventes (2:20)".120

Se, como esclarecem ambos os teólogos protestantes ao distinguir o substantivo

rûaḥ — entre 1) fôlego de vida e 2) parte constitutiva do ser humano — de rûaḥ como Ser/Espírito de Deus, que, não somente outorga a vida a todos os seres vivos e à humanidade, mas acrescenta à última algo de seu próprio ser, ou seja, sua “imagem e semelhança”, temos, então, uma questão crucial sobre a qual devemos debruçar e refletir. No sentido que podemos depreender da criação, o espírito, como uma das dimensões humanas, é, à semelhança do corpo, criação divina, e só veio a existir para que animasse o corpo, não havendo razão alguma para existir “à parte”. Enquanto os seres espirituais são, em si, espíritos, nós somos seres compostos e, por isso mesmo, conforme será visto no capítulo 6, diferentes. No caso do Pai e do Filho, que são incriados, o que significa o “Espírito” de ambos? Que eles sejam compostos, assim como nós, de algo mais profundo que nossa aparência? Caso alguém responda que sim com base em textos como 1Coríntios 2:11 e Romanos 8:9, o mesmo princípio vale para o Espírito Santo? As questões são colocadas por conta de que, a despeito de Deus ser retratado com linguagem antropomórfica para que possamos concebê-lo, ele não é literalmente como um ser humano. Todavia, criou-nos à sua imagem e semelhança, que não pode ser o corpo, pois o Criador é Espírito. Isso leva-nos a pensar em que aspecto somos semelhantes a Deus. Mas, para que isso seja possível, é necessário antes saber como é Deus. Não em sua aparência, mas em sua essência, que, parece-nos, é o que nos foi transmitido. Tal é possível? Como seres humanos, temos condições de explicar Deus? Existe uma ciência ou exercício humano capaz de perscrutá-lo? Há, em nosso vocabulário, expressões capazes de descrever a essência divina, visto que as palavras são criações nossas e, por isso mesmo, limitadas? Ainda que disséssemos que ele é eterno, infinito, por exemplo, essas seriam palavras que usamos para falar de algo que não temos condição de mensurar. Em vez de dizer muito sobre o que nominamos, parecem revelar mais de nós mesmos que as cunhamos.

— Deus é Espírito —

Ao mencionarmos, pela enésima vez, a precariedade de falarmos sobre Deus, o fazemos não só por sermos limitados, mas por ele estar além das nossas nomenclaturas e conceitos, visto estes serem criações nossas e, por isso mesmo, inadequados, indignos e sempre aquém,121 mas também por ele ser Espírito. Não obstante, em qualquer sistemática há uma longa seção dedicada à teologia, como doutrina de Deus, mas não se verifica o mesmo tratamento quando se trata do Espírito Santo. Entre os motivos alegados, há um clássico, que é expresso, mais ou menos, assim: "O Espírito é intangível, não muito 'definido' e claro nas Escrituras". Pode ser que alguém esteja pensando: "Mas eles não defendem uma via apofática para fazer teologia? Não disseram que não iriam dizer o que Deus é, mas somente como ele é?". O que pode, inicialmente, parecer uma aporia em nosso desfavor é, na realidade, uma "confissão" da parte dos que têm muito a falar sobre Deus, mesmo sendo ele Espírito, mas nada sobre o Espírito Santo, alegando-se que, por este ser Espírito, não há muito o que dizer dele! Isso significa considerar impossível falar do último enquanto o primeiro, mesmo sendo igualmente Espírito, recebe um longo e detalhado tratamento nos manuais sistemáticos racionalistas. Não vamos, por enquanto, tratar acerca de uma hierarquização implícita ou, ao modo psicanalista, dizer que tal denota um "ato falho". Faremos melhor.

Ao abordar a teologia como doutrina de Deus no capítulo anterior, esclarecemos que a identificação do Deus revelado nas Escrituras com o deus dos filósofos, conquanto tivesse um propósito e uma necessidade inicial, como ponto de contato com a sociedade grega, trabalho realizado pelos apologistas logo nos primeiros anos do século 2 da era cristã, proporcionou um "casamento" e que, posteriormente, tal "união" trouxe sérios prejuízos. Assim, o fato de Deus ser Espírito não impossibilitou que se produzissem, e ainda se produzam, longas seções, ou volumes, acerca dele pelos teólogos sistemáticos, mas, estranhamente, alega-se que não há muito o que dizer do Espírito Santo, por ele não ser "definido" e claro na Bíblia. Tal, porém, não é verdade. O que realmente acontece é que a identificação teórica do Deus da Bíblia com o deus dos filósofos permitiu que ele obtivesse um "caráter definido", contornos que, a despeito de pretenderem exaltá-lo e demonstrarem sua grandeza e infinitude, paradoxalmente o limitaram.122 Ao enumerar os seus atributos, tanto

incomunicáveis quanto comunicáveis, e assim fazê-lo sem ressalvar que isso era o que poderia ser dito, mas que ele não se limita ao que revelou e, pior, ao produto teórico final do exercício de jungi-lo ao deus dos filósofos, obteve-se de forma analógico-filosófica o que hoje se tem como o ser-em-si de Deus de forma absoluta, sendo fácil objetificá-lo e assim dissecá-lo de maneira lógica e racionalista. Mas o fato é que Deus, disse Jesus, é Espírito (João 4:24). Os símbolos utilizados para aproximá-lo de nossa compreensão não têm a função de explicá-lo, delimitá-lo e muito menos circunscrevê-lo, mas apenas mostrar-nos quanto somos por ele amados e que ele está próximo. Nesse sentido, toda teologia, lembramos, deveria resumir-se à doxologia.123

Contudo, se Deus é Espírito e nesse aspecto, por isso mesmo, não podemos dizer nada dele, como falar algo sobre o Espírito Santo? Uma vez mais, lembramos que, a exemplo do capítulo anterior, não se trata de falar do ser-em-si do Espírito Santo, mas de suas obras e do quanto ele é imanente. De maneira inusitada, ele manifesta-se de forma clara no Antigo Testamento e muito mais no Novo. Essa talvez seja a grande surpresa deste capítulo e a justificativa de sua posição em nossa parte de análises doutrinárias. A despeito de tal ser assim, por que os tratados teológicos continuam renegando-o e quase não falando sobre ele? Se, como diz Karl Barth, “o Espírito Santo é o próprio Deus, como o é Jesus Cristo — que é Deus conosco — e o é Deus Pai, o criador dos céus e da terra”,124 o que justifica tal omissão? Como se pode verificar pelo que anteriormente foi dito, não se trata de falta de material escriturístico. Se esse não é o caso, e sendo eles igualmente Deus, não há gradação, subordinacionismo ou hierarquização entre si, ou seja, inexiste na Trindade ontológica, com base no que vemos nas Escrituras do relacionamento da Trindade econômica, uma Pessoa mais importante que as demais. Logo, tal descuido e apatia teológica só se estabeleceram por nossa parte, não pelas Escrituras! Falando a respeito do adjetivo “santo”, que, ao ser composto na referência à terceira Pessoa da Trindade, torna-se “substantivo”, mas também argumentando no mesmo espectro que nós, diz o teólogo luterano Hermann Brandt:

Em relação à vida normal comum, o santo representa o “totalmente outro”. Pois o santo é “totalmente outro” se comparado com a esfera do usual e do compreendido. Ele está em contraposição a esta esfera. Ele se impõe como algo totalmente diferente, de uma origem completamente diversa e de efeito inteiramente outro daquilo que nos é conhecido. O santo está separado de nós e

de nosso mundo. Otto mostrou que nós reagimos de duas maneiras à manifestação do santo. O espanto que o santo suscita como o totalmente outro evoca, por seu turno, medo, horror, reverência. Nós nos reconhecemos frente ao santo como pequenos, sim, como nada. Neste sentido trata-se do “mysterium tremendum”. Mas, ao mesmo tempo, nós nos sentimos exatamente atraídos para este santo superior; ele suscita alegre surpresa, sim, amor. Isto é o santo como “mysterium fascinans”. O santo, portanto, repele e atrai. Ele nos torna conscientes de uma infinita distância e de uma proximidade jamais imaginada. Exatamente nisto, neste aspecto duplo, o santo é o totalmente outro: nada humano e nenhum fenômeno do universo lhe é comparável. O santo sempre se manifesta como uma realidade bem distinta das realidades “naturais”. É verdade que ao designarmos o santo como o totalmente outro, como a antinomia de tremendum e fascinans, nós usamos palavras e concepções originárias da esfera da natureza ou da cultura profana. Mas estas expressões analogizantes são devidas exatamente à incapacidade de denominar o “totalmente outro”. A linguagem é forçada a colocar tudo que transcende as experiências humanas “normais” em palavras provenientes exatamente desta experiência normal.125

Devemos nos convencer de que, longe de ser algo ruim, o reconhecimento de que não podemos saber tudo, pois o mistério está sempre além de nós, aponta para o fato de que, caso “o Espírito não fosse o Espírito, se a Verdade não fosse a Verdade, e Deus não fosse Deus”, diz Barth, “somente se eles fossem coisas observáveis, secundárias pseudo-aléns, ser-nos-ia impossível anunciar e formular em palavras o FUTURUM ETERNUM da ressurreição do corpo, que é a mais imprescindível interpretação do que o Espírito significa para a nossa vida”.126 Sim, pois caso os homens conhecessem e pudessem explicar, racionalmente, a realidade e nossa própria existência, há muito já teriam possibilitado a imortalidade e extinguido a finitude. No entanto, a exemplo do projeto de Babel, tal intento não evocaria bondade; antes, proporcionaria as condições de os seres humanos perpetrarem toda sorte de malignidade. A verdade é que o Espírito dá vida e é responsável por sua manutenção e, posteriormente, ressurreição. Logo, não reconhecer a importância e imprescindibilidade do Espírito no edifício teológico é não somente negligência como ingratidão e desrespeito. Isso sem contar a grande contraditoriedade do fato de os teólogos utilizarem as Escrituras — inspiradas pelo próprio Espírito Santo — para fazer teologia, enquanto o desprezam no exercício.

Se tal desculpa se dá por uma suposta falta de objetividade, ou melhor, da percepção dela em relação ao Espírito Santo, é importante ficarmos com o significado barthiano do que seja científico, isto é, do sentido de “objetividade, que, em teologia, se expressa em termos de respeito absoluto ao tema escolhido”, sendo, portanto, mais uma atitude do caráter e da devoção do teólogo — bem como requer por parte dele um compromisso epistemológico com a lógica da fé —, que devem seguir a esteira da revelação, e não com qualquer estatuto científico racionalista que, não somente estranho ao que pretende a teologia, ainda não se autocompreendeu e desconhece seus limites. É preciso que o teólogo carismático-pentecostal entenda o mais rápido e intensamente possível essa verdade. Mesmo porque o que a “Teologia objetiva é arrependimento; é inversão da maneira de pensar”, em outras palavras, finaliza Barth, “é pensamento renovado”.127 Isso é entender teologia na perspectiva da lógica da fé, na esteira da dinâmica da revelação e, finalmente, obedecendo à orientação de uma epistemologia genuinamente bíblica. E essa forma de reflexão cabe muito bem no desenvolvimento de uma pneumatologia pensada e produzida não só para a, mas também pela, tradição carismático-pentecostal. É irônico pensar que, ao passo que se faz esse tipo de observação impeditiva da possibilidade de reflexão teológica acerca do Espírito Santo, pontua corretamente Yves Congar:

Péguy dizia: na Bíblia não há uma única palavra abstrata. Muitas coisas sobre Deus, sobre a Igreja, nos foram comunicadas em imagens e relatos de ações. Sobre o próprio Espírito Santo, a Revelação nos fala em imagens; sopro, vento, água viva; fogo, línguas de fogo; dedo de Deus, pomba, unção, [...] nuvem. E por que a Bíblia nos diz que Deus é um rochedo — e um rochedo que se pede não seja surdo (Sl 28,1)? Mas Deus é também um leão, um esposo, e muitas outras coisas. Por que Cristo é pedra angular, mas também cordeiro, leão etc.? Por que Ele nos falou do Reino em parábolas: “O Reino de Deus é comparável a...”? São imagens, símbolos, metáforas. Em que condições epistemológicas e por quê?128

Essa é a pergunta que os teólogos carismático-pentecostais, particularmente brasileiros, raramente fazem e sobre a qual, sem exagero algum, muitos jamais pensaram e nunca ouviram falar. O questionamento incide exatamente no campo da produção teológica, e trata-se do que temos insistido sobre seguir a dinâmica

da revelação — em seu caráter narrativo-experiencial —, adotando a lógica da fé, que passa pela ideia de paradoxo e não se enquadra no racionalismo de ampla coerência. Conforme observam os teólogos pentecostais Benny Aker e James Railey, há "séculos, a teologia sistemática no Ocidente tem sido disposta segundo um sistema coerente que reflete o idealismo racional (cf. a busca por parte dos teólogos de um centro unificante)". Todavia, apontam que o "uso de um único centro, no entanto, tem limitações; por exemplo, não leva em conta os paradoxos que tanto prevaleciam no mundo antigo". Algo que, completam, "agora está se tornando mais aceitável à maioria dos teólogos é ver um sistema disposto em volta de vários centros".129 Tal mudança de paradigma, ou aporte teórico-filosófico, por parte dos teólogos carismático-pentecostais estadunidenses, se deu há cerca de pouco mais de três décadas. Em termos epistemológicos, eles registram ainda que, lamentavelmente, "os ocidentais, tanto os conservadores quanto os liberais, sustentam uma epistemologia primariamente racional, inadequada para os pentecostais", pois ambos se esquecem de que o "mundo da Bíblia não é aquele do racionalista, pois aquele reconhece o sobrenatural e as experiências sobrenaturais outorgadas por Deus".130 Justamente por isso, Yves Congar explica que, para falar de Deus e de tudo que a revelação nos traz, caso "ficássemos na ordem racional, aí só poderíamos afirmar perfeições essenciais". Ocorre, porém, que "a revelação nos fala de hipóteses (sem usar essa palavra) e, em Deus, a essência só existe hipostasiada".131 Isso para que recepcionemos a revelação, pois, se Deus se revelasse de forma essencialmente pura, quem poderia suportar?

Nesse aspecto, instrui-nos Congar, o "símbolo é o lugar e o meio de apreender realidades que o conceito disseca, para conseguir precisão", ou seja, o símbolo igualmente marca "a transcendência das realidades espirituais reveladas".132 O teólogo não pode perder de vista a verdade de que o símbolo não é a realidade, mas apenas a expressa de forma adequada à nossa percepção para que se configure o processo da dinâmica revelacional e, consequentemente, ocorra o processo de comunicação. Algo que acontece normalmente, dada a epistemologia racionalista, é dar um tratamento filosófico-teológico ao símbolo, tornando-o menos transcendente e sobrenatural, trazendo com isso o "risco" de as gerações posteriores tomarem essa "expressão mais racional por um enunciado adequado".133 O problema desse exercício é que o enunciado é fruto de determinada época e paradigma. Em termos diretos, passando aquele período, o enunciado que parecia tão lógico e racional, ao mudar o fundamento epistêmico no processo deveniente do saber, o que antes pareceu ajudar, agora atrapalha e causa embaraços, tornando-se um empecilho. Tal acontece em razão

de os teólogos se negarem a fazer a revisão do sistema teológico e do seu produto final, que é a teologia sistemática. Por sua vez, o símbolo, ou metáfora, como acabamos de dizer, “não define a realidade em si mesma” e, justamente por isso, “se pode aplicar várias metáforas à mesma realidade” e, de forma proporcionalmente igual e inversa, “a mesma metáfora pode ser aplicada a realidades diferentes”.134 Assim, o símbolo torna-se uma fonte permanente de comunicação revelacional, perpassando gerações e dezenas de séculos, sempre nutrindo o crente.

No entanto, é preciso não perder de vista que o “símbolo” somente “mantém-se fresco quando é indecifrável”.135 Pelo fato de essa tradução ser de edição lusitana, o predicado “fresco” foi utilizado com o sentido correspondente de “atual”, “novo”, para o nosso português nacional. Nesse aspecto da preservação do símbolo, entendemos claramente a importância de não convertê-lo em um enunciado pretensamente racional que pode até fazê-lo parecer lógico no momento, mas com o alto custo não apenas do seu empobrecimento, mas até da extinção do seu potencial semântico e interpretativo. Inoculados com o racionalismo, os teólogos se ressentem com a ideia de não ser possível trabalhar com a lógica do mito da exatidão matemática136 quando se trata de teologia, sobretudo seguindo a esteira da dinâmica da revelação e a lógica da fé, pois parece haver apenas duas opções: ou a pretensa exatidão do idealismo ou a temida inexatidão do relativismo. Ambas as características são totalmente estranhas ao mundo bíblico. Não se trata de não podermos ter formulações teóricas, pois assim seria impossível qualquer teologia. O que não se pode perder de vista é o fato de que os conceitos teóricos, como já temos insistido desde o primeiro capítulo da primeira parte, são criações humanas e podem ser revisados sempre que não mais puderem auxiliar na interpretação das Escrituras e da realidade. As teorias científicas, que, teologicamente falando, equivalem às doutrinas, têm a proposta de explicar e, idealmente, são revisadas a cada nova descoberta que contraria os dados teóricos. Portanto, uma boa teoria cumpre um papel substancial, que é proporcionar as condições de trabalho para múltiplas interpretações dentro do admissível e aceitável àquela determinada ciência. Grandes revisões ocorrem apenas quando mudam o que o físico e filósofo da ciência Thomas Kuhn chama de “paradigmas”, termo que, para ele, define “as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência”.137

Somos da opinião de que tal não é o caso da doutrina do Espírito Santo, pois ela

nem sequer foi desenvolvida e devidamente explorada. Não há mudança ou revolução alguma acontecendo na pneumatologia! O que se tem aqui e acolá é a tentativa de lidar com um tema que não sabemos bem como abordar, nem se é possível dar a ele alguma inteligibilidade teológica nos moldes ocidentais, pois ele não se enquadra no que aqui se definiu e elegeu como sendo "racional" na teologia. Aqui reside o verdadeiro problema. Os exercícios pneumatológicos que temos são tentativas de ou subordinar a Pessoa do Espírito Santo ou subutilizá-lo, com a ideia de que, se as Escrituras pouco dizem acerca dele, não somos nós que temos de falar. É interessante como elas igualmente não dizem praticamente nada sobre a natureza de Jesus, mas todos os anos tratados e mais tratados são produzidos na intenção de explicar esse mistério. Essa "humildade epistemológica seletiva" é uma das causas dos grandes problemas bíblico-teológicos que se arrastam na tradição carismático-pentecostal até hoje. Vale lembrar a oportuna observação feita por Juan Luis Segundo de que, na relação dialética "verdade e erro", o "caminho que a teologia pode (e provavelmente deve) tomar para desatar esse nó começa [...] 'situando' cada definição no seu próprio contexto".138 Quando tal exercício é feito, "em geral", diz o mesmo autor, "a mudança de contexto prova, não que o anterior fosse falso, mas que estava sendo insuficiente", visto que "um (pelo menos) dos conceitos-chave da primeira fórmula era mais complexo ou ambíguo do que parecia à primeira vista". Juan Luis Segundo finaliza: "quando se compreendeu isso, foi necessário modificar a fórmula para preservar e fazer crescer sua verdade".139 Não foi, e é até hoje, justamente assim com a cristologia? Por que não se adotou, ou melhor, se adota o mesmo procedimento em relação ao Espírito Santo? Por que tanto desinteresse travestido de insuficiência de dados escriturísticos ou preguiça epistêmico-teológica?

Para essas questões, temos uma hipótese. E é justamente essa hipótese que nos impulsiona, entre outras motivações, a priorizar a pneumatologia em nossa sistemático-carismática. Falamos de uma "cultura pneumatológica", que é a capacidade de valer-se do pensamento simbólico entre os membros de determinada comunidade, nesse caso, da tradição carismático-pentecostal. Evidentemente que, de início, essa cultura será organizada de acordo com as estruturas simbólicas mais amplas da tradição cristã, visto já ter um significado dentro dela, todavia é necessário sua explicitação e desenvolvimento para que se compreenda, por exemplo, o sentido de "batismo no Espírito Santo", que, como todos sabemos, existe em todas as expressões, sejam elas orientais ou ocidentais, e, nas últimas, católicas ou protestantes. Nossa tese é mostrar que essa "cultura pneumatológica" é o liame entre as demais doutrinas não apenas por uma

questão de preferência pessoal dos autores, mas por ser assim mesmo, não só escrituristicamente falando, mas também na realidade, conforme iremos demonstrar. Proposta ousada, diríamos, mas necessária. Isso pelo simples fato de que, conforme o teólogo italiano Francesco Lambiasi,

Diante do Espírito Santo, a teologia se vê numa tensão lancinante; dele, dizia Barth, é impossível falar, impossível calar (L'epistola ai Romani. Milano, 1974, 654). Impossível falar: ele não pode ser posto entre os objetos sobre os quais o homem inicia uma pesquisa, aí está a nos lembrar irresistivelmente que Deus é mistério. A respeito da palavra de Deus, é de uma clareza amarga: "o homem entregue unicamente à sua natureza não aceita o que vem do Espírito de Deus" (1Co 2:14). Nessa severa evocação, a experiência mística e a teologia apofática têm uma indicação sensibilíssima: ao Inefável, diz Santo Tomás, o homem deve o "casto silêncio" da adoração (Venerantes indicibilia Dei casto silentio: De div. nom. c. 1, lect. 2). Mas, depois da humilde e honesta confissão da própria insuficiência, a teologia reconhece que falar do Espírito é necessidade inevitável: sem ele, "Deus está distante; Cristo fica no passado; o Evangelho é letra morta; a Igreja, uma simples organização; a autoridade, uma dominação; a missão, uma propaganda; o culto, uma evocação; o agir cristão, uma moral de escravos" (I. HAZIM, in CONSEIL OECUMÊNIQUE DES ÊGLISES, Rapport d'Uppsala 1968, Genève, 1969, 297). De resto, o Espírito é inefável, mas não incognoscível; a Escritura fala dele abundantemente e garante que ele próprio vem em auxílio à nossa fraqueza (cf. Rm 8:26). Se para o homem natural o Espírito é incompreensível, para o homem espiritual ele é a grande luz da revelação: "recebemos o Espírito que vem de Deus a fim de conhecermos os dons da graça de Deus" (1Co 2:12). O Espírito faz conhecer tudo e, antes de tudo, dá a luz que permite conhecer: à sua luz nós vemos a luz (cf. Sl 36:10). Tentaremos, pois, falar dele, mas não segundo a sabedoria humana, e sim segundo "a linguagem ensinada pelo Espírito" (1Co 2:13), ou seja, segundo as Escrituras, porque "foi o próprio Espírito que ditou as Escrituras, foi ele mesmo que disse de si tudo o que quis e tudo o que nós somos capazes de entender" (

Cirilo de Jerusalém

, Cat. 16,2).140

Quando se fala em estudar o absoluto, o que transcende, o mistério, o inefável, é preciso redobrar o cuidado e estar sempre aberto a reconsiderar o que foi dito, ponderar sobre o que já foi produzido, sabendo que estamos em um terreno que não dominamos, mas apenas conhecemos, muito precariamente, o que nos foi revelado e permitido conhecer. Por isso, não existe e não pode existir uma teologia absoluta e irrevisável. Isso nada tem com relativismo ou não crer em verdades absolutas. Longe disso! Significa que, como produto humano, toda teologia é um constructo de uma época, com os condicionamentos, potencialidades e limitações dos teólogos do período, que podem estar sinceramente equivocados ou momentaneamente certos. Assim, é preciso dar atenção aos sistemas de significado, ou seja, aos modos pelos quais as tradições representam as ações do Espírito Santo, servem-se delas para articular, ou não, suas teologias e para construir o significado de suas experiências, pois, sem significado, não há experiência e, sem processo de significação, não há significado, sendo, portanto, um círculo hermenêutico. Daí a necessidade de a tradição carismático-pentecostal, sem qualquer pretensão, engajar-se em seu direito, mas também dever, de articular sua teologia, que, por sua vez, visa a dar inteligibilidade à sua prática de fé, que, antes de tudo, possui respaldo escriturístico. Todavia, em razão de resgatar os modos e práticas vivenciados, anteriormente, nos longos dezesseis séculos na tradição cristã — que terminaram sendo ignorados nos três séculos seguintes —, acaba acusada de ser "experiencialista", "revisionista" e irracional, quedando-se inibida ante os ataques ingentes que sofrera por cerca de cinquenta anos. Felizmente, novos tempos têm chegado e com eles o crescimento de uma erudição nas áreas das ciências bíblicas e na teologia sistemática entre as novas gerações de teólogos carismático-pentecostais. Isso tem alterado significativamente a produção teológica tradicional, pois alguns pontos cristalizados foram colocados à prova e mostraram ser, no mínimo, fruto de uma época de escassez espiritual e, no máximo, desonestidade e produção teológica pós-bíblica.

Assim, uma pneumatologia que quer ser fiel às Escrituras, não meramente uma projeção de determinado sistema teológico impondo um sentido ao texto, precisa olhar para as Escrituras hebraicas, com a consciência trinitária do Novo Testamento e da formação teológica, fazendo a distinção, que os próprios hagiógrafos veterotestamentários ainda não possuíam, entre Deus e o Espírito Santo, ainda que encontremos a expressão composta "Espírito de Deus" ao longo dos seus 39 documentos, pois, como já dissemos, o "traço original da pneumatologia veterotestamentária é a sua relação com a verdade central da religião hebraica: o monoteísmo". Por isso, "o Espírito é 'de Deus' para todos os

efeitos” e, nesse sentido, obviamente, “o discurso veterotestamentário sobre o Espírito [está] estritamente engrenado com o discurso sobre Deus”.141 Francesco Lambiasi diz que os discursos sobre Deus no Antigo Testamento podem ser organizados em três temas principais, que são: 1) somente Deus é Deus; 2) somente Deus é o salvador e 3) somente Deus é santo. Sobre “esse radical monoteísmo bíblico que decide como interpretar a frequente locução ‘Espírito de Deus’”, diz o mesmo autor, é importante ter em mente que “ela não pode ser entendida no sentido forte de uma hipóstase divina, mas tampouco no enfraquecido de uma pura ficção literária, a partir do momento em que essa personificação se distingue — por qualidade e consistência de textos — de outras [...] muito esporádicas”. Em termos diretos, o “‘Espírito’ é o poder pessoal do Deus vivo, que lhe pertence como a sua respiração”.142 Essa é a forma com que as Escrituras hebraicas nos apresentam Deus agindo, ou seja, não se trata de uma emanação, sem caráter e vontade, que poderia ser representada ficticiamente como um raio que sai da ponta do dedo de Deus e se dirige ao seu destino mirado, mas também não estamos falando que, à revelia de Deus, o Espírito age de maneira autônoma. Olhando por esse prisma, o “Espírito não está aí a separar Deus numa infinitude gélida e distante”, pois ele é “‘como uma torrente que transborda’ (Is 30:28), uma força transbordante que procede de Deus e estabelece uma relação entre o infinito poder vivificante e a realidade dependente, vivificada”, e isso de tal forma que, acrescenta o mesmo autor, “Santo Tomás gostava de ressaltar esse aspecto dinâmico e relacional do Espírito, lembrando que o próprio termo ‘espírito’ indica movimento, impulso”.143 Na verdade, diz Lambiasi, “na literatura hebraica, o Espírito não diz oposição ao corpo, como no dualismo grego ou no racionalismo cartesiano: nada tem a ver com realidade evanescente, imóvel”.144

Esse é um ponto raramente ressaltado na discussão teológica. Toma-se a consciência e a linguagem modernas, e os significados das expressões completamente distantes de suas origens denotativas, e então simplesmente as atribuem ao texto forçando-o a dizer o que ele, por conta de sua tradução para as diversas línguas diferentes das de sua forma original, não está dizendo. Portanto, apesar de expressões correntes em nossas línguas pretenderem exprimir o sentido originário dos termos traduzidos com suas cargas semânticas e idiossincrasias, é preciso entender que isso não acontece em todos os casos e, mesmo naqueles em que tal é possível, uma ou outra dimensão mais profunda do significado acaba se perdendo.145 Assim é que, citando Jean Daniélou, diz Yves Congar: “Quando falamos de ‘espírito’, quando dizemos ‘Deus é espírito’, o que queremos dizer? Falamos em grego ou hebraico? Se falamos grego, dizemos que

Deus é imaterial etc. Se falamos hebraico, dizemos que Deus é um furacão, uma tempestade, um poder irresistível", e é justamente por isso que existem "todas as ambiguidades quando se fala de espiritualidade", fazendo-se necessário perguntar, ainda que retoricamente: "A espiritualidade consiste em se tornar imaterial ou em ser animado pelo Espírito Santo?".146 Questão a que não se responde, obviamente, com um simples "sim" ou "não", pois tem matizes e gradientes que precisam ser considerados em uma pneumatologia. Na mesma linha de questionamento, Congar refere-se ainda a Elisabeth Germain, que, em sua obra Langages de la foi à travers l'histoire, "cita, por exemplo, o texto do bispo de Harlay, 1687: 'O que é Deus? — É um espírito [...]', e observa: 'Quando a Bíblia dizia: Deus é Espírito, ela entendia confessar que Deus é o único Vivente que não recebeu vida. Ele é. Contudo, atualmente — o idealismo de Descartes passou aí? — ser um espírito é não ter corpo'".147 Assim, é óbvio que "o sentido puramente léxico da palavra não é suficiente para esclarecer o significado real".148 E, mesmo quando nos aproximamos do sentido real que a expressão tinha, é preciso sempre reiterar, não se trata de uma descrição da "anatomia divina", mas simplesmente da forma simbólica como Deus, abdicando de sua glória, vem ao nosso encontro para revelar-se de um modo que possamos, ao menos, entender sua mensagem.

O teólogo Yves Congar chama a atenção para essa verdade ao dizer que, especialmente "quando se trata do Antigo Testamento, mas às vezes também do Novo Testamento, a tradução pelo termo 'sopro' dá aos fatos relatados e aos textos bíblicos um realismo, um destaque que nosso termo 'espírito' corre o risco de não sugerir com clareza", pois rûaḥ é "o vento, o sopro do ar; é a força viva no homem, princípio de vida (respiração), sede do conhecimento e dos sentimentos; é a força de vida de Deus, pela qual ele age e faz agir, tanto no plano físico como no plano 'espiritual'".149 Ao passo que nós, ocidentais desacostumados ao sobrenatural, com uma mentalidade materialista que acha elegante parecer racionalista, tendemos a desprezar o que não pode ser claramente observável e estudado.150 "É uma lamentável consequência do uso de concordâncias e léxicos de conceitos, tão úteis em outras circunstâncias, a opinião de que a ausência do conceito também faz com que esteja ausente a 'cousa' expressa pelo conceito",151 diz o teólogo luterano Hermann Brandt. O fato mais do que claro é que, antes do conceito, temos a realidade, a prática, a experiência. "Neste sentido", diz o mesmo teólogo, o "caminho normal [é] partir do testemunho da Escritura e fazer então a pergunta pela experimentabilidade daquilo que a Escritura afirma sobre o espírito".152 E é exatamente essa a proposta de uma pneumatologia numa perspectiva carismático-pentecostal. Uma

pneumatologia que não fala com base no idealismo dos conceitos para “forçar” a realidade a adequar-se ao plano teórico, mas justamente o contrário. Ela parte dos dados bíblicos, cujo testemunho encontra respaldo em nossa própria realidade pela ação do Espírito, e então reavalia os conceitos e as expressões, verificando qual o significado destes para hoje. “A estatística mostra que a palavra ‘espírito’ — ‘ruach’ — aparece 389 vezes no Antigo Testamento”, informa Brandt, dizendo que tal número é dividido da seguinte forma: “Em 113 vezes destes casos a palavra significa vento, em 136 vezes ela designa o espírito de Deus e em 116 casos ela significa o espírito do homem; 10 vezes ruach se refere a animais e 3 vezes a ídolos”.153 Por essa diversidade de aplicações da mesma expressão, o teólogo alemão protestante Hans Walter Wolff define rûaḥ “como um conceito teoantropológico”.154

A conceituação de Wolff não se dá apenas por causa das múltiplas aplicabilidades, ou polifonia, da expressão rûaḥ, e sim por causa do fato de que esse termo encerra algo muito importante: a possibilidade de uma relação direta entre Deus e a humanidade. Uma vez que sua obra é uma exposição da antropologia do Antigo Testamento, Wolff mostra que o ser humano como rûaḥ “só pode ser compreendido devidamente a partir da comunicação de Deus com ele”, mesmo porque rûaḥ “é empregado duas vezes mais no sentido de vento e da força vital de Deus do que de respiração do ânimo e vontade do ser humano”. Ainda mais, em sua quase totalidade, os “textos que tratam da [rûaḥ] de Deus ou dos seres humanos mostra[m] Deus e o ser humano em relação dinâmica”. Por isso, Wolff finaliza, o “fato de que um ser humano como [rûaḥ] é vivo, quer o bem e age com autoridade não vem dele mesmo”.155 Tal assunto será mais detalhadamente estudado no capítulo 6, mas vale lembrar que, mesmo como seres caídos, o texto bíblico é enfático em afirmar que ainda somos semelhança de Deus, conforme Tiago 3:9 ecoando Gênesis 1:26. E em qual sentido podemos dizer que somos semelhança de Deus, isto é, tornados semelhantes ou similares ao Criador? Após termos insistido na diferença entre o finito e Deus, reconhecendo nossa impossibilidade em falar dele, parece contraditório assumirmos que somos tão parecidos com o Criador. Evidentemente que estamos falando em termos simbólicos, pois Deus não é um ser humano, e nós, muito menos, somos deidades.156 Considerando a verdade de que somos seres racionais, possuímos consciência e decidimos honrar tal semelhança ou vilipendiá-la, o fato de o texto hebraico nos designar como rûaḥ e usar a mesma expressão para designar Deus (João 4:24) não retrata obviamente “uma definição metafísica de Deus”. O contexto assim o esclarece claramente pelo jogo de palavras do versículo, ou seja, ele não afirma que “Deus é espírito ‘em e para

si’”, isto é, o que se encontra ali “é como Deus encontra o homem (o mesmo vale da afirmação ‘Deus é amor’ em 1Jo 4:8-16)”.157 Esse assunto será objeto de nossa análise agora no próximo tópico.

— A história da salvação do universo —

Os temas mais prementes em uma pneumatologia perpassam, como já foi amplamente demonstrado acima, as Escrituras. Em todos os grandes e decisivos momentos, vemos o Espírito Santo explicitamente em ação, mas, como também foi dito, há uma atividade contínua da terceira Pessoa da Trindade, e tal discrição naturaliza sua presença a ponto de ela não ser percebida. “O rûah Yahweh, no Antigo Testamento, não é uma entidade separada, distinta”, nas palavras do sucinto, mas objetivo resumo do teólogo batista canadense George Ladd; antes, “é o poder de Deus — a atividade pessoal na vontade de Deus para alcançar um objeto moral e religioso”, pois o “rûah de Deus é a fonte de tudo que está vivo, de toda a física”, isto é, o “Espírito de Deus é o princípio ativo que procede de Deus e dá vida ao mundo físico (Gn 2:7)”. Ao mesmo tempo, ele é “também a fonte de todas as preocupações religiosas, despertando líderes carismáticos, como juízes, profetas ou reis”.158 A esfera de ação do Espírito Santo é, em termos diretos e simples, a realidade toda. Justamente por isso, causa-nos espécie o desprezo pela terceira Pessoa da Trindade no edifício teológico. Conforme muito bem citado por Ladd, o “rûah Yahweh é um termo usado para designar a ação histórica criadora do Deus único, a qual, muito embora desafie a análise lógica, é sempre a ação de Deus”.159 Este é o ponto. A ação divina do Espírito Santo humilha a lógica racionalista pretensiosa. Tal lógica, que acabou sendo o aporte da teologia escolástica protestante, ressente-se de não conseguir dominar conceitualmente o Espírito Santo e, então, prefere ignorar propositadamente a dimensão pneumatológica da Bíblia, e até mesmo da própria realidade, pois a vida, como princípio vital, é obra direta do Espírito. Felizmente, isso não impede que o Espírito esteja em ação constante, assim como vemos logo no início do texto canônico, e continue sustentando a realidade que possibilita a vida em nossa biosfera (Gênesis 1:2; Hebreus 11:3).

Tal pode-se ver, retomando o que já dissemos no capítulo anterior, no fato de que o Deus apresentado nas Escrituras hebraicas “não é a Vida deificada, a força vital elevada ao máximo, um poder cego e brutal, uma realidade impessoal cuja vitalidade se expressa de forma desordenada”, como em outras civilizações do Antigo Oriente Médio, pois seu “dinamismo incansável, seu poder criador, sua atividade incessante se manifestam em atos sujeitos a um plano”, ou seja,

“Yahweh produz a vida, a conserva, a restabelece mediante atos criadores e redentores que se inscrevem em uma história da salvação do universo”.160 Não é novidade que a salvação — sobretudo nos círculos protestantes e, em especial, na tradição carismático-pentecostal — acabou adquirindo um caráter muito individualista e exclusivamente pessoal. Todavia, com a criação do universo, isto é, ao trazer o todo à existência e, particularmente, ao criar a Terra, e esta ser, até onde se tem notícia, o único dos planetas da Via Láctea em que existe vida — não apenas inteligente —, não é difícil presumir que um dos propósitos dele ao criá-la foi proporcionar a vida e fazê-la habitável, conforme diz o texto de Isaías 45:18a: “Porque assim diz o Senhor, que criou os céus — e ele é o único Deus; que formou a terra e a fez — ele a estabeleceu; ele não a criou para ser um caos, mas para ser habitada”. Perscrutar os motivos não nos cabe, e, conforme já intuímos, cremos ter sido por um ato de amor, uma vez que Deus de nada necessita nem age sem propósito. “Com o ser humano, todavia, também está dada a existência de um mundo, porque ele é a condição para a possibilidade [de existência] do homem.”161 A Terra não foi criada para ser um “caos” (tōhû), mas para ser habitada, dependendo por isso de vida em todas as suas formas e, sobretudo, vida inteligente para a manutenção da ordem. É exatamente nesse sentido que o especialista em Antigo Testamento John Walton diz que, a despeito de não acreditar que “exista um centro da teologia do Antigo Testamento que todos os livros abordem”, afirma que crê “que há um tema que se estende por todo o escopo da Escritura (em vez de permear cada livro da Escritura) e proporciona cola que une o conjunto inteiro”, ou seja, “desde o princípio, era a intenção de Deus habitar entre seu povo e estar em relação com ele: ‘Serei seu Deus e eles serão meu povo’ (por exemplo, Lv 26:12; Jr 31:33; Ez 37:27; 2Co 6:16; Ap 21:3)”. Em outras palavras, a “Bíblia acompanha esse tema desde o primeiro capítulo de Gênesis até os últimos capítulos do Apocalipse, enquanto se move do Éden, passando pelo tabernáculo e pelo templo, até a encarnação, a morada no Pentecostes e, finalmente, a nova criação”.162

Este ponto é importante pelo que diz como pelo que não diz. Pela maior parte do Antigo Testamento, esse tema se desenvolve em direção à redenção em Cristo sem se referir especificamente a isso. É comum que a Bíblia em geral e o Antigo Testamento em particular sejam chamados de “história da redenção” ou “história da salvação”. Se no uso dessa terminologia estiver implícito que tudo o que Deus faz ao longo da história e da Escritura está focado em nossa salvação pessoal dos nossos pecados, a terminologia é muito reducionista. Podemos ser (e seremos)

eternamente gratos a Deus por oferecer libertação do pecado e justificação diante do Pai por intermédio de Cristo. Não nos atrevemos a negligenciar esse ponto importante. Mas o que Deus está fazendo é maior do que nossa salvação pessoal, por isso também não nos atrevemos a interpretar a Escritura como se fosse toda sobre nós.163

Por isso, Walton diz que, “recentemente, alguns têm tentado esclarecer a ‘história da redenção’ acrescentando à sua definição o plano de Deus de redimir e restaurar o cosmo”, e tal “descrição mais ampla é mais factível, porque tira o foco da salvação pessoal”, ao mesmo tempo que “inclui o conceito de que Deus vem trabalhando para restaurar todo o cosmo (inclusive nós) à condição que ele sempre desejou”. Tal “tarefa indica quais sempre foram as intenções de Deus”, por isso devemos “nos concentrar nas ações que ele empreendeu (o que ele fez para restaurar toda a criação para si) ou no produto pretendido (Deus habitando entre seu povo em um relacionamento com ele)”. Portanto, “mesmo com o foco maior em mente, também precisamos estar atentos ao que é o desejo supremo de Deus para sua criação”. Assim, devidamente entendida, “a salvação inclui a restauração de toda a criação por intermédio de Cristo”, e o “resultado é a nova criação”.164 Por que é necessária uma “nova criação”? Uma vez que jamais existiria vida sem a criação de um planeta com as condições exatas para tal possibilidade, é necessário entender esse ponto, pois, se tudo foi criado perfeito, por que a salvação se tornou necessária? O ser vivo inteligente, responsável pelos cuidados e manutenção do planeta, promoveu uma desordem ao optar seguir pela direção contrária à prescrita pelo Criador, e, com esse ato, alterou-se o funcionamento de todas as coisas, inclusive da própria vida, originando, então, a necessidade de salvação, isto é, a libertação da desordem a que a natureza — a realidade como um todo, incluindo a vida, quer inteligente, quer não — foi submetida, conforme registra o texto paulino de Romanos 8:19-21 (TEB): “Pois a criação espera com impaciência a revelação dos filhos de Deus: entregue ao poder do nada — não por vontade própria, mas pela autoridade daquele que lha entregou —, ela aguarda a esperança, pois também ela será libertada da escravidão da corrupção, para participar da liberdade e da glória dos filhos de Deus”, ecoando o que foi dito em Gênesis 3:17, quando a terra, no caso o solo mesmo, foi amaldiçoada e, por isso, “a criação inteira geme ainda agora nas dores do parto” (cf. Romanos 8:22). Como podemos ver, não se trata de algo que afetou somente os seres humanos, mas toda a criação. E a promessa não fala apenas do fato de que os seres humanos serão redimidos, e sim de uma redenção

cósmica que reordenará, ou melhor, produzirá novos céus e nova terra (Apocalipse 21:1-3). Portanto, adotamos como linha de interpretação, ou melhor, como estrutura de estudo165 a chamada “história da salvação”, mas mesmo na perspectiva dos dois principais autores utilizados — Oscar Cullmann e George Ladd —, nos permitimos fazer adaptações e não aderimos a todo o conjunto do pensamento dos referidos autores, pois entendemos, por exemplo, que “a própria história profana inteira acha-se sob o direcionamento do Deus libertador da criação”. Justamente por isso, o “primeiro lugar, onde se realiza salvação ou não salvação, é, portanto, [na] nossa assim chamada ‘história profana’”.166 A razão é óbvia, pois Deus criou todas as coisas, animadas e inanimadas. Quanto aos seres humanos, ele não fez apenas os que o reconhecem, e mesmo os “ímpios”, de acordo com o texto bíblico, igualmente carregam a “semelhança” de Deus, pois foram criados por ele (Tiago 3:9). Evidentemente que, como veremos no capítulo 8, isso não anula a necessidade do novo nascimento para a salvação pessoal, pois “a absoluta presença salvífica de Deus como tal é apenas oferta e dom”, ou seja, ninguém “é salvo contra a própria vontade”.167 Mas o que queremos destacar nesse primeiro momento é o fato de que, não obstante todas as ambiguidades, a existência e a vida continuam sendo possíveis. Nas palavras de Edward Schillebeeckx,

Salvação-vinda-de-Deus realiza-se em primeiro lugar na realidade mundana da história e não primariamente na consciência dos crentes, que sabem dela. A consciência conhecedora deste fato é naturalmente ela mesma dom especial, cuja importância não devemos subestimar. Mas onde ocorrem estímulo do bem e luta contra o mal em prol do melhor para os homens, confirma-se de fato, por meio dessa práxis histórica, o ser de Deus — Deus como salvação para os homens, como fundamento de esperanças universais —, e se apropria, portanto, também da salvação de Deus por amor operoso. A história dos homens, a vida dos homens em sua relação mútua, é o lugar em que se realiza o processo de salvação ou não salvação.168

Nesse sentido, é preciso diferenciar “história da salvação” de “história da revelação”, pois “Deus e sua iniciativa salvífica são como tais uma realidade independente da consciência humana, independente de nossa experiência de linguagem sobre Deus”. Todavia, “nossa linguagem sobre Deus e sua iniciativa

salvífica são dependentes tanto desta iniciativa como também do contexto histórico em que os homens falam dele", pois é fato que nossas "imagens de Deus e nossas ideias de salvação estão, pois, inseridas em contexto que muda sócio-historicamente".169 Essa questão foi devidamente discutida no capítulo anterior. O ponto relevante a ser destacado sobre a história da salvação em contraposição à história da revelação é que, de acordo com Schillebeeckx, "nesta última, a história da salvação chega à experiência consciente e articulada de fé", mas, ao mesmo tempo, "é impossível uma história da revelação especial, como a que se deu em Israel e em Jesus", completa o autor, prescindindo da "geral história da salvação".170 Conquanto Deus permita a vida e a possibilite, pois faz que o sol nasça e brilhe sobre maus e bons, também envia a chuva sobre justos e injustos (Mateus 5:45-46), ele igualmente não quer que a humanidade se contente apenas com isso; antes, deseja que todas as pessoas cheguem ao conhecimento da verdade e sejam salvas (1Timóteo 2:4), pois somente assim completa-se o círculo de seu plano original com que concebera e criara o universo. Essa consciência de uma salvação que não se circunscreve apenas ao mundo nem somente ao além, mas se inicia aqui e se completa posteriormente, ou seja, "o descanso", ou "repouso" (gr. katapausis), faz parte da consciência da tribo nômade do povo escolhido. De acordo com a Epístola aos Hebreus, interpretando o que ocorreu durante a peregrinação no deserto e depois na posse da terra prometida, eles ainda não estavam no lugar definitivo, ou seja, com a revelação progressiva, Israel soube que a ocupação da área geográfica prometida por Deus a Abrão não era sua habitação última (Hebreus 4:1-11; cf. Salmos 95:7-11). O motivo de praticamente a totalidade do povo de Deus que deixou o Egito, excetuando Josué e Calebe, não ter desfrutado da "salvação" terrenal e não ter entrado na Terra Prometida é apontado, duas vezes, em Hebreus: "Portanto, como diz o Espírito Santo, se ouvirdes hoje a sua voz" (3:7) e "Hoje, se ouvirdes a sua voz, não endureçais o vosso coração" (4:7).

A perspectiva da história da salvação pode ser mais bem compreendida com uma contextualização do surgimento e criação dessa abordagem, pois dessa forma ficará claro que nossa opção em utilizá-la não é meramente uma escolha baseada em nossa preferência pessoal, e sim o fato de ela ser coerente com a dinâmica da revelação. Seguimos o resumo de George Ladd, pois muito do que será apenas mencionado já foi considerado com mais detalhes nos primeiros dois capítulos iniciais, bem como no anterior. Ladd inicia sua "história da teologia do Novo Testamento" informando que, durante o longo período da Idade Média, o estudo das Escrituras ficou totalmente relegado e subserviente ao dogma eclesiástico, ou seja, a "teologia da Bíblia foi usada apenas para reforçar os ensinos

dogmáticos da Igreja, os quais eram fundamentados na Bíblia e na tradição da Igreja". Sequencialmente, informa que os reformadores reagiram contra essa posição que institui o caráter não escriturístico da teologia dogmática, defendendo que a "teologia deveria estar fundamentada apenas na Bíblia".171 Em face do desenvolvimento das ciências naturais, a controvérsia em torno da questão hermenêutica ocupou importante espaço nas discussões dos estudiosos da Idade Média, pois todos os textos precisavam ser interpretados. A Bíblia não escapou a essa regra, e o seu caso era ainda muito mais sério, visto que algumas passagens eram interpretadas de modo literal, e outras, de maneira alegórica ou não literal. Assim, era necessário definir qual deles era o mais "preciso". A discussão a esse respeito remonta à teologia patrística, pois nesse período dois locais marcaram a divisão entre os principais métodos interpretativos: Alexandria e Antioquia. Segundo Alister McGrath, a escola alexandrina baseava-se no que ensinava Fílon (c. 30 a.C.-c. 45 d.C.) acerca do método alegórico. Essa metodologia de interpretação bíblica foi adotada pelos teólogos Clemente, Orígenes e Dídimo, o Cego. Já a escola de Antioquia, representada por Deodoro de Tarso, João Crisóstomo e Teodoro de Mopsuéstia, enfatizava que cada "oráculo profético, ao ser interpretado, possuía apenas um sentido histórico consistente, o literal".172 Dessa distinção nasceu o método Quadriga, ou do "sentido quádruplo das Escrituras".173 Era a chamada "escola do Ocidente", cujos representantes foram Hilário, Ambrósio, Jerônimo e Agostinho, "que argumentava em favor de um sentido quádruplo das Escrituras: histórico, etiológico (uma investigação acerca das origens e causas), analógico e alegórico".174 Além do ecletismo dessa escola, outro elemento foi introduzido e supervalorizado: "a autoridade da tradição na interpretação da Bíblia".175 "Autoridade" que, infelizmente, prometendo auxiliar os leigos na interpretação, mais tarde transformou-se em obrigatoriedade de adaptação do texto bíblico às "tradições e doutrinas da igreja",176, isto é, não era o dogma, a doutrina ou a teologia que deveriam se encaixar na Bíblia, mas o contrário!

Invertendo essa ordem, os reformadores defenderam que a "Dogmática deve ser a formulação sistemática dos ensinos da Bíblia" e, com tal "nova ênfase", provocaram a necessidade do "estudo das línguas originais da Escritura", criando também "uma conscientização quanto à importância do papel da história na teologia bíblica". Atrelado a isso, "insistiram que a Bíblia deveria ser interpretada literalmente, em vez de alegoricamente, e essa abordagem teve como consequência uma verdadeira teologia bíblica". Todavia, óbvio como é, diz Ladd, "a perspectiva histórica dos reformadores era imperfeita e, muitas vezes, o Antigo Testamento foi interpretado não em termos do seu próprio

contexto histórico, mas em termos da verdade neotestamentária", pois o próprio "Calvino escreve como se os judeus conhecessem e compreendessem, embora de modo imperfeito, a doutrina da pessoa de Cristo encontrada no Novo Testamento".177 A despeito de o reformador francês ser apontado por Philip Schaff como criador do método histórico-gramatical,178 sabe-se que Calvino interpretava determinados textos das Escrituras de maneira alegórica,179 ou seja, somente assim seria possível o reformador conceber tal pensamento. O problema foram as consequências dessa ruptura. "Os resultados alcançados pelos reformadores no estudo histórico da Bíblia foram esquecidos rapidamente, no período imediatamente posterior à Reforma, e a Bíblia foi mais uma vez utilizada [...] para servir de apoio à doutrina ortodoxa" e vista "como um livro sem desenvolvimento e progresso", ou seja, a "Bíblia, em seu todo, foi considerada como possuindo um único nível de valor teológico" e, nessa artificialidade metodológica desenvolvida pelo escolasticismo ortodoxo, completa Ladd, a "história foi completamente absorvida pelo dogma, e a filologia tornou-se um ramo da dogmática".180 Ainda que os dogmas protestantes fossem diferentes, retornou-se ao que antes havia sido criticado no catolicismo, que era o uso da Bíblia para apoiar os dogmas em vez de utilizá-la para construí-los, avaliá-los, corrigi-los e criticá-los. Como não poderia deixar de ser, a reação veio nos séculos 18 e 19 com o racionalismo, que gerou o liberalismo teológico e os estudos das ciências da religião, respectivamente, lançando os teólogos que não concordaram e reagiram para o outro extremo. Felizmente, informa Ladd:

Uma perspectiva mais histórica foi estruturada por J. C. K. Hofmann em uma série de escritos iniciados em 1841 (Prophecy and Fulfillment, [Profecias e seus cumprimentos]). Ele procurou vindicar a autoridade e a inspiração da Bíblia por meios históricos, desenvolvendo sua teologia da Heilsgeschichte (história da salvação). Hofmann encontrou na Bíblia um registro do processo da história santa ou salvífica, que tem como objetivo a redenção de toda a humanidade, o qual, porém, não será plenamente concluído senão por ocasião da consumação escatológica. Ele procurou colocar cada livro da Bíblia em seu lugar lógico no esquema da história da redenção. Esses estudiosos, que fazem parte da chamada "escola de Erlangen", não consideraram a Bíblia como basicamente uma coleção de textos-prova ou um repositório de doutrina, mas como o testemunho do que Deus havia realizado na história da salvação. Defendiam que as afirmações proposicionais na Escritura não foram feitas para serem um fim em si mesmas

nem um objeto de fé; mas que foram designadas para serem as portadoras do testemunho dos atos redentores de Deus".181

George Ladd escreve em 1974 e diz que, naquele momento histórico, estava surgindo uma "nova forma da teologia da Heilsgeschichte" (da qual ele mesmo veio a se tornar um dos principais representantes), "pois há um amplo reconhecimento de que a revelação aconteceu na história redentora e que a Heilsgeschichte é a melhor maneira para se compreender a unidade da Bíblia".182 Isso, obviamente, não significa que a perspectiva não tenha inconsistências e não necessite de correções e auxílio de outros métodos. Todavia, alinhamo-nos aos teólogos pentecostais como Paul Pomerville, Anthony Palma e Robert Menzies, por exemplo, que entendem que essa estrutura denominada Heilsgeschichte, em alemão, traduzida por "história da salvação", faz jus ao texto, à dinâmica da revelação, à lógica da fé e, por conseguinte, à tradição carismático-pentecostal, ao mostrar claramente que Deus se revelou na história, isto é, as pessoas viveram experiências com ele. Tal percepção, incrivelmente, trouxe grandes desafios, sendo um deles o próprio fato de que o "método crítico revelou, de modo bem claro", diz Ladd, "a unidade viva dos documentos do Novo Testamento", ou seja, o "historiador é compelido a afirmar que tanto a unidade como o caráter único dessa reivindicação são fatos históricos". Mas, paradoxalmente, tal "reivindicação, ainda que ocorra na história, transcende-a, pois exige do historiador o que ele não pode fornecer como historiador: um juízo teológico de significado supremo".183 Justamente por isso, a perspectiva historicista racionalista, por mais contraditório que soe, revelava-se ingênua e inepta para uma abordagem não apenas da Bíblia, mas até mesmo da realidade. Assim, a partir de 1950, informa Ladd, inicia-se, no contexto da erudição bíblica estadunidense, "um debate entre uma abordagem teológica da interpretação do Novo Testamento e uma abordagem estritamente 'científica' que insiste que as considerações de fé pertencem à disciplina da Teologia Sistemática".184 Apesar de tal pensamento não estar de todo certo, Ladd propõe uma saída para essa tensão entre as duas formas de teologia, dizendo que a "teologia bíblica é a disciplina que estrutura a mensagem dos livros da Bíblia em seu ambiente formativo histórico", ou seja, a "teologia bíblica é basicamente uma disciplina descritiva, cuja abrangência não busca primeiramente o significado final dos ensinos da Bíblia, ou sua relevância para os dias atuais", pois essa é "uma tarefa da teologia sistemática".185 Numa palavra, a "tarefa da teologia bíblica é expor a teologia na Bíblia em seu

contexto histórico, com seus principais termos, categorias e formas de pensamento", já que o "propósito óbvio da Bíblia é contar a história a respeito de Deus e de seus atos na história para a salvação da humanidade".186

A teologia bíblica não é [...] a história da busca humana com relação a Deus, [...] tampouco uma descrição de uma história da experiência religiosa. A teologia bíblica é teologia: é primeiramente uma história a respeito de Deus e de seu interesse e do seu cuidado para com os seres humanos. Ela existe unicamente em virtude da iniciativa divina realizada em uma série de atos divinos cujo objetivo é a redenção humana. A teologia bíblica, por conseguinte, não é de modo exclusivo, ou mesmo primário, um sistema de verdades teológicas abstratas. Constitui-se basicamente na descrição e na interpretação da atividade divina no contexto do cenário da história humana, cujo objetivo é a redenção do homem.187

É justamente por causa dessa dinâmica que desde o início temos insistido em explicar que uma teologia sistemático-carismática é mais bíblica que escolástica, pois, em vez de preocupar-se com uma combinação filológica artificial dos diversos documentos das Escrituras, prioriza a coerência teológica com a dinâmica revelacional e a lógica da fé, ambas paradoxais ao pensamento cartesiano e pretensioso do racionalismo que instrui as teologias sistemáticas manualísticas. Em termos diretos, uma teologia sistemático-carismática é e tem de ser diferente da abordagem tradicional, visto que parte de uma perspectiva dinâmica, não estática, acompanhando o que é permanente nas Escrituras, isto é, a manifestação divina. Ela não segue a concepção reducionista que absurdamente instrui a perspectiva escolástica e racionalista, que toma, por exemplo, uma expressão de um autor sagrado e a utiliza para, erroneamente, interpretar os demais, forçando textos distintos, em momentos diferentes, a dizerem a mesma coisa.188 Portanto, o caminho da nossa análise teológica, inevitavelmente, resultará em um produto final que difere das sistemáticas que acompanham outra tendência. Tendência que, traduzida num aporte teórico que faz a mediação para apresentá-la coerente como discurso final, observe-se, é totalmente oposta e estranha à realidade sobrenatural do conjunto dos feitos e atos redentores ao longo da história geral, ou profana, que é a história da salvação. Não há dúvida de que tal plataforma filosófica fazia sentido aos

teólogos sistemáticos dentro do contexto em que eles traduziram os dados bíblicos para a realidade de sua época. Todavia, é necessário perceber quando o discurso não faz mais sentido algum em outra época, não por fatores externos, mas por conta de se ter mais luz em relação à própria Escritura, abrindo espaço para reconsiderá-lo e revisá-lo. O grande problema é que, ao elevar tais manuais e os sistemas teológicos que os fundamentam ao status de infalíveis e irrevisáveis, tem-se, então, uma dificuldade de proporções gravíssimas. De nossa parte, achamos coerente seguir a dinâmica revelacional e a lógica da fé, pois inclusive o "elo de ligação entre o Antigo e o Novo Testamento é esse sentido da atividade divina na história", diz Ladd, observando, porém, que a "teologia ortodoxa tem tradicionalmente subestimado, ou ao menos dado pouca ênfase ao papel dos atos redentores de Deus na revelação".189 O mesmo autor aponta o reducionismo do "ensaio clássico de B. B. Warfield", pois, apesar de este reconhecer "o fato da revelação por intermédio da instrumentalidade dos atos históricos", completa Ladd, "subordina a revelação por meio de atos à revelação por meio de palavras". Tal posição acaba sendo reproduzida, pois, conforme "outro autor evangélico definiu a 'revelação no sentido bíblico do termo'", ela acaba sendo vista estritamente "como a comunicação da informação".190 Ocorre, entretanto, que dessa forma a "história é alijada por esse ponto de vista que somente busca a comunicação por meio da fala", ignorando os próprios dados escriturísticos que mostram ser "mais acurado dizer que a 'revelação se movimenta na dimensão do encontro pessoal'", já que este "é de fato o fim de toda revelação", ou seja, "ver a face de Deus". Óbvio como é, o "que Deus revela não é somente informação acerca de si mesmo e do destino humano; ele revela sua própria pessoa, e esta revelação acontece por intermédio de uma série de eventos históricos".191

— Eventos histórico-redentores e/ou histórico-salvíficos —

Tendo compreendido o contexto e o surgimento da perspectiva da história da salvação e verificado que se trata de uma posição que surge, justamente, por não se inscrever nem no liberalismo teológico nem no escolasticismo ortodoxo, ambos protestantes e racionalistas, podemos seguir mostrando que a perspectiva carismático-pentecostal é não apenas bíblica — o que já seria o máximo a que qualquer tradição possa aspirar —, mas também teológica, passando muito longe do simplismo de "não ser teologia". O que se tem é uma linha teológica que difere do mainstream sem, contudo, ser menos bíblica, racional, propositiva e conservadora. Sem esclarecer esses aspectos, é possível que teólogos carismático-pentecostais bem-intencionados, mas alheios à questão dos pressupostos de abordagem das Escrituras e suas implicações para a teologia, continuem tentando, em vão, adequar sua prática de fé a uma perspectiva teológica racionalista que desconsidera a experiência por supervalorizar a revelação proposicional, em detrimento da primeira e mais abrangente forma de Deus se autorrevelar, e ter todo o arcabouço do seu sistema teológico dependente e/ou fundamentado nas concepções teóricas do sistema de pensamento. Tal concessão gera enormes prejuízos e descaracterização, pois, a despeito de ambas as tradições partirem das Escrituras, possuem abordagens diametralmente opostas e díspares, não sendo possível conciliá-las nem metodologicamente nem, muito menos, em seu produto final. Isso, contudo, não significa que devamos nos desconsiderar, digladiando uns com os outros e acusando-nos mutuamente com classificações pejorativas e ofensivas, seja ao modo preconceituoso acadêmico, seja ao modo desprezível doutrinário, pois muitas injustiças e pecados acabam sendo cometidos em tais controvérsias. Não é preciso dizer do mau testemunho dessa postura e dos prejuízos institucionais e pessoais advindos desse tipo de comportamento. O que precisa ficar claro é que se trata de posições diferentes, e até divergentes em muitos temas, sem que isso configure heresia e extrapolação dos limites doutrinários da tradição cristã. Quanto ao estranhamento, é algo perfeitamente normal e aceitável que haja, pois o que não conhecemos, mesmo que não seja necessariamente "novo" (a Heilsgeschichte é de 1841), gera esse tipo de reação. Todavia, insistimos, se de fato as Escrituras são nossa regra de fé e prática e a autoridade final e inquestionável para nossa vida e produção teológica, são elas, não os teólogos, a tradição ou o sistema

teológico, quem decide a verdade.

Tendo claro que os eventos relatados no texto bíblico não são apenas acontecimentos históricos per se, mas eventos redentores, ou histórico-salvíficos, cujo propósito era conduzir a realidade, com seus distintos atores, sejam ímpios ou não, para o fim almejado pelo Criador, voltamo-nos ao texto bíblico, com o olhar sistemático-carismático, para analisar alguns episódios. Convém deixar claro, porém, que nada é fortuito nas Escrituras, já que, referindo-se ao Antigo Testamento, Paulo diz que “tudo o que no passado foi escrito, para o nosso ensino foi escrito, a fim de que, pela paciência e pela consolação das Escrituras, tenhamos esperança” (Romanos 15:4, NAA). Não temos espaço para analisar todos os documentos e, nestes, todos os acontecimentos, pois assim teríamos produzido um comentário bíblico, não uma teologia sistemático-carismática. Nossa tarefa é olhar alguns eventos redentores principais, obviamente de nossa perspectiva, na intenção de falar a respeito da atuação extraordinária do Espírito Santo, pois, como já dissemos, de forma contínua ele está em atividade, inclusive agora mesmo! Tal juízo teológico não é algo exclusivamente defendido pela tradição carismático-pentecostal, pois, como já citamos no capítulo anterior, o próprio apóstolo Paulo diz que “nele vivemos, nos movemos e existimos”. Este, estabelecendo um “ponto de contato” com os atenienses no Areópago ao citar os poetas (filósofos-teólogos pagãos) Arato e Cleantes, completa seu discurso afirmando: “como alguns dos poetas de vocês disseram: ‘Porque dele também somos geração’” (Atos 17:28, NAA). Portanto, é dado escriturístico que Deus, por meio do Espírito Santo, está em plena atuação contínua no universo. Portanto, uma vez que se trata da produção de uma pneumatologia sistemático-carismática, cabe-nos interpretar o sentido que tais eventos redentores possuem, já que essa missão extrapola, por exemplo, o campo de atuação do historiador. Nosso olhar, assim como os eventos, não é estritamente histórico, mas teológico. Não teológico racionalista e antissobrenatural, mas teológico carismático e sobrenatural, pressupostos inconciliáveis que, naturalmente, mudam radical e completamente não só o produto final, mas a forma de apreensão do que queremos captar e, então, refletir a respeito. Isso se deu com o apóstolo Paulo, nosso maior exemplo, pois, apesar de ser doutor da Lei (Atos 22:3; Filipenses 3:4-7), após passar pela experiência de conversão na estrada de Damasco, certamente teve uma transformação na forma de ler e interpretar as Escrituras hebraicas (Atos 9:1-9; Gálatas 1:11-17; Filipenses 3:8), ou seja, não foram elas que mudaram, pois eram justamente as mesmas; antes, o olhar exegético, histórico e teológico do futuro apóstolo foi que mudou.192 É sob essas lentes que vamos considerar o tema.

O Espírito Santo na Criação

Tomando como ponto de partida o fato de que a vida só foi possível em razão de haver um planeta preparado especialmente para possibilitá-la, e que a ordem do universo foi tornada possível com a separação do "caos" pelo Espírito Santo, percebemos um princípio que perpassa as Escrituras e que acaba sendo motivo de confusão em vez de esclarecimento. Trata-se da economia divina, ou seja, a administração do universo pela Trindade econômica, levando alguns teólogos a pensar, erroneamente, que as diferentes obras executadas pelas Pessoas da Trindade pressupõem uma gradação entre elas. Apesar da menção inicial aqui, retomaremos posteriormente esse aspecto em particular. O que basta para nossa análise, no momento, é entender que desde Gênesis 1:2 começa a história da salvação, pois ela consiste em proporcionar ao universo, e especialmente ao planeta azul, as condições para que a vida que seria criada fosse possível e também mantida.193 Não vamos nos deter em discussões modernas a respeito de como o todo foi criado, muito menos enveredar-nos no caminho absurdo de querer tomar textos com propósitos tão distintos, como os dos relatos da criação em Gênesis 1 e 2, para discutir teorias cosmológicas, ou da física, como se tal objetivo estivesse sendo considerado, na época, pelo hagiógrafo.194 O que nos importa aqui é, conforme já anteriormente dissemos, compreender o impacto dessa mensagem no ambiente em que ela foi proclamada, pois, antes de ser texto, o relato da criação foi narrativa oral revelada pelo Criador e repassada ao seu povo e, ainda mais importante, foi um evento histórico-redentor levado a efeito pelo Espírito Santo. Na verdade, esse é o nosso intento. Todavia, como já temos feito desde o primeiro capítulo, compreender o background do texto, além de ajudar na compreensão do seu sentido, faz que valorizemos ainda mais sua mensagem. Sobretudo o hebraico bíblico, cuja linguagem é pictórica, ou seja, "os termos são classificados, em termos de sintaxe, em estado construto ou estado absoluto".195 É sabido que, em se tratando de antigo Oriente Próximo, Israel é um povo relativamente novo, formado e habitando entre civilizações politeístas que já possuíam sistemas religiosos consolidados e, por isso mesmo, tendo seus mitos de criação em torno dos quais se construía tudo o mais, pois o "mito cosmológico, até onde sabemos, é geralmente a primeira forma simbólica criada pelas sociedades quando elas ultrapassam o nível de organização

tribal”,196 explica Eric Voegelin.

“Cada civilização antiga produziu seu próprio conjunto de literatura mitológica, em que os assuntos mais correntes eram as origens e o comportamento dos deuses (denominados mitos) ou as façanhas de heróis da antiguidade (denominadas lendas)”, explica o teólogo Victor Hamilton, especialista em Antigo Testamento. Ele diz que, ao passo que nos mitos “os personagens são sempre deuses”, nas “lendas, são principalmente pessoas, mas os deuses também possuem papéis de destaque”. Justamente por isso, pergunta: “Em que essas histórias contribuem para o nosso conhecimento e compreensão do Antigo Testamento? Para que deveríamos estudá-las, que não por maiores informações e conhecimentos acerca de religiões e culturas antigas?”. De contínuo responde estar “convencido de que as implicações de Gênesis tornam-se ainda mais dramáticas quando o comparamos a outros relatos da criação, como os da Mesopotâmia, por exemplo (seja suméria, seja assíria, seja babilônica)”, ou seja, é “em comparação com relatos de temática idêntica que surge a singularidade da mensagem e fé bíblicas”.197 O mesmo autor converge com o que já havíamos dito anteriormente: comparando os relatos paralelos, vemos que a similaridade entre eles não vai além da estrutura textual e linguagem, pois o conteúdo difere abissalmente! Assim, ele destaca que devemos “lembrar que Gênesis 1-2 não foi produzido pela nação chamada Israel, no sentido de serem reflexões de um indivíduo (ou indivíduos) a respeito das origens”, isto é, não foi produto da mentalidade arguta dos hebreus, assim como a dos outros povos, visto tratar-se “de revelações divinas: verdades que os seres humanos não podiam conhecer, a menos que lhes fossem reveladas do alto”.198 Essa é a primeira e mais importante questão. O povo escolhido precisava ter muito claro que o Deus de Abraão, de Isaque, de Jacó e de José não era produto da mentalidade mítica e religiosa, a exemplo dos deuses concebidos pelos demais povos, incluindo, o egípcio. Em virtude do longo período de incubação entre eles, certamente o povo hebreu absorveu muito da religiosidade daquela civilização, e tal cultura religiosa precisava ser descontruída.

Portanto, num contexto como esse, é fato que os hebreus precisavam ter o seu próprio relato da criação, e não é coincidência que Deus o revele em época que corresponda justamente à transição do período do cativeiro, ou seja, entre a peregrinação no deserto e a chegada do povo à Terra Prometida. Seguindo a tradição judaica que afirma que Moisés escreveu o livro de Jó entre os midianitas, sendo por isso o livro mais antigo da Bíblia, é possível inferir que os relatos da criação vieram realmente em época análoga à mencionada por

Voegelin, pois faz todo o sentido que eles sejam conhecidos a partir do êxodo, logo após a saída do povo. Por quê? O texto intui o objetivo por trás dos relatos? A interpretação que se tem da análise filológica do texto não consegue avançar muito sem o conhecimento da cultura ao redor do povo de Deus. Se, por um lado, desde o início deste segundo capítulo das análises doutrinárias das principais doutrinas da fé cristã em uma perspectiva carismático-pentecostal, já temos mostrado diversas vezes a participação do Espírito Santo na criação, por outro lado, chegamos a um ponto crucial em que tal conhecimento lança ainda mais luz sobre o que já sabemos dos acontecimentos que antecederam a saída dos hebreus do Egito. A permissão divina ao envio das pragas relacionadas ao desequilíbrio do funcionamento da natureza tinha vários objetivos, que muitos comentaristas e estudiosos se dedicaram a mostrar — punição, juízo, desconstrução das ideias de que as divindades egípcias controlavam cada área, ou parte, que sofrera transtornos etc. —, não sendo necessário relatá-los aqui. Mas sua lembrança, sobretudo a última, que fala sobre o controle, tem relação direta com o texto de Gênesis 1:2 e igualmente com a radical diferença que verificamos entre os relatos bíblicos da criação e os mitos dos povos pagãos do antigo Oriente Próximo. Até mesmo as longas e acaloradas discussões sobre se há de fato uma lacuna que separa duas criações uma da outra também poderiam ser menos fratricidas com a observação do contexto cultural, ou seja, a mentalidade do mundo antigo e a possível finalidade dos relatos da criação, que, como veremos, nada têm que ver com teorias da ciência moderna.

Que Deus criou todas as coisas e que as fez do nada, para os que realmente creem nas Escrituras, não há dúvida, e não há necessidade de “provar” isso. Tal fato nem sequer está sendo considerado aqui e, muito menos, nos relatos da criação, pois, para a mentalidade do hebreu, essa discussão moderna, naquele momento histórico, não teria sentido algum. O que realmente precisava ficar claro era que Deus, além de ter domínio sobre a natureza, é distinto dela. Este é o ponto. Por isso, no texto de Gênesis 1:2 “encontramos que o material já está presente (terra, mares) e que este mundo rudimentar está coberto com água e escuridão”, diz o teólogo John Walton, especialista em cultura oriental e Antigo Testamento, acrescentando que “as cosmologias do Antigo Oriente Médio compartilhavam dessa suposição”, ou seja, de que mar e escuridão são sinônimos de “não ordem”.199 Todavia, o mesmo autor chama a atenção para a verdade de, logo adiante, os relatos da criação mencionarem as origens materiais do universo, mostrando claramente que Deus criou do nada. Ele acrescenta que este dado, para além das buscas de algum “enigma secreto”, deveria aguçar nossa curiosidade. Para Walton, quando se trata do estudo de Gênesis 1:2,

devemos nos concentrar “na combinação hebraica tōhū e wābōhū”, que, em nossas traduções bíblicas, geralmente aparece como “sem forma e vazia”, o que, segundo ele, “implica que a matéria está presente, mas sem forma, e que o palco está vazio de atores”.200 Comparando as duas outras ocorrências da combinação de tōhū e bōhū na Bíblia (Isaías 34:11; Jeremias 4:23), pois “tōhū nunca aparece sozinho”, constata-se que tais usos não dão base para estabelecer definitivamente o significado de tōhū como “vazio”, restando a busca pelo sentido dessa expressão hebraica em suas 27 ocorrências, sendo mais da metade delas em Isaías, acrescenta o mesmo autor, e “verifica-se que essa palavra descreve uma terra selvagem ou desolada”.201 A análise das demais ocorrências em contextos negativos fornece a base para a conclusão de que “a condição inicial em Gênesis 1.2, a pré-criação que descreve a não existência, é a condição em que há carência, não de matéria, mas de ordem e propósito”. Por isso, Walton esclarece que a tradução “‘Sem forma’ não é uma boa escolha, porque ainda implica que o contorno material seja o foco”, mas “não é”, e tal “nos conduz à conclusão de que, para Israel, a criação resolve a ausência de ordem, não a ausência de matéria”.202 Assim, caso a “imagem de ‘antes’ retrat[e] a ‘não existência’ para o mundo antigo”, concluímos que esta não quer expressar matéria, pois “a ‘existência’ também não é uma categoria material”, ou seja, “é uma categoria funcional referindo-se a uma situação ordenada”.203

Neste ponto da discussão cabe uma palavra breve sobre o conceito de ex nihilo (do latim, “a partir do nada”). Uma interpretação de Gênesis 1 como a que proponho, que entende que o texto se preocupa com a introdução de ordem e funcionalidade ao invés de matéria reconhece que a atividade nos sete dias não é uma criação a partir do nada. Ex nihilo é uma categoria material, embora nem sempre seja esse seu foco. Gênesis 1 não é um relato de origens materiais, portanto ex nihilo não se aplica. Por favor, note, entretanto, que, quando Deus criou o cosmos material (e foi ele quem o fez), ele o fez ex nihilo. Essa doutrina vem de João 1.3 e de Colossenses 1.16, não de Gênesis 1. Em ambas as passagens do Novo Testamento, a ênfase está na autoridade e no status do Filho de Deus, não nos objetos criados. Em outras palavras, a criação ex nihilo é correta teologicamente (de fato essencial, uma vez que Deus não é contingente), mas literalmente isso não está em discussão em Gênesis 1. A história das origens materiais não é a história que o texto relata aqui. Os autores, sob a condução do Espírito Santo, contaram a parte da história mais significativa para eles (as origens do cosmos ordenado, funcional) e, indiscutivelmente, também para a

teologia. Deus não apenas construiu o cosmos, mas o fez funcionar de uma determinada maneira e por uma certa razão e o sustém momento a momento.204

Portanto, concordamos com o autor em que “o conceito de Gênesis 1 diz respeito ao estabelecimento da ordem”, pois tal pensamento pressupõe que, “em termos bíblicos, a ordem é relacionada ao espaço sagrado”. O “espaço sagrado é o centro da ordem, na medida em que Deus é a fonte da ordem” e, por isso mesmo, “quando falamos sobre o estabelecimento da ordem, estamos, de fato, falando sobre o estabelecimento de um espaço sagrado”.205 O que isso significa? “O cosmos foi preparado para nós com um propósito bem específico: que nós estivéssemos onde Deus está.” Tal “sempre foi o plano divino”, e, nesse entendimento, é “a presença de Deus no cosmos que se faz digna de nota”, ou seja, por meio de “sua presença, ele tornou o cosmos um espaço sagrado”.206 E a questão inevitável é: Como devem viver os habitantes de um espaço sagrado? Para além de toda a linguagem simbólica que nos proporciona o entendimento da mensagem que Deus quer comunicar, tomando como analogia a ideia de um templo, que, conforme o Salmo 132, “era o centro do governo divino”, pois, conforme vimos acima, na argumentação de Eric Voegelin, e agora nas palavras de John Walton, o templo, no “mundo antigo [...] era a base de comando do cosmos — a sala de controle a partir da qual o deus mantinha a ordem, estabelecia decretos e exercia soberania”. Por isso, os “relatos de construção de templos eram geralmente acompanhados de cosmologias, pois, após estabelecer a ordem (o foco das cosmologias no mundo antigo), o deus assumia o controle daquele sistema ordenado”. Conforme o mesmo autor, este é “o elemento que estamos, infelizmente, perdendo em nossa leitura do relato de Gênesis”, pois nele “Deus ordenou o cosmos com o propósito de sua residência e governar sobre ela”. Mas ele “não está fazendo um lar apenas para as pessoas”, ou seja, Deus “está fazendo um lar para si mesmo, embora ele não precise disso”. Seguindo a metáfora, o “cosmos não é apenas uma casa; ele é um lar”.207 Nesse caso, faz todo o sentido o texto de Gênesis 2:2, que diz que, no sétimo dia, “Deus descansou”, pois, caso não admitamos a linguagem simbólica da fé, estaremos criando um problema sério que vai além da antropomorfização de Deus, conforme explica o filósofo holandês reformado Herman Dooyeweerd. Este diz que, ao se “desconsiderar o aspecto da fé da ordem temporal e utilizando-se de conceitos astronômicos e geológicos de tempo, a teologia foi emaranhada no seguinte dilema: se esses dias devem ser entendidos no sentido de dias astronômicos de 24 horas, eles devem ser interpretados como períodos

geológicos". O mesmo autor observa ironicamente que se trata de um "dilema curioso", visto que "não ocorreu a qualquer teólogo aplicar essa alternativa ao sétimo dia, o dia em que Deus descansou de todo o trabalho que havia feito", pois tal "poderia ser corretamente considerado blasfêmia".208 Podemos agora retornar à tese de Voegelin da necessidade de um relato:

A ordem da história surge da história da ordem. Toda sociedade vê-se encarregada da tarefa de, sob suas condições concretas, criar uma ordem que dote de significado o fato de sua existência em termos dos fins divinos e humanos. E os esforços de encontrar as formas simbólicas que exprimam adequadamente esse significado, ainda que imperfeitos, não constituem uma série sem sentido de fracassos. Pois as grandes sociedades, a começar pelas civilizações do antigo Oriente Próximo, criaram uma sequência de ordens inteligivelmente vinculadas entre si como avanços na direção de, ou afastamentos de, uma simbolização adequada da verdade referente à ordem do ser de que a ordem da sociedade é parte. Isso não quer dizer que cada ordem sucessiva seja inequivocamente marcada como progressiva ou regressiva com relação às precedentes. Pois novos discernimentos acerca da verdade da ordem podem ser alcançados em alguns aspectos, ao mesmo tempo que o próprio entusiasmo e a própria paixão do avanço lançam um manto de esquecimento sobre descobertas do passado. A amnésia com relação às realizações passadas é um dos mais importantes fenômenos sociais. No entanto, embora não haja um padrão simples e único de progressão ou ciclos percorrendo a história, seu processo é inteligível como um esforço na direção da ordem verdadeira. Mas não se descobre essa estrutura inteligível da história na ordem de qualquer uma das sociedades concretas que participam do processo. Não se trata de um projeto para a ação humana ou social, mas de uma realidade a ser discernida retrospectivamente num fluxo de eventos que se estende indefinidamente do presente do observador para o futuro. Os filósofos da história chamavam essa realidade de providência, quando ainda viviam na órbita do cristianismo, ou de List der Vernunft (astúcia da razão), quando atingidos pelo trauma do Iluminismo. Em ambos os casos, referiam-se a uma realidade além dos planos dos seres humanos concretos — uma realidade da qual a origem e o fim são desconhecidos e que, por essa razão, não pode ser trazida para o alcance da ação finita. O que é cognoscível é somente a parte do processo que se desenrolou no passado, e apenas na medida em que é acessível aos instrumentos de cognição que emergiram do próprio processo.209

Conquanto esse itinerário pareça óbvio, o próprio Voegelin admite que a questão da história para Israel não é a mesma para os outros povos e, por isso mesmo, não é tão simples a análise dos acontecimentos históricos do povo escolhido. Justamente por isso, os "principais problemas técnicos que surgem num estudo da ordem israelita têm sua origem comum na situação de Israel como um povo peculiar", pois "Israel pôde dar o salto em direção a uma sintonia mais perfeita com o ser transcendente", e a "consequência histórica [disso] foi um rompimento no padrão de cursos civilizacionais", ou seja, com "Israel, aparece um novo agente da história que não é nem uma civilização nem um povo dentro de uma civilização como as outras". Por isso, diz o mesmo autor, "podemos falar de uma civilização egípcia ou de uma civilização mesopotâmica, mas não de uma civilização israelita".210 Sim, pois enquanto os outros povos nascem como famílias que evoluem para clãs, crescem e mudam para tribos, gerando, então, o seu mito de criação para estabelecer a ordem e arregimentar a futura civilização, em relação ao povo escolhido ocorre totalmente o oposto. Ele nasce da aliança feita por Deus com Abraão, numa experiência de revelação do Senhor ao patriarca (Gênesis 12:1-3). Para Voegelin, nasce uma "história sagrada" em contraposição a uma concepção historiográfica pragmática que se aplica nos casos das civilizações do antigo Oriente Médio. As decisões dos atores da história sagrada são, do ponto de vista pragmático, diametralmente opostas ao que normalmente seria feito por outros povos que fazem sua própria legislação e ética e as justificam e legitimam com a ideia da inexorabilidade da ordem cosmológica, ou seja, eles não têm vontade própria. No caso de Abraão, um convite lhe é feito, e o que lhe é prometido é algo paradoxal e contrário não somente à lógica, mas também aos seus projetos pessoais. Ainda assim, a decisão de obedecer ou não é do caldeu, e foi justamente essa decisão que o "justificou" (Gênesis 15:6; Romanos 4:1-22. Note que "obras" para Paulo é a prática da Lei em que se apoiava o judeu para sentir-se salvo. Não tem a ver com o passo decisivo de Abraão em obedecer sem conhecer a Deus previamente. Isso, sim, diz respeito à fé, que, por sua vez, na experiência abraâmica, não se refere a nenhum conteúdo credal, confissão de fé, sistema teológico etc., pois na época não havia sequer a Escritura). Nesse sentido, é preciso compreender que os "acontecimentos não são experimentados num contexto pragmático de meios e fins, como ações que levam a resultados no domínio intramundano do poder político, mas como atos de obediência ou de deserção a um desejo revelado de Deus", o que significa que "são experimentados por almas que lutam por sua sintonia com o ser transcendente, que encontram o significado das ações

individuais e sociais em sua transfusão com os planos de Deus para o homem".211 Numa palavra:

Quando experimentado dessa maneira, o curso dos acontecimentos torna-se uma história sagrada, enquanto os acontecimentos individuais tornam-se paradigmas dos modos de Deus com o homem neste mundo. Ora, os critérios de verdade que se aplicam a acontecimentos paradigmáticos nesse sentido não podem ser os mesmos que se aplicam a acontecimentos pragmáticos. Pois um evento, se experimentado em sua relação com a vontade de Deus, será verdadeiramente relacionado se a sua essência como um paradigma for cuidadosamente elaborada. A precisão quanto aos detalhes pragmáticos de tempo, localização, pessoas participantes, suas ações e falas será muito menos importante do que a precisão quanto à vontade de Deus na ocasião específica e aos pontos de concordância, ou discordância, da ação humana com a vontade divina.212

É justamente essa peculiaridade que formou a nação escolhida. Ainda que seja apenas uma menção a ser feita no momento, pois posteriormente retomaremos o assunto, a forma com que os teólogos cessacionistas encaram a história e, particularmente, aplicam suas categorias de análise ao livro de Atos, por exemplo, demonstra ser um grande equívoco e faz que uma análise da história sagrada de Israel, pelo viés filosófico de um historiador e filósofo alemão como Eric Voegelin, seja mais assertiva e teologicamente bíblica que a forma racionalista e secularizada do cessacionismo ao encarar as narrativas escriturísticas que, segundo entendem, não "favorecem" seu pensamento teológico. Infelizmente, tais pressupostos estão não somente na gênese dos tratados sistemáticos de teologia protestante, mas em suas confissões de fé e em seu éthos teológico. Por isso, quando teólogos carismático-pentecostais insistem em adequar nossa prática de fé e teologia, o resultado é desastroso para a tradição carismático-pentecostal. Não por causa de a tradição reformada ser inferior, herética ou por motivos pejorativos equivalentes. Não se trata disso. Estamos falando de descaracterização. Em outras palavras, assim como "há uma estreita conexão entre a narrativa paradigmática do Antigo Testamento e a própria existência de Israel", podemos tranquilamente dizer que existe uma estreita conexão entre o que o livro de Atos narra e a existência da tradição carismático-pentecostal. Mas o fato que ainda veremos à frente é que Atos não é

nem de longe algo inédito, mas apenas a repetição paradigmática da atuação do Espírito Santo que vem desde o Antigo Testamento. Daí a importância que temos dado às Escrituras hebraicas, que foram, por muitos anos, subutilizadas para a reflexão pneumatológica. Ao dizer isso, é preciso esclarecer um aspecto interessante ressaltado por Voegelin, no que diz respeito à relevância do entendimento histórico de Israel. Que ninguém pense que o autor, já muito citado, esteja sugerindo que a criação de uma modalidade, ou categoria, historiográfica que ele chama de "história sagrada" insinue de alguma maneira que os acontecimentos bíblicos sejam metáforas ou "histórias". Nada disso. O autor diz que, a despeito de o texto bíblico não pretender, "de forma alguma, oferecer uma história pragmática, [...] em longos trechos, o núcleo pragmático [é] tão tangível e claro em detalhes que somos mais bem informados sobre certas fases da história israelita do que sobre nossa Idade Média Ocidental".213 Portanto, está à disposição de qualquer historiador a observação dos acontecimentos históricos relatados no texto. Todavia, o que pode não parecer nada mais que algo excêntrico (temos em mente a hipótese de um observador, não necessariamente ímpio, mas até "menos crente", vendo Jacó "ungir", em consagração, a pedra que lhe serviu de travesseiro) tem muito sentido para quem está no curso da história sagrada, tornando-se, por sua vez, tão paradigmático a ponto de "criar" Israel, pois:

Apenas Israel constitui-se registrando a sua própria gênese como povo como um evento com significado especial na história, enquanto as outras sociedades do Oriente Próximo constituíram-se como análogos da ordem cósmica. Apenas Israel teve a história como uma forma interior, enquanto as outras sociedades existiram na forma do mito cosmológico. A história, concluímos portanto, é uma forma simbólica de existência, da mesma classe que a forma cosmológica; e a narrativa paradigmática é, na forma histórica, o equivalente ao mito na forma cosmológica. Assim, será necessário distinguir sociedades políticas de acordo com a sua forma de existência: a sociedade egípcia existiu em forma cosmológica, a sociedade israelita, em forma histórica.214

Portanto, como já dissemos, os efeitos formativos gerados pela narrativa histórica de Israel, incluindo os relatos da criação, são os mesmos na formação do povo escolhido que os mitos de criação das nações do antigo Oriente

Próximo. Contudo, novamente observamos, a similaridade entre eles é superficial, não indo além da linguagem e da estrutura. O conteúdo, porém, é completamente distinto e até contraditório, pois, enquanto os deuses são invenções e a natureza um acidente, ou divindades, na Bíblia a ordem é estabelecida por Deus e experimentada em toda a realidade, para o próprio benefício da natureza inanimada, de todos os seres vivos e da humanidade. Falando a respeito do tema, C. S. Lewis diz desconhecer "uma teoria filosófica que seja um avanço radical comparável às palavras de Gênesis: 'No princípio criou Deus os céus e a terra'". Ele a considerava "'radical' porque a história de Gênesis, como disse Jerônimo, é contada em forma de 'poesia popular' ou, como diríamos hoje, em forma de lenda ou conto popular". Todavia, Lewis observa que, "se a compararmos com as lendas de outros povos sobre a Criação — com todos aqueles absurdos encantados sobre gigantes que precisam ser destruídos e dilúvios cujas águas precisam baixar, trazidos à existência antes da Criação —, a profundidade e a originalidade da lenda hebraica logo serão evidentes". Então, conclui dizendo que a "ideia de criação, no sentido estrito da palavra, é perfeitamente compreendida".215 Na verdade, precisamos entender que os "atos criativos de Deus ultrapassam a ordem temporal porque não estão sujeitos a esta". Todavia, "como uma verdade da fé, Deus revelou esses atos criativos no aspecto de fé da ordem temporal, os quais apontam além de si mesmos para aquilo que é supratemporal", e quis "Deus que os crentes judeus pudessem referir seus seis dias de trabalho aos seis atos criativos divinos, e o dia de sábado ao descanso sabático eterno de Deus, o Criador", sendo tal "a exegese bíblica dada no decálogo", diz Herman Dooyeweerd. Para este, isso "elimina o dilema escolástico relacionado à exegese dos seis dias da criação, o qual se originou de uma desconsideração fundamental do aspecto da fé da ordem temporal", devendo essa "desconsideração também [...] ser observada na interpretação agostiniana dos seis dias como uma forma literária ou padrão de representação no qual está ausente qualquer sentido temporal, embora essa concepção seja, sem sombra de dúvidas, preferível àquelas que lançam mão de uma interpretação astronômica ou geológica".216

Vê-se claramente que todos esses autores, conservadores, convém observar, evitam problemas desnecessários criados por pretensões racionalistas modernas que querem transportar para o texto uma discussão que ele não contempla, e, ao fazerem isso, anula-se o mais importante dos relatos da criação, que é a demonstração de que Deus e, posteriormente seremos informados pelo Novo Testamento, Jesus criaram todas as coisas e o Espírito Santo é o responsável pela separação da desordem em relação à ordem. Portanto, caso essa linha de

interpretação de John Walton esteja correta (sempre lembramos que ninguém tem a última palavra quando se trata de interpretação bíblica e é preciso ponderar) e “o período de sete dias” diga respeito à “inauguração do cosmos como espaço sagrado”, isso significa que “ele representa o período de transição do cosmos material que foi preparado ao longo das eras para ser o local onde Deus irá se relacionar com seu povo”; ou seja, houve uma modificação “de local a um espaço” e, nesse sentido, os “sete dias estão relacionados à história do lar — a ordenação e o estabelecimento de funções, não à produção de objetos materiais”.217 O mesmo autor diz que tal “conceito de espaço sagrado se desenvolve até Gênesis 2”, e no primeiro capítulo de Gênesis “encontramos um relato de como Deus criou o espaço sagrado em favor dos humanos”, mas nada é dito sobre “onde ele está”, ou seja, somos informados “apenas que Deus ordenou um lugar para as pessoas chamarem de lar, mesmo que em última instância seja seu local”. Todavia, no segundo capítulo, o texto “identifica o centro do espaço sagrado e fornece uma explicação sobre como os humanos funcionarão em seu favor”, e aí, sim, “vemos Deus interagindo com as pessoas neste espaço sagrado”.218 A lição que extraímos dessa narrativa, conforme já falamos no segundo capítulo da primeira parte, é que, a despeito de Deus ter feito esse espaço para nós, “ele não é sobre nós”, ou seja, o “cosmos não é nosso para fazer dele o que quisermos”; antes, ele “é o lugar de Deus no qual servimos como seus corregentes”, e o nosso “domínio e governo são efetivados no pleno reconhecimento de que somos apenas cuidadores”. Portanto, o “que quer que a humanidade faça deveria conduzir à introdução de ordem a partir da não ordem”.219 Em termos diretos, nossa relação e “uso do meio ambiente não deveria gerar desordem”, pois essa “não é apenas uma casa que habitamos; é o nosso lar divinamente doado, e somos responsáveis por nosso uso e trabalho nele”.220 Isso por um simples motivo: Um Deus santo e perfeito só poderia fazer algo que lhe fosse condizente. Por isso,

Podemos observar especialmente a caracterização de Javé como Santo quando a referência específica é ao Espírito de Javé (rûaḥ), produzindo assim a expressão “Espírito Santo”. Fica evidente que, nos vários usos dessa expressão, o testemunho do Antigo Testamento não se inclina na direção do que se tornou, na formulação cristã, a terceira pessoa da Trindade. Mesmo assim, o testemunho do Antigo Testamento reconhece o poder (isto é, espírito) que origina a vida, que tem sua fonte e localização na pessoa de Javé. Como consequência, Israel fala da energia vital que Javé concede à criação. Em Isaías 63:10-11, a fórmula “seu

Espírito Santo” (rûaḥ qdšô) é usada duas vezes. No v. 10, diz-se que eles “contristaram o seu Espírito Santo”; e no v. 11, diz-se que Javé “pôs nele o seu Espírito Santo” — seu poder de vida. No penitencial Salmo 51, usa-se a mesma linguagem: “nem me retires o teu Santo Espírito” (v. 11). O versículo paralelo usa o verbo criar (bara’), sugerindo que essa referência alude à concessão do rûaḥ na criação (Gn 1:2).221

Vemos, portanto, que a presença do Espírito Santo — sublinhamos o substantivo para que nos habituemos ao seu uso daqui em diante —, independentemente de ser ou não sentida e, mais do que isso, ser ou não mencionada no texto, é algo certo e seguro, dispensando sua observação. Mas talvez seja exatamente aí que resida o problema do déficit pneumatológico na teologia. Por ser tão óbvio e um dado indiscutível, acharam por bem fazer de conta que não há o que “discutir”, ou seja, falar a respeito dessa presença. Em lugar dela, usamos a popular “função”, substantivo feminino que implica uma ação provocada por outrem, objetificando o ato, mas nunca lhe dando importância, pois nossa atenção se volta para quem está agindo. Assim, quando dissemos no início que na própria tradição carismático-pentecostal há igualmente um “esquecimento” do Espírito Santo não somente em termos teológicos, e por conseguinte “teóricos”, mas também práticos, podendo se verificar tal déficit na própria liturgia de um culto tradicionalíssimo como o de domingo, isso pode agora ser mais bem exemplificado, pois não é verdade que nos círculos carismático-pentecostais o Espírito “toma” o lugar de Jesus. É justamente o contrário que acontece. Tanto que em uma reunião pública, como a do domingo, à qual acabamos de nos referir, qualquer observador que queira constatar quantas vezes se pronuncia “Espírito Santo” terá uma surpresa. Facilmente se ouve: “Deus está agindo” ou um tradicional “Jesus está operando” e até “Têm anjos aqui”, mas dificilmente se ouvirá algo como “o Espírito Santo é Deus, vamos adorá-lo, pois ele está aqui”. Isso evidencia algo muito mais profundo que temos procurado mostrar com este nosso texto sistemático-pentecostal, embora reservando o momento certo para falar do que acreditamos ser o real problema desse “esquecimento” do Espírito Santo no Ocidente. No momento, voltamo-nos para a presença do Espírito Santo na criação, que é o tema deste subtópico da pneumatologia veterotestamentária, pois, em conformidade “com os testemunhos bíblicos, o Espírito já é atuante na criação do mundo (Gn 1:2), especialmente como origem da vida nas criaturas (Gn 2:7; cf. Sl 104:29s)”, diz Pannenberg. Mas um aspecto que parece ser muito negligenciado nessa constatação é que, por “um lado, o

Espírito é o princípio da presença criadora do Deus transcendente em suas criaturas, por outro lado, inversamente, é o meio da participação das criaturas na vida divina — e com isso na vida como tal".222

Há um cuidado, mais que justificável, de muitos teólogos em considerar a presença do Espírito Santo na natureza e acabar endossando um panenteísmo tácito ou até mesmo alguma forma de panteísmo. Mas há outro lado desse extremo que é igualmente perigoso. A despeito de muitos se ufanarem do papel fundamental do cristianismo para a construção da ciência moderna, com a radical diferenciação entre Deus e a natureza ou entre Criador e a criação, é bom lembrar igualmente que tal dissociação abriu as portas para a exploração irresponsável dos recursos naturais, gerando uma crise ambiental praticamente insustentável, e, ao mesmo tempo, levou a uma admissão tácita, teologicamente, de que a natureza é autônoma e independente, pois o Criador a fez no início de tudo, o Espírito lhe deu vida e agora ela segue o seu curso mecânico e cego. Não é preciso dizer que tal pensamento, além de não ser correto, é antibíblico e até cientificamente superado, pois o universo mecânico de causa e efeito, concebido no vórtice da revolução científica proporcionada pelo pensamento fundamental que diferenciou o Criador da sua criação, já sucumbiu há muito tempo. Mas que ninguém pense que vamos agora abraçar qualquer moderna teoria física, ou biológica, para falar a respeito de reverenciar a presença do Espírito Santo na criação, pois nossa autoridade aqui são as Escrituras. É justamente nelas que encontramos a base bíblico-teológica suficiente para reprovar totalmente qualquer forma de pensamento, seja do lado cessacionista, seja do lado continuísta, que despreze tal verdade sob a desculpa de isso ser um perigo que beira o animismo e a adoração à natureza em vez de ao Criador. Na realidade, justamente "Nisso a atuação do Espírito está intimamente ligada com a do Filho, mas, ao mesmo tempo, também é caracteristicamente diferente", explica Wolfhart Pannenberg. Este prossegue dizendo que, "enquanto a autonomia das criaturas em relação a Deus e sua subsistência distinta de Deus remonta à autodiferenciação do Filho em relação ao Pai, o Espírito é o elemento da comunhão das criaturas com Deus e da participação de sua vida sem prejuízo de sua diferenciação de Deus".223

O que intriga cientistas céticos e impressiona os maiores críticos da religião é a vida, o sopro vital, não os elementos físicos e químicos da natureza. Por mais que se afirme que "a ciência descobriu a origem da vida", sabemos que isso não é verdade. Há, sim, teorias que, hipoteticamente, afirmam como a vida teve início, mas o salto abiogênico da não vida para a vida é tão dependente de

credulidade quanto nossa crença de que Deus criou todas as coisas e se relaciona conosco, ou seja, não se trata de um dado científico, mas de algo em que se crê. Talvez alguns se decepcionem por colocarmos as duas posições no mesmo nível, pois acham que a existência de Deus pode ser provada cientificamente. Não vamos nem mencionar o fato de que desde Kant tal discussão mostrou-se superada, tanto para os que querem provar a existência de Deus quanto para os que querem provar sua não existência. A razão e a ciência não servem, ou melhor, não possuem ferramentas epistemológicas capazes de auferir e provar nem uma nem outra posição. Estamos falando de algo muito mais profundo e que coloca todos os seres humanos, independentemente de serem ateus ou crentes, cientistas ou leigos, instruídos ou ignorantes, absortos diante da realidade que é a vida, a centelha que parece tão frágil e fugidia, mas que anima e coloca em movimento desde as batidas do coração do mais diminuto anfíbio do hemisfério sul, o sapo-pulga, menor que a unha do nosso polegar, até as de uma baleia-azul, o maior mamífero do mundo, que pode pesar 130 toneladas e atingir 33 metros de comprimento. Admiramos esses animais e com isso chegamos até a adorar ao Criador, mas dificilmente pensamos no fato de que, sem vida, o sopro vital, sem essa presença do Espírito Santo, ambos os animais citados poderiam não passar de réplicas artísticas empalhadas em qualquer museu de história natural. Isso seria o mesmo que achar que os bonecos de cera do Madame Tussauds sejam o mesmo que as personalidades que eles representam. Somos incapazes de reverenciar o que os anima, perdendo-nos em detalhes como tamanho, coloração, capacidade de locomoção e outras características, todos possíveis de ser facilmente reproduzidos artisticamente, não necessitando nem que eles de fato existam ou tenham existido. A analogia é inevitável. Teologizamos acerca do que é evidente (às vezes, dispensável), queremos sondar o que está além de nossa capacidade e condição (especular), mas ignoramos algo imprescindível que nos capacita, inclusive, a estar vivos para teorizarmos sobre tudo que existe. Reiteramos que, se tal esquecimento se desse por conta de nossa inegável incapacidade de apreendê-lo, tudo bem, mas tudo indica que esse não parece ser o caso. É importante destacar que, ao falarmos nesses termos, não queremos anular a atuação da Trindade econômica na criação, pois

A implementação trinitária do conceito da criação possibilita [...] referir o enunciado da criação ao todo do mundo em sua abrangência temporal. Ela não se refere apenas ao princípio do mundo. Na restrição ao começo do mundo reside uma unilateralidade dos relatos veterotestamentários que determinam as formas

de concepção, a qual, neste ponto, corresponde à orientação do pensamento mítico em um tempo primitivo fundante. Todavia, os dois relatos da criação no início do livro de Gênesis querem afirmar, na forma de uma descrição dos acontecimentos iniciais, a fundamentação da realidade criatural determinante para todo o tempo subsequente, a qual é permanentemente efetiva. Assim também faz parte da criação a preservação das criaturas na sua existência. A preservação, por sua vez, não deve ser compreendida apenas como manutenção invariável das formas de existência criatural inicialmente constituídas, mas como acontecimento vivo, como criação contínua, e assim, simultaneamente, também sempre como nova formação criativa para além do que foi posto na existência no início. Desse modo, criação, conservação e governo do mundo formam uma unidade [...]. Por meio da doutrina da Trindade, criação, conservação e governo do mundo são relacionados à economia salvífica do agir divino no mundo. Com isso o agir de Deus se apresenta como um ato único, que abrange tudo o que acontece no mundo, mas que, não obstante, envolve simultaneamente grande número de atos isolados e fases, e que, desse modo, também dá espaço a uma multiplicidade de criaturas. Inversamente, com isso também se tornou possível que as criaturas em sua multiplicidade, como expressão de sua finitude, podem participar, cada qual em seu lugar, no movimento do agir divino que perpassa toda a criação, na conformação do Verbo de Deus no sopro de seu Espírito.224

Qualquer leitor cuidadoso sabe que o povo de Israel cultivava essas verdades, das quais, fingindo que cremos nas Escrituras, duvidamos, por conta da supressão do aspecto sobrenatural da realidade pela filosofia racionalista, que nos reduz ao orgânico e à materialidade, causando ignorância, pois delimita o saber ao que pode ser explicado cientificamente e, com isso, anula a dimensão simbólica da linguagem, que não tem pretensão alguma de explicar a realidade ao retratá-la precariamente, mas se satisfaz em admitir a própria insignificância diante da imensidão gloriosa do mistério. Reconhecemos que impressionar-se com o que é evidente, lógico e materialmente visível é algo normal e muito fácil de acontecer, pois não é incomum, por exemplo, diante da imensidão de um angelim-vermelho, um exemplar de 88 metros da espécie Dinizia excelsa, considerada a árvore mais alta do Brasil, cujo diâmetro de circunferência é de 5,5 metros, sendo até “pequena” comparada a uma sequoia-gigante (Sequoiadendron gigantea), de mais de 115 metros e cerca de 12 metros de diâmetro, esquecermo-nos de que cada uma delas já foi uma pequena semente cuja potência, a vida, escondia-se na pequenez da fragilidade possível de ser

carregada na ponta do indicador e que, incrivelmente, foi o que possibilitou a ambas ser o que se tornaram no futuro. O que dizer da beleza de um jequitibá, exuberante em sua beleza? Sua circunferência mede 47 metros, são necessárias 60 pessoas para cercar a imensidão colossal do seu tronco de 22 metros de altura, e existiu primeiramente como uma semente que poderia, tranquilamente, ser levada no bico de um pequeno pássaro como um pintassilgo, por exemplo. O que todos esses seres vivos têm em comum? Além das diferenças que poderiam ser elencadas de forma taxionômica, segundo cada espécie e suas variações, todos os seres vivos, desde os irracionais até os seres humanos, racionais, partilham da vida, o sopro vital. Sem ela, nenhuma diferença, ou igualdade, haveria, já que a existência não seria possível. Como podemos nos esquecer de falar do que é tão comum a todos os seres vivos, algo tão fundamental, mas esquecido? Parte do problema talvez esteja no fato apontado por Abraham Kuyper, pois fomos condicionados a olhar a "obra do Espírito Santo", ou seja, sua "função" por um prisma que "se refere à vida da graça apenas, e está confinada à regeneração e à santificação". Isso, observa o mesmo teólogo reformado holandês, se deve "mais ou menos à bem conhecida divisão do Credo Apostólico pelo Catecismo de Heidelberg: 'Como se divide esse Credo?'", e a resposta, aponta Kuyper, é a seguinte: "Em três partes: a primeira trata de Deus Pai e da nossa criação; a segunda, de Deus Filho e da nossa salvação; a terceira, de Deus Espírito Santo e da nossa santificação".225

Além do reducionismo apontado por Kuyper, na esteira do que igualmente temos argumentado a respeito do déficit em relação à terceira Pessoa da Trindade, ele diz que o "Espírito Santo tomou parte na criação de todas as coisas, particularmente na criação do homem, e mais particularmente na concessão de dons e talentos". Kuyper acrescenta que "sua obra criativa afeta a manutenção das 'coisas', do 'homem' e dos 'talentos' por meio da providência de Deus e que, nessa dupla série de atividade tríplice, a obra do Espírito é intimamente ligada à do Pai e à do Filho, de modo que "em todas as coisas, todo homem e todos os talentos se originam do Pai, são dispostos em sua respectiva natureza e existência através do Filho e recebem a centelha de vida pelo Espírito Santo".226 Kuyper acrescenta o que realmente nos interessa mostrar, que é a questão do erro de restringir a atuação do Espírito Santo à obra da regeneração, pois, além de ele atuar na vida de todas as pessoas indistintamente, o autor acrescenta exatamente o que Pannenberg disse acima, ou seja, o Espírito Santo atua em todos, e isso "Sem falar das plantas e animais, [pois] não há na terra vida, energia, lei, átomo, ou elemento que o Deus Todo-Poderoso e Onipresente não anime e sustente a todo momento, fazendo-os trabalhar, e aplique sua lei",

ou seja, a “energia que procede de Deus deve, portanto, tocar a criatura bem no centro de seu ser, de onde toda a sua existência se origina”, pois “não há sol, lua, nem estrela, nem material, planta ou animal e, em um sentido muito mais elevado, nem homem, habilidade, dom ou talento, a menos que Deus os toque e sustente a todos”.227 Para Kyuper, restringir a obra, ou função, do Espírito Santo, aos “eleitos”, sem relacioná-la ao “mover das águas”, isto sim, acaba por levar “a uma negação da personalidade do Espírito, reduzindo-o a uma mera força”. Portanto, na visão do teólogo reformado holandês, é necessário ensinar duas questões: “Primeira, a obra do Espírito Santo não é confinada aos eleitos e não começa com a regeneração deles, mas ela toca toda criatura, animada e inanimada, e começa suas operações nos eleitos no exato momento de seu nascimento” e, atrelada a esta, a “Segunda, a obra própria do Espírito Santo em cada criatura consiste na vivificação e manutenção da vida com referência à sua existência e aos seus talentos, e, em seu sentido mais elevado, com referência à vida eterna, que é sua salvação”.228

Essa atividade contínua e discreta do Espírito Santo parece naturalizar o fato de que cada vida, quer inteligente, quer não, evidencia a continuidade da obra da criação que não subsiste sem vida, o sopro vital, e isso indica, ao mesmo tempo, uma excepcionalidade que acompanha a presença do Espírito. Cada vida individual, cada ser vivo, carrega a centelha dada por Deus para nascer e se desenvolver e, por mais óbvio ou mecânico que isso pareça, nada, absolutamente nada, existiria sem vida, pois, com todos os recursos e avanços maravilhosos no campo científico, a vida, como sopro vital, ainda não pôde ser criada, patenteada e comercializada. Sublinhamos o advérbio “ainda”, deixando o benefício da dúvida, pois não conhecemos o futuro, e nada garante que as coisas não possam mudar. Mas certamente é improvável, à luz do volume de conhecimento e do domínio dos vários ramos e campos da realidade proporcionado pelo avanço científico, que isso aconteça, pois certamente, se estivesse ao alcance dos seres humanos, tal já teria sido feito. Isso por muitos motivos, desde a autossalvação até o acúmulo de capital, pois pode ser que a maldade pudesse motivar as lideranças mundiais a esterilizar a todos, fazendo que a vida passasse a depender unicamente deles. E aqui já adiantamos algo da nossa tese acerca do déficit da terceira Pessoa da Trindade no edifício teológico. Os seres humanos ainda não fizeram isso porque a vida está fora do seu domínio, não lhes pertence, e eles não podem controlá-la. Tão singelo, mas, ao mesmo tempo, tão forte. Não temos dúvida de que a impossibilidade de tal controle é uma de suas maiores frustrações. E é dessa forma porque Deus o projetou e designou que assim fosse, e é o Espírito Santo que demostra tal poder, pois ele “se mostra criando na

natureza e recriando na graça",229 diz Kuyper. Isso nos mostra de maneira bem clara que ele está tanto na origem da vida (genesis) quanto na recriação, primeiramente pessoal, e também cósmica (palingenesis). Por isso, o "Ruah-sopro não implica oposição ao corpo ou ao corpóreo", ou seja, a vida é sagrada, pois, até "no grego profano e em seu uso filosófico, pneuma expressa a substância viva e geradora difundida nos animais, nas plantas e em todas as coisas".230 É assim que as Escrituras ensinam sobre o fato de sermos novas criaturas que, mesmo depois de "nascer de novo", ainda sofremos as intempéries e os efeitos deletérios da Queda, mas finalmente seremos transformados, e também diz que os "elementos em fogo ardendo se desfarão", mas promete que haverá novos céus e nova terra, ou seja, ainda não entramos no descanso, ou repouso, de Deus (Apocalipse 21—22).

Para que não reste dúvida acerca do entendimento, sentido e concepção do Espírito Santo no Antigo Testamento, o teólogo pentecostal estadunidense Stanley Horton diz que "Muitos escritores entendem que o sentido original da palavra usada para espírito (ruach) é vento, brisa, ar em movimento", outros "insistem que ela, tanto no grego como no hebraico, sempre conserva esse significado básico de vento ou fôlego; isto é, ar que se movimenta dentro ou fora do homem", e um terceiro grupo, diz o mesmo autor, entende "que, quer seja traduzida por 'espírito' quer por 'fôlego', quando se relaciona aos seres vivos, é sempre dádiva de Deus, que provém e volta para ele (Gênesis 6.3,17; 7.15,22; Jó 33.4; 27.3; Salmos 104.29,30; Eclesiastes 12.7)". Nesse aspecto, Horton completa, "'espírito' pode ser considerado uma energia vital, ou vivificante, que somente Deus possui de modo permanente, e isso pela sua própria natureza (Isaías 31.3; João 5.26)", sendo "aceito, portanto, que no Antigo Testamento a personalidade separada do Espírito Santo não é plenamente revelada" e o "Espírito Santo é comparado ao poder ou à presença pessoal de Deus em ação".231 Todavia, mais uma vez reiteramos, isso não significa que devamos manter tais concepções e conceitos, reduzindo o Espírito Santo, que é Deus, a esse entendimento. Todavia, é preciso compreender que, se a linguagem e o conceito eram imprecisos à luz da revelação progressiva, a presença do Espírito Santo, isto é, o que ela causa, não mudou, e no Novo Testamento temos isso ainda mais claro. Daí o porquê de detalharmos o background do Antigo Testamento visando compreender a pneumatologia veterotestamentária, pois ela é instrutiva para a nossa compreensão da pneumatologia neotestamentária e, consequentemente, para a construção de uma pneumatologia carismático-pentecostal solidamente fundamentada nas Escrituras, não "um produto estadunidense de pouco mais de 120 anos", conforme argumentam alguns

críticos da tradição. Portanto, é mais do que justo que utilizemos a expressão, ou conceito bíblico-teológico, “Espírito Santo” ao aludirmos à terceira Pessoa da Trindade, pois temos ciência de que ele não é uma emanação ou poder ativo de Deus. Não obstante, reafirmamos, isso não significa, em hipótese alguma, diminuir o reconhecimento da presença do Espírito Santo, ou seja, restringi-lo e circunscrevê-lo a um espaço ou a um grupo, pois ele é o doador da vida, e a vida continua sendo uma realidade em toda a face da terra.

Movimento, vida e ordem

Tendo discorrido suficientemente acerca do que significa a presença do Espírito Santo na criação, é preciso agora refletir acerca das implicações dessa constatação que os dados veterotestamentários apresentam. Primeiramente, devemos falar da dificuldade que tivemos em colocar essas três expressões que encimam esse subtópico. Elas não estão em uma sequência, por assim dizer, visto ser impossível saber qual delas deve vir primeiro quando se trata de falar a respeito da presença do Espírito Santo antes da criação, e na realidade toda, pois parece mais correto entendê-las numa confluência e simultaneidade. Todavia, não temos como fazer isso, sobretudo em nossa língua, pois não há um termo que possa exprimir, num átimo, o significado dessas três palavras. Temos optado pelo substantivo feminino "presença", pois acreditamos que ele consegue, mesmo que de forma precária, aproximar-se e transmitir a ideia que temos em mente para denotar a ação do Espírito sem dissociá-la de sua Pessoa, já que é dessa maneira que as Escrituras hebraicas a transmitem, e, sem a iluminação posterior do Segundo Testamento, certamente concordaríamos com a percepção e a maneira de falar dos autores veterotestamentários acerca do fato de a expressão rûaḥ não significar nada mais que algo que emana de Deus, sendo mesmo uma das múltiplas "funções" do Criador. É imperioso recordar o que já temos insistido, e aqui o fazemos com o "livro dos começos". "Gênesis, naturalmente, não enfatiza o assunto da Trindade, porque o mundo ainda não estava pronto para sua revelação", justamente por conta da problemática "do politeísmo que cercava Israel". Nesse caso, dentro da revelação progressiva, "era mais importante demonstrar que a criação teve sua origem no único Deus verdadeiro, para não confundi-lo com os muitos deuses das nações daqueles dias".232 Algo que muita gente interessada em origens materiais e em provar, ou rebater, teorias científicas usando os relatos da criação de Gênesis desconhece é que a obra foi escrita, originariamente, para o povo de Israel e tinha o objetivo de compor sua formação, visto que, enquanto as nações ao redor possuíam seus mitos de criação, ou seja, suas cosmologias, que na verdade eram cosmogonias, os hebreus conheciam apenas a promessa divina a Abraão de que um dia sairiam do Egito e habitariam em uma terra que Deus prometera ao patriarca. Justamente por isso, prossegue Stanley Horton em sua exposição, "Gênesis 1.2 não explica

qual era a obra do Espírito de Deus", mas certamente "era uma preparação para a ordem e o propósito que Deus ressaltou nos seis dias da criação que se seguiram", ou seja, o texto revela-nos que, "embora tudo fossem trevas, Deus estava ativo",233 não estático, como um "motor imóvel", o deus da filosofia.

Destacamos a presença do Espírito Santo antes da criação como um evento histórico-redentor, pois o movimento indica, para todos os efeitos, sua atividade em dominar as forças que pretendem sublevar e impedir a ordem, impondo o caos. O Espírito Santo domina o caos e, ao contrário do que se ensinava nas civilizações pagãs em derredor de Israel, impõe a ordem. Se hoje, por causa de nossa mentalidade formada pelo racionalismo ocidental, a discussão parece se centrar em aspectos completamente alheios aos propósitos da narrativa e que não estão em mira no texto, para o povo de Deus que estava se formando, tal narrativa era fundamental. E pode ser que alguém pense que é bem possível que algum hebreu mais "racionalista" pudesse duvidar do que estava sendo contado sobre um "tempo fora", ou "antes", do tempo. Mas tal não é possível, a não ser por decisão obstinada (já que a dúvida é uma característica humana intrínseca à nossa finitude e completamente distinta de incredulidade, que é uma decisão deliberada), pois as dez pragas no Egito e a travessia do mar Vermelho, logo após a saída do povo, não deixam margem alguma para isso, ou seja, Deus, mediante seu Espírito, domina a natureza, e a matéria está sob seu comando, isto é, ele não só não se confunde com a natureza, mas a criou e domina (Êxodo 7:19—14:31). Aqui, temos em relevo uma característica imprescindível do "conhecimento de Deus", ou de como conhecemos Deus nas Escrituras, sobretudo veterotestamentárias: o conhecimento de Deus nunca é cognitivo, informacional e teórico; antes, ele é sempre sensitivo, experiencial e prático, sendo, portanto, necessário que o povo tenha as suas próprias experiências, não podendo apoiar-se apenas no que ouvira falar acerca dos patriarcas e/ou por tradição oral. Era imprescindível "ter uma experiência com Deus", na conhecida expressão da tradição carismático-pentecostal, e muito incentivada, ao menos no Brasil, desde os seus primórdios até o início da última década do século 20. É tão verdade que a experiência era algo imperioso que no início do livro de Juízes encontramos como uma das causas da rebeldia e desobediência do povo a falta de experiência com Deus por parte da nova geração, a qual, diz o texto, não conhecera o Senhor nem as grandes obras que ele fizera a Israel (Juízes 2:10). A esse estágio chega todo movimento que se institucionaliza e passa a viver de "tradicionalismo", algo muito diferente da tradição, conforme a conhecidíssima e oportuna frase de Jaroslav Pelikan: "A tradição é a fé viva dos mortos, o tradicionalismo é a fé morta dos vivos".234 Mas não adiantemos as coisas, pois

vamos seguir, por ora, ainda na esteira da “descrição bíblica”, de acordo com o conceito de teologia bíblica de George Ladd.

Uma das questões fundamentais na interpretação bíblica e, consequentemente, na elaboração teológica é, tanto quanto possível, certificar-se acerca de “quem está falando, para quem está falando, para que tempo está falando, e em que sentido está falando”,235 visando com isso aproximar-se do contexto vivencial — Sitz im Leben — em que se deram não apenas os eventos relatados, mas também o conhecimento das condições do momento histórico em que o documento foi produzido, escrito e estudado, pois dessa forma poderemos nos apropriar do sentido do texto, pois as “dificuldades da Bíblia” situam-se nesse campo da interpretação, daí o propósito da hermenêutica, que, de acordo com o teólogo pentecostal Antonio Gilberto, é justamente estudar as “leis e princípios de interpretação das Sagradas Escrituras, para se chegar ao sentido do texto bíblico”.236 Nesse aspecto, em relação aos relatos da criação, temos de “nos lembrar de que o público desse relato é Israel, não Adão e Eva”, portanto é possível “imaginar um cenário no qual Moisés fala aos israelitas no deserto (hipoteticamente, reconhecendo que o livro não faz tais afirmações)”, na intenção de ajudá-los no entendimento da “seriedade daquilo que está para acontecer”. Dito de outro modo, eles estão prestes “a estabelecer o espaço sagrado definido pela presença interna de Deus, pela primeira vez, desde o Éden”, e o legislador decide explicar-lhes que “Deus planejou o cosmos para ser um espaço sagrado, com ele habitando no meio de seu povo — ele estabeleceu um cosmos e o ordenou para este propósito”, mas, lamentavelmente, “as pessoas escolheram seus próprios caminhos, e o espaço sagrado foi perdido”.237 Na esteira do entendimento do contexto, John Walton diz que, no “ambiente cognitivo geral do Antigo Oriente Próximo, o interesse de todos os relatos atualmente disponíveis a nós é o de elucidar o papel da humanidade por meio de descrições arquetípicas”, e, como eles têm demonstrado, o “interesse mais comum na raça humana diz respeito a seu papel e função no cosmos (animado ou inanimado), e não à simples existência biológica”.238 Assim, uma vez que a “Bíblia foi tecida no tear da História”, diz o já citado teólogo pentecostal Antonio Gilberto, ela “não pode ser realmente compreendida se o leitor ignorar os acontecimentos e as circunstâncias que a cercam”.239 Portanto, o texto não surgiu em um vácuo atemporal, mas veio a lume em um momento histórico e cultural devidamente incrustrado e inserido numa realidade que, caso seja ignorada, impede sua compreensão. Por isso, objetivando entender a mentalidade, ou “ambiente cognitivo”, do antigo Oriente Médio, John Walton oferece quatro propósitos desses documentos:

Relatos das origens humanas focam seu papel no cosmos, em termos de posto ou função.

Materiais mencionados na criação dos humanos têm importância arquetípica e são característicos de toda a humanidade.

Similarmente, a imagem de Deus relaciona-se com o papel e é encontrada de forma mais presente na ideologia real no modelo político/burocrático, confirmando que o rei tem funções divinas.

Pessoas e deuses trabalham conjuntamente para assegurar a preservação da ordem no cosmos e sua boa operação (Grande Simbiose).240

Tais princípios, ou "descrições arquetípicas", observados nos mitos de criação das nações pagãs, são categorias paradigmáticas que compunham o "ambiente cognitivo" do mundo antigo e foram citados a fim de que cumpram o papel de nos ajudar "a apreciar as formas pelas quais a Bíblia se distancia do restante da literatura do Antigo Oriente Próximo permanecendo, ao mesmo tempo, enraizada no mesmo ambiente cognitivo".241 É assim que Walton dedica praticamente 80% do seu livro para mostrar tais contrastes e, ao mesmo tempo, suas convergências, tendo em vista destacar o ambiente cognitivo do antigo Oriente Médio e o impacto dos relatos da criação para os seus destinatários originais que viviam nesse mesmo ambiente e, portanto, partilhavam de tal horizonte sociorreligioso. Para os propósitos que queremos destacar, vale a pena, por exemplo, saber que os "leitores do mundo antigo reconheceriam rapidamente o jardim no qual Adão foi colocado como um espaço sagrado", pois a "imagem de águas férteis fluindo do espaço sagrado na presença de Deus é uma das mais comuns na iconografia do Antigo Oriente Próximo". Justamente por conta desse "contexto", diz o mesmo autor, "podemos ver que o jardim do Éden não é simplesmente um espaço verde e belo (embora também o seja) para providenciar alimento às pessoas (o que também faz)", ou seja, "ele é um local sagrado que reflete o fato de que Deus habita ali (note que Ez 28.13 e 31.8 se referem ao Éden como o 'jardim de Deus')". Como já falamos, conforme "Gênesis 1, Deus estava vindo para habitar no cosmos, fazendo dele um espaço sagrado",242 pois, como uma representação microcósmica do planeta, o Éden, ao mesmo tempo

que era literal e geograficamente localizável (cf. Gênesis 2:8-14), também possuía um caráter representativo ou de uma sinédoque, fazendo que se pudesse entender o todo, o planeta, pela parte, o jardim. Nesse caso, o papel de “lavrar e guardar” não era somente ritualístico, mas de preservação desse espaço sagrado, pois, como já vimos, considerado no contexto do antigo Oriente Médio, descobrimos que o jardim do Éden, na mentalidade do hebreu, “é mais um espaço sagrado do que um espaço verde”, ou seja, ele “é o centro da ordem, não da perfeição, e seu significado tem mais relação com a presença divina do que com um paraíso humano”.243 Isso pode ser claramente percebido pelo fato de que a ideia de paraíso que povoa o imaginário coletivo é de um local de desfrute meramente recreativo e contemplativo, muitas vezes irresponsável e até de luxúria, ao passo que Adão é colocado no jardim do Éden para “lavrar e guardar” (Gênesis 2:15). E por que Walton diz que o jardim não é perfeito? Nossa sugestão afasta-se da dele244 e segue a direção de que existe a possibilidade do mal no “espaço sagrado”.

É interessante mostrar que a perspectiva de Walton não constitui uma exclusividade desse autor, pois o teólogo pentecostal alemão Wilf Hildebrandt defende o mesmo ao dizer que a “narrativa da criação de Gênesis de 1 a 3 apresenta o Éden como um templo sagrado, um palácio ou um monte universal, onde Deus coroa o jardim com sua presença”, isto é, tratava-se de um “solo sagrado, com a guarda desta santidade, destinada ao homem e aos querubins (Gn 2:15; 3:24)”, ou seja, o “jardim-templo de Deus (Is 51:3; Ez 28:13,16; 31:9) era o local escolhido pelo Espírito/Glória que pairava sobre a criação desde o começo, para ser a residência de seu trono/presença entre os homens”.245 Tal verdade não é de pequena importância e precisa estar muito clara desde o início da análise teológica das Escrituras hebraicas, pois trata-se de um aspecto fundamental para se interpretarem corretamente os relatos da criação de Gênesis que mostram claramente que “Terra e céu são estabelecidos como a residência real ou templo para o Criador”, diz Hildebrandt, citando ainda o teólogo Warren Austin Gage, que afirma que a “cosmologia do Antigo Testamento descreve a criação como o tabernáculo que Deus tem armado (cf. Sl 104; Jó 9:8; Is 40:22), ou uma casa que Deus tem estabelecido (com pilares, janelas e portas; Jó 26:11; Gn 7:11; Sl 78:23)”.246 Vê-se, portanto, que se trata de uma perspectiva conhecida e aceita por especialistas em Antigo Testamento, não sendo uma reflexão particular de um único autor nem a concepção de uma metáfora inadequada. Mesmo porque tal ideia é comum no antigo Oriente Médio. O que nos chama a atenção em seu uso é que, para Hildebrandt, “Éden, [...] é uma versão microcósmica de um santuário, um lugar santo onde Deus habita pelo

Espírito (Gn 1:2)". Da mesma maneira que o "Espírito traz a palavra de Deus à realidade, assim artesãos capacitados pelo Espírito trazem o plano revelado do tabernáculo à realidade (Êx 31:1-11)", pois durante todo o desenrolar dos eventos histórico-redentores do "Antigo Testamento, o Espírito está presente, de alguma forma, durante todos os projetos sagrados de construção; está na criação do Éden, no tabernáculo mosaico, no templo de Salomão ou no exílio". Por isso mesmo, tanto na "construção do tabernáculo e do templo, motivos edênicos, tais como flores esculpidas, palmeiras e querubins, aparecem frequentemente (1Rs 6:18,29,32,35; 7:18ss; Ez 41:18ss)".247 Não se pode igualmente deixar de observar que o Éden parece espelhar a nova terra, pois "Rios que fazem a terra frutificar, bem como a árvore da vida, são encontrados no jardim original e também no santuário escatológico (Ez 47; Ap 21—22; cf. Gn 2:10-14)".248

Seguindo o raciocínio que já temos antecipado, o "espaço sagrado existia em razão da presença manifesta de Deus", e "Adão recebeu acesso a esse local como um sacerdote, a fim de se envolver na preservação de sua santidade e na mediação de seus benefícios", lembrando ainda que o "espaço era também o centro da ordem, porque esta emana de Deus",249 diz Walton. Aqui torna-se necessário refletir sobre a presença do Espírito Santo que é mostrada no versículo 2 de Gênesis 1, "separando o material",250 ou seja, organizando. Dessa forma, "voltamos à função do Espírito Santo como agente ativo da Deidade na criação", diz o teólogo pentecostal Mark McLean, que, mesmo usando o substantivo "função", ao completar seu raciocínio, mostra que, na verdade, como temos insistido, o substantivo "presença" reflete melhor a ideia, pois, caso inexistisse a "atividade contínua de Deus, mediante o Espírito Santo", ou seja, sem a presença da terceira Pessoa da Trindade, "seria impossível conhecermos a Deus". O mesmo autor diz que, a despeito de "muitos teólogos [terem] procurado descrever os atributos — ou propósitos — com base na teologia natural ou teologia escolástica, não têm conseguido descrevê-los corretamente", visto que a "única maneira de se conhecer uma pessoa, inclusive o próprio Deus, é saber o que ela tem dito e feito", algo que a Bíblia informa. Todavia, "a obra contínua do Espírito Santo nos revela o que ele continua a dizer e fazer hoje".251 Sim, a existência da realidade, com tudo que a compõe, seja matéria inanimada, seja animada, com vida, não existe à parte de Deus, do Espírito, pois o sopro de vida não é impessoal, cego e autônomo, mas dependente direto da concessão divina. Novamente lembramo-nos da importante diferenciação entre presença contínua e presença extraordinária, ponto que trataremos mais detidamente à frente. No momento, sua menção torna-se necessária para que entendamos que não há ausência do Espírito Santo onde

existe uma tal realidade observável com tudo que a compõe em toda a sua complexidade. Nesse sentido, é difícil decidir o que vem primeiro, pois "movimento" indica "vida", mas vida também fala de atividade, movimento, mobilidade, deslocamento, vontade etc., contudo não se trata de algo acidental e aleatório; antes, de algo ordenado. Tão ordenado que, desde quando a visão einsteiniana mostrou que o universo está se expandindo e a física quântica demonstrou que tudo se move, a cosmologia foi abalada, pois ainda olhamos para a realidade com a visão da física clássica newtoniana — de um universo estático de causa e efeito —, pois assim ele se nos apresenta, mas já sabemos tratar-se de nossa percepção, não do que, de fato, é a realidade nem o que está acontecendo.

Não há de nossa parte nenhum interesse em utilizar qualquer teoria, ou mesmo conclusões científicas, para corroborar nossa argumentação a respeito das coisas de Deus, pois, como já demonstramos, essa é uma estratégia perigosa e desnecessária. A referência feita à física, assim como na introdução deste capítulo, serviu apenas para fazer uma analogia e mostrar que, se há complexidade naquilo que é material e palpável, que dirá acerca do Espírito, mistério insondável sobre o qual só podemos ter qualquer noção ou conhecimento por autorrevelação. Mesmo assim, tal como na física, para continuar com o mesmo exemplo, deveríamos aprender que, como disse o físico alemão Werner Heisenberg, a "linguagem da física clássica, na qual não concebemos as coisas do mundo senão com as palavras: matéria, força, movimento etc., parece muito pobre, quando se compara com a abundância infinita de fenômenos",252 ou seja, se as palavras são pobres para descrever os fenômenos da física, seriam as expressões humanas, sejam elas do passado ou atuais, suficientes para descrever e assim esgotar as coisas de Deus e do Espírito? Obviamente que não. Por isso, da mesma forma não se pode requerer conceitos científicos com linguagem técnica por parte dos hagiógrafos, pois tais termos nem sequer existiam nem faziam parte do universo vocabular do antigo Oriente Médio. A esse respeito, a fim de compreender melhor o texto bíblico, como escreveu o teólogo pentecostal Antonio Gilberto, é preciso buscar a "compreensão da vida, das leis e dos usos e costumes antigos orientais, conforme vemos na Bíblia",253 pois a "Bíblia não é um manual de ciência, mas o manual da salvação", razão pela qual, ao abordar "fatos científicos, [faço-o] não na linguagem técnica, especializada da ciência, mas na linguagem do povo comum".254 Assim, no que se refere à atuação do Espírito Santo no período anterior à criação, é preciso não perder de vista o fato de que, além de não esperarmos qualquer descrição no estilo e linguagem científica do mundo

moderno, diz o mesmo teólogo, “Houve, originalmente, transmissão oral como se vê em Jó 15.18”, pois as “partes do Pentateuco anteriores a Moisés, como o relato da Criação, todo o livro de Gênesis e parte de Êxodo, ele escreveu, ou lançando mão de fontes existentes (ver 2.4; 5.1), ou por revelação divina”.255 Daí a razão de ser extremamente importante e esclarecedor o texto que encontramos em Jó, fazendo paralelo com Gênesis 1:2: “Pelo seu Espírito ornou os céus” (Jó 26:13). Mas isso, Jó reconhece, ainda é só o exterior do que pode ser contemplado, pois ninguém jamais poderia entender o seu poder (Jó 26:14). O texto do versículo 12 também é muito parecido com parte do versículo 2 de Gênesis 1.

É nesse mesmo livro que, repetimos, o primeiro e mais antigo das Escrituras hebraicas, encontramos Deus se revelando e inquirindo Jó sem que este possa responder uma só das suas indagações e sem que Deus igualmente responda a elas (Jó 38:1—41:34). Em outras palavras, mesmo Deus falando em uma linguagem que possamos entendê-lo, o conteúdo só pode ser conhecido se ele revelar, pois como saber, por exemplo, a que se referia o Criador ao questionar o patriarca e perguntar-lhe onde este estava “quando as estrelas da alva juntas alegremente cantavam, e todos os filhos de Deus rejubilavam?” (Jó 38:7). Para além de todas as discussões que se travam na atualidade acerca da linguagem figurada do texto — em que estrelas cantam —, pretendendo dar sentidos angélicos à referência, fazendo ligações com textos como o de Isaías 14:12, por exemplo, nosso interesse está voltado para o sentido que essas expressões tinham e, ainda mais, quais impressões causavam nos destinatários originais cuja mentalidade necessitava de formação exclusiva, substituindo o que haviam assimilado no Egito. Este é o ponto. Sendo o universo criação divina, ainda que sem conhecimento algum de física moderna, os hebreus, assim como os demais povos, sabiam que os astros, sobretudo sol e lua, cumpriam funções imprescindíveis no funcionamento físico-mecânico e tinham implicações sobre o plantio, colheita, pesca etc. Todavia, no tocante a esse campo, a grande e maior diferença entre eles era que, enquanto os povos pagãos do antigo Oriente Médio adoravam o sol, a lua e as estrelas, por exemplo, o povo de Deus, mesmo sem conhecimento de física moderna, os considerava, assim como eles, simplesmente como criações e “adoradores do Criador”. Mais uma vez, nesse aspecto, a ênfase não está na área especificamente “material”, e sim “funcional”, coadunando-se com a perspectiva colocada por John Walton, de um espaço sagrado que agora tomamos emprestado para dizer que tal concepção não dizia respeito somente à Terra, representada pelo jardim do Éden, mas referia-se a todo o universo e à realidade, pois a “criação resolve a ausência da ordem, não a ausência de

matéria”, e a “imagem” evocada com a ideia de “caos” como sendo um “antes”, diz o referido autor, “retrata a ‘não existência’ para o mundo antigo”, fato que leva Walton a “deduzir que a ‘existência’ também não é uma categoria material”, ou seja, ela “é uma categoria funcional referindo-se a uma situação ordenada”.256 É o que nos mostra claramente Salmos 148, na versão da Bíblia de Jerusalém, ao evocar toda a criação — animada e inanimada — para que louve a Deus:

Aleluia!

Louvai a Iahweh no céu,

louvai-o nas alturas;

louvai-o todos os seus anjos,

louvai-o, seus exércitos todos!

Louvai-o sol e lua,

louvai-o, astros todos de luz

louvai-o, céus dos céus

e águas acima dos céus!

Louvem o nome de Iahweh,

pois ele mandou e foram criados;

fixou-os eternamente, para sempre,

deu-lhes uma lei que jamais passará.

Louvai a Iahweh na terra,
monstros marinhos e abismos todos,
raio e granizo, neve e bruma,
e furacão cumpridor de sua palavra;

montes e todas as colinas,
árvore frutífera e todos os cedros,
fera selvagem e o gado todo,
réptil e pássaro que voa,

reis da terra e todos os povos,
príncipes e juízes todos da terra,
jovens e também as donzelas,
os velhos com as crianças!

Louvem o nome de Iahweh:
é o único nome sublime,
sua majestade vai além da terra e do céu,
e ele reforça o vigor do seu povo!
Orgulho de todos os seus fiéis,

dos israelitas, seu povo íntimo.

Aleluia!

Não está em pauta aqui o fato de que se trata de um hino, e existe a licença poética etc., mas, sim, a verdade que temos observado desde o início, isto é, o ambiente cognitivo do antigo Oriente Médio. Mais ainda, a despeito da linguagem e estrutura, como já temos recorrentemente explicado, o texto não coloca o universo como uma ou mais divindades; antes, retrata-o como uma criação "viva" que funciona e cumpre seu papel adorando o Criador. Isso passa ao largo do animismo, mas refere-se ao que Walton chamou de "imagístico", dizendo que o "pensamento e a representação imagística se posicionariam em contraste ao pensamento científico ou analítico", mas nem por isso deixa de ser verdade, pois os "antigos aplicam essa mesma concepção imagística a todos os gêneros literários, incluindo aqueles que só conseguimos pensar como científicos".257 Tal desconhecimento, diz o teólogo pentecostal Antonio Gilberto, "tem se constituído numa das dificuldades da Bíblia".258 Na verdade, diz Walton, quando situamos tais "elementos no contexto do Antigo Oriente Médio e reconhecemos a capacidade, e mesmo a propensão, israelita de pensar em termos imagísticos, descobrimos que alcançamos um entendimento mais profundo de realidades teológicas importantes" e, ao mesmo tempo, desconstruímos a falsa ideia de que Israel se apropriou de mitos de povos antigos e os converteu para si, criando uma versão alternativa. Ocorre que o "que às vezes é percebido como uma mitologia compartilhada é mais comumente uma propensão compartilhada de pensar imagisticamente sobre os mesmos temas, utilizando um vocabulário simbólico particular", ou seja, existem paradoxalmente pequenas similaridades na terminologia e na forma de estruturar o texto, mas com profundas diferenças, já que o "pensamento imagístico não é contrastado apenas com a análise causal", isto é, ele igualmente "se posiciona em contraste à metafísica, a qual, embora não seja uma ciência, é um produto de pensamento científico naquilo em que está interessada em uma causação e sistematização intermediária".259 Para o povo de Deus que precisava formar sua consciência e estrutura de pensamento, tais problemáticas modernas nem sequer faziam parte de sua preocupação; antes, criados dentro de um ambiente cognitivo cujas questões prementes e formativas eram dessa natureza, o Espírito Santo inspirou seus servos para escrever verdades inquestionáveis numa linguagem acessível aos destinatários, usando, na época, a forma comum de enxergar o mundo, mas fazendo mudanças que passam longe de serem sutis, pois estabeleciam uma diferença radical entre a concepção da realidade de Israel e a dos demais povos do antigo Oriente Médio.

A mudança radical passa pela verdade de que eles tinham consciência de que havia uma ordem estabelecida pelo Criador, e tal ordem, mesmo nos seres inanimados, era mantida pelo Espírito, ou seja, não eram os astros e demais fenômenos da natureza que agiam autônoma e mecanicamente, mas eles existiam sob a presença viva do Espírito. Tal questão é imprescindível para a consolidação do monoteísmo, bem como para a onipresença, pois indicava que não havia área alguma que escapasse à atuação de Deus. Observe-se, contudo, que, ao falarmos dos efeitos dessa presença do Espírito Santo, precisamos ressaltar que ela faz que cada elemento da realidade produza o efeito que lhe é peculiar ou natural, cumprindo o propósito para o qual foi criado por Deus. Assim, "quando Deus entra em contato direto com a criatura, é obra do Espírito Santo que efetua esse contato", diz o teólogo reformado holandês Abraham Kuyper, explicando que, no "mundo visível, essa ação consiste em acender e avivar a centelha de vida, sendo, portanto, bastante natural e completamente harmônica com o caráter geral do ensino das Escrituras que diz que o Espírito Santo de Deus se move sobre a face das águas e cria o exército do céu e da terra, ordenado, animado e resplandecente". Kuyper acrescenta que não falará acerca do "mundo animal", mas que isso também não se dará por conta de que "o Espírito Santo não tenha nada que ver com a criação deles", pois pelo "salmo 104.30 provamos o contrário".260 Isso nada tem a ver com animismo, panteísmo ou panenteísmo, como comumente se diz na teologia protestante, apologética tradicional e cessacionista que, infelizmente, acabou influenciando a produção teológica carismático-pentecostal. Portanto, o que fica muito claro com o estudo das Escrituras acerca do Espírito Santo é que ainda falta uma pneumatologia robusta e que faça jus à importância dada, pela Bíblia, ao Espírito Santo. Tal lacuna, é preciso admitir, verifica-se sobretudo na carismático-pentecostal, pois, como estamos vendo, o fato é que a terceira Pessoa da Trindade "não é em absoluto apenas uma questão de revelação, mas também uma questão de vida e de fonte de vida".261 Assim, restringi-lo à discussão teológica e, consequentemente, religiosa é empobrecer um dos maiores pontos de contato e diálogo com a cultura atual de que se tem notícia nos últimos tempos. Vale dizer que tal expediente foi utilizado, conforme já nos referimos neste capítulo e em outros, pelo apóstolo Paulo no Areópago, em Atenas (Atos 17:28). Tal pensamento nada tem, portanto, de moderno e inovador e já se apresenta nos pais apostólicos, conforme podemos ver em Clemente Romano, falando da harmonia do cosmos:

Os céus, que se movem por sua disposição, lhe obedecem harmoniosamente. O dia e a noite realizam o curso que ele estabeleceu, sem tropeçar um no outro. O sol, a lua e os corpos dos astros giram harmoniosamente conforme sua ordem e, sem nenhuma transgressão, dentro dos limites que ele determinou. A terra, germinando conforme a vontade dele, produz, nos devidos tempos, abundantíssimo sustento para os homens, as feras e todos os seres que vivem sobre ela, sem nunca se rebelar, nem mudar nada do que por ele foi decretado. Com as mesmas ordens, se mantêm as regiões insondáveis dos abismos e as leis inescrutáveis que regem o mundo subterrâneo. A massa do mar imenso, que na sua criação foi recolhida em seus reservatórios, não ultrapassa os limites traçados, mas age conforme lhe foi ordenado. De fato, ele lhe disse: “Chegarás até aqui, e tuas ondas sobre ti se quebrarão”. O oceano, sem fim para os homens, e os mundos que estão além, são dirigidos pelas mesmas leis do Senhor. As estações da primavera, do verão, do outono e do inverno sucedem-se harmoniosamente uma após a outra. Os reservatórios dos ventos realizam seu trabalho no tempo devido e sem perturbação. As fontes inesgotáveis, criadas para o prazer e a saúde, não cessam de estender aos homens suas mamas portadoras da vida. Os menores animais se reúnem na paz e na concórdia. O grande Criador e Senhor do universo ordenou que todas essas coisas se executem na paz e na concórdia. De fato, ele espalha seus benefícios sobre toda a criação, mas a nós ele os prodigaliza superabundantemente, quando recorremos à sua misericórdia por meio de nosso Senhor Jesus Cristo. A ele a glória e a majestade pelos séculos dos séculos. Amém.262

Na verdade, tal questão é crucial para o surgimento do teísmo em relação ao deísmo, pois “Deus não é Rei se apenas originou a criação e, então, deixou-a para desenrolar-se como um relógio”, ou seja, o “Criador está por trás de todos os processos físicos, de todas as capacidades reprodutoras, de todos os princípios de harmonia no universo”. Em outras palavras, “a atividade de Deus não surge como um extra”, diz James Houston.263 Fazendo alusão a Gênesis 1:2, texto que temos trabalhado desde o início, o mesmo autor diz que “‘o Espírito de Deus’, que é sinônimo da ‘Palavra de Deus’, nos assegura que um poder ilimitado está presente, arrastando todo poder onipresente e criativo de Deus a todas as ‘águas’ (o que pode sugerir caos), porém mesmo o caos está sob o controle do Criador”.264 Essas são as variadas formas de se falar, indiretamente, do Espírito Santo. O teólogo pentecostal Timothy Munyon, citando Thomas Oden, diz que este defendia que a “verdadeira história da criação diz respeito ao

relacionamento entre criaturas e Criador, não às criaturas por si sós, como se a criação devesse ser considerada por si mesma autônoma, independente e inderivada".265 Tal pensamento diz respeito a toda a criação, sem qualquer distinção, isto é, incluindo tudo. Em toda a criação, podemos perceber a tríade movimento, vida e ordem. Isso por uma razão em que já temos insistido dentro da linha da história da salvação, alinhada com o teólogo Timothy Munyon: se "a totalidade da criação aponta para o propósito salvífico de Deus, é de se esperar que haja neste propósito provisão suficiente para toda a humanidade, inclusive uma chamada universal à salvação". Como não poderia deixar de ser, finaliza o mesmo autor, os "propósitos salvíficos de Deus também resultaram na criação de uma criatura com livre-arbítrio".266 Tal se explica por um motivo muito simples: Deus não fez todas as coisas e as destinou para que dessem "errado". Só por essa percepção teológica que recebe uma interdição seriíssima, diga-se de passagem, é caríssima à tradição carismático-pentecostal e de sua crença depende a "prática" das experiências com Deus, temos uma diferença inconciliável em relação à teologia protestante. Na prática do dia a dia, cremos dessa forma, não por desconhecimento, mas por ser algo sobre o qual as Escrituras nos instruem claramente (cf. Hebreus 3:7; 4:7). Todavia, por conta do medo da acusação de pelagianismo, no máximo, ou semipelagianismo, no mínimo, não ousamos pronunciá-la e articulá-la. Voltaremos a esse ponto, e ele também será tratado no capítulo 6.

Há algo mais a dizer, porém, acerca do tema da criação e sua relação com o "propósito salvífico" de Deus, colocado pelo teólogo pentecostal Timothy Munyon, e que se parece com o raciocínio de "funcionalidade da criação", esposado por John Walton, mas também igualmente relacionado ao "livre-arbítrio", conforme defendido pela tradição carismático-pentecostal. Munyon diz que, como "corolário natural à 'muito boa' obra de Deus, a criação irresistivelmente o glorifica (Sl 8.1; 19.1)".267 Em nota, Munyon explica que a expressão hebraica ṭôb, traduzida em Gênesis 1 por "bom", tem o "sentido de apropriado às intenções de Deus".268 Nesse caso, ele corrobora com a tese de Walton de que o texto não se refere ao fato de a criação ser "boa" como sinônimo de perfeita no sentido que atribuímos ao conceito de perfeição. Não obstante, ela foi criada boa por corresponder às intenções, leia-se funções, para as quais foi criada e, nesse aspecto, glorifica a Deus, conforme o Salmo 148, citado anteriormente. No caso da criação, tanto animada quanto inanimada, mas não portadora da imagem e semelhança de Deus, "irresistivelmente" o glorifica, visto agir conforme a natureza com que cada coisa foi criada por ele e, por isso mesmo, cumprir suas funções. Nessa "parte" que, ressaltamos, é infinitamente

maior que a humanidade, a presença do Espírito Santo, como responsável por tocar o cerne de cada elemento da realidade, produz movimento, vida e ordem. Mas o que explica as disfunções que encontramos mesmo nessa parte? A resposta, todos já sabemos, e está em Gênesis 3:15. Temos igualmente ciência de que não se trata de uma rivalidade entre a raça de répteis e a humanidade, mas entre as forças das trevas, lideradas por Satanás e seus demônios, contra os seres humanos. Contudo, uma vez mais o estudo dos costumes e do ambiente cognitivo do antigo Oriente Médio pode nos ajudar na compreensão do simbolismo da serpente naquela cultura, pois a "serpente tinha um vasto simbolismo no Antigo Oriente Próximo",269 diz Walton. Obviamente que não podemos explorar tal simbolismo com o paralelo apresentado pelo autor em algumas civilizações antigas, resumindo-nos a dizer que, conforme o mesmo autor, pesquisas "recentes focaram a serpente como uma criatura do caos", mostrando que tal "tipo de criatura no mundo antigo era, tipicamente, composto, pertencendo à esfera do divino, ainda que não fossem deificadas", todavia suas "características compostas lhes davam uma combinação de atributos", ou seja, eram "amorais, mas poderiam ser maldosas ou destrutivas" e certamente "causariam problemas se deixadas sem vigilância, mas poderiam ser domesticadas e tornar-se auxiliares dos deuses".270

Considerando o fato de que se tratava de um espaço sagrado, administrado por Adão, é de se questionar o que esse tipo de "animal" fazia no jardim. Antes de seguirmos essa argumentação, é interessante conhecer o pensamento do antigo Oriente Médio acerca do tema do cuidado com locais sagrados envolvendo jardins. A ordem dada pelo Criador foi para que o homem "lavrasse" e "guardasse" o jardim — movimento, vida e ordem —, conforme Gênesis 2:15, podendo ser entendidos tais termos como "cuidado" e "cultivo". "Informações importantes podem derivar do estudo semântico dessas palavras", diz Walton, explicando que os "verbos 'bd e šmr (NVI: 'cultivar' e 'cuidar') são termos frequentemente encontrados em discussões relacionadas ao serviço humano a Deus, não a descrições de tarefas agrícolas", mas isso não quer dizer que não sejam, pois o "verbo 'bd certamente pode se referir à atividade da agricultura (por exemplo, Gn 2:5; 3:23), mas nesses contextos a nuance do verbo é condicionada por seu objeto direto (o solo)". Contudo, "Quando o verbo se relaciona à vocação de alguém (por exemplo, Êx 20:9), o sentido mais amplo da palavra está geralmente conectado ao serviço religioso que chamamos de adoração (Êx 3:12) ou aos funcionários sacerdotais servindo no recinto do santuário (Nm 3:7-10)". Nesses "casos, o objeto do verbo geralmente faz referência a algo ou a alguém que está sendo adorado (Êx 4:23; 23:33)".271

Evidentemente que tal questão não é tão simples de decidir, e, pela via especificamente semântica, qualquer decisão torna-se arbitrária, pois cada intérprete escolherá o sentido que for mais conveniente a seus argumentos teológicos. Dessa forma, Walton trabalha o outro verbo hebraico, šmr, dizendo que ele "é utilizado nos contextos da responsabilidade levítica de guardar o espaço sagrado, assim como no sentido de observar comandos e responsabilidades religiosas". O mesmo autor explica ainda que tal "verbo só é utilizado em contextos agrícolas quando as plantações estão sendo guardadas daquelas pessoas e animais que as destruiriam ou roubariam".272 Portanto, esclarece ainda Walton que, ao aplicar-se o verbo "à atividade levítica, ele pode envolver o controle do acesso ao recinto sagrado, embora seja comumente aplicado de forma mais geral à performance de deveres nos espaços".273 Em síntese, ele oferece a seguinte linha de pensamento para seguir com a opção de serviço sagrado, não exclusivamente agrícola:

existem alguns contextos que empregam šmr juntamente com 'bd para o serviço levítico (por exemplo, Nm 3:8-9),

e o contexto de šmr aqui favorece o serviço sagrado,

e 'bd pode tanto se referir ao serviço sagrado como a tarefas agrícolas,

e existem outras indicações de que o jardim está sendo retratado como um espaço sagrado,

então é provável que as tarefas dadas a Adão sejam de natureza sacerdotal: cuidar do espaço sagrado. No pensamento antigo, cuidar do espaço sagrado era uma forma de sustentar a criação. Ao preservar a ordem, a não ordem era mantida distante.274

Pela expressão pronunciada pelo Criador acerca de a terra agora passar a ser maldita (Gênesis 3:17), a ideia de espaço sagrado está pressuposta, pois, se não podemos dizer que ela era "perfeita", certamente podemos assegurar que era "boa", ou seja, apropriada para os fins aos quais Deus a destinou e, igualmente, sagrada. Nesse contexto, qual era o papel do ser humano? "Se o vocabulário sacerdotal em Gênesis 2.15 indica o mesmo tipo de pensamento, o ponto

relacionado a cuidar do espaço sagrado deveria ser visto como muito mais do que jardinagem ou deveres sacerdotais", isto é, garantir a ordem, no espaço sagrado que lhe cabia cuidar, "fazia de alguém um coparticipante de Deus na tarefa contínua de sustentar o equilíbrio divinamente estabelecido para o cosmos".275 Nesse aspecto, há familiaridade com a civilização egípcia, pois, além de essa ideia ser também parte de sua cultura, os egípcios incluíram igualmente o faraó, "cuja tarefa era 'completar o que estava inacabado e preservar o existente, não como um status quo, mas em um processo contínuo dinâmico e, até mesmo, revolucionário de remodelamento e aperfeiçoamento'". Tal prática, continua o mesmo autor, "combina os termos submeter e dominar de Gênesis 1 com 'bd ešmr de Gênesis 2".276 Assim, analisando o possível impacto da narrativa dos relatos da criação na formação da tribo nômade, é possível que "Adão serviu como um arquétipo com toda a humanidade representada nele" e, em "seu papel sacerdotal, ele serve como agente representacional servindo a favor da humanidade". Em síntese, "todos os humanos são representados por ele", daí a importância de se "entender o papel adâmico à luz dos sacerdotes no mundo antigo", pois é mais que comum lermos as Escrituras e "pensarmos nos sacerdotes como especialistas em rituais e como instrutores nos caminhos do Senhor e da Lei", e tal realmente "é verdade, mas essas tarefas se encaixam em uma imagem mais ampla", pois a "principal tarefa do sacerdote era a preservação do espaço sagrado".277 Após elencar algumas das muitas funções sacerdotais, John Walton diz, então, que o "espaço sagrado existia em razão da presença manifesta de Deus", pois "Adão recebeu acesso a esse local como um sacerdote, a fim de se envolver na preservação de sua santidade e na mediação de seus benefícios", e o referido "espaço era também o centro da ordem, porque essa emana de Deus".278 Agora podemos compreender melhor o pensamento de "que as pessoas iriam 'subjugar' e 'dominar'", cientes de que ele "baseia-se na noção de que eles teriam um papel contínuo como vice-regentes de Deus (em sua imagem), para preservar a ordem e colocá-la sob Deus".279

Por mais que tal exposição pareça simplista e por demais simbólica, precisamos nos lembrar de que "pensamos bem diferentemente das pessoas do mundo antigo", e é imprescindível cuidarmos "para não impormos nossas categorias de pensamento na literatura que está mais em casa no mundo antigo do que no nosso".280 Nossa cultura habituou-nos a pensar unilateralmente e apenas de forma racionalista. Dessa forma, somos "primariamente interessados com a causalidade, composição e sistematização", porém no "mundo antigo eles eram propensos a pensar em termos de símbolos e a expressar seu entendimento em

termos de imagens", ou seja, "estamos primariamente interessados em eventos e realia, enquanto eles estavam mais interessados em ideias e suas representações".281 Por isso, diz Walton, o "leitor israelita entenderia que o resultado da ação da serpente foi que o mal se enraizou na humanidade".282 Como seres criados à imagem e semelhança divina, Adão e Eva eram responsáveis pelo cuidado do jardim e pela manutenção da ordem da qual eles mesmos eram parte. Uma vez que o "Antigo Testamento usa a expressão 'o espírito de Deus' para referir-se à presença e ao poder de Deus na criação", diz Alister McGrath, e a parte racional da criação e responsável pelas demais optou por rebelar-se contra o Criador, a ordem original foi transtornada. Contudo, como havia um projeto divino, e este, pelo fato de existir o universo até hoje, não foi revogado por Deus, o Espírito continua, com sua presença, sustentando a ordem e, "como agente de uma nova criação que surgirá quando a velha ordem finalmente se desfizer",283 permanece mantendo o universo e concedendo o dom da vida. Como o universo, tanto animado quanto inanimado, não possui vontade própria, "submete-se" integralmente à divina presença do Espírito, e uma ordem mínima é mantida a fim de viabilizar a existência, motivo por que lemos no salmo 148 que a criação louva e/ou adora a Deus, isto é, faz aquilo que foi criada para fazer e dessa forma glorifica ao Criador. Mas, tendo sido a ordem transtornada, o que devemos fazer neste espaço de tempo entre nossa concepção, por criação direta do Espírito Santo, passando pelo novo nascimento, por chamado e convencimento dele, até chegar finalmente ao destino final, a nova criação, que só é possível estando acompanhado e assistido por ele? Antes de responder a essa questão, precisamos entender como criamos tal consciência e como foi possível entender tudo isso.

O chamado sacerdotal da humanidade

O Espírito Santo, que primeiramente nos dá o dom da vida, indistintamente e a todos, isto é, a crentes ou não, demonstra que nunca existiu um tempo em que ele esteve ausente, ou seja, essa atividade contínua do Espírito desmonta a ideia comum de que no Antigo Testamento é difícil percebê-lo e que sua presença não é muito clara. Nesse ponto específico, pelo que o texto de Gênesis 1:2 deixa entrever, desde que temos notícia de algo, o Espírito Santo está em atividade (movimento), separando o caos da criação (ordem) e, posteriormente, dando vida, algo que até hoje ele faz, pois o universo está funcionando de maneira minimamente ordeira e favorável à existência. Quanto ao fato de não se perceber o Espírito Santo nas Escrituras hebraicas, tal ocorre, conforme já falamos, logo na introdução deste capítulo, por estarmos habituados com os métodos tradicionais e racionalistas de apreensão do objeto, e eles são inadequados para tal exercício de produção teológica. Tal fato se dá porque, na "teologia, frequentemente se considera a forma sistemática uma tentativa de racionalizar as experiências da revelação", diz Paul Tillich, explicando que isso, "porém, significa confundir a justificada exigência de ser coerente nas próprias afirmações com a tentativa injustificada de extrair asserções teológicas de fontes que são estranhas às experiências revelatórias".284 Há grande diferença entre o exercício de articular de forma racional, não racionalista, os eventos histórico-redentores e/ou histórico-salvíficos e ainda revelatórios, produzindo uma teologia sistemática, e pretender racionalizar as experiências revelatórias, desconsiderando a sobrenaturalidade de tais experiências, desconsiderando a linguagem do mundo antigo, e querer explicá-las com ferramentas de fontes não só estranhas, mas antagônicas às revelações existenciais ocorridas ao longo do desenvolvimento do cânon. Tal erro metodológico é extremamente comum na elaboração teológica. E, por ter se tornado prática corrente, transformou-se em um padrão, e quem não segue essa cartilha tem seus trabalhos discriminados como "não teologia", "teologia devocional" ou "liberalismo teológico". Esse tipo de interdição inibe o desenvolvimento de qualquer elaboração teológica que não obedeça a tal fluxo. Isso explica, em parte, o atraso no avanço teológico carismático-pentecostal e, pior ainda, sua paulatina descaracterização quando os seus teólogos forçam a tradição a se adequar a um molde epistemológico que

não a comporta. Portanto, seguimos sempre lembrando que partimos de uma elaboração teológica pela via apofática, bem como igualmente temos feito a opção pelas trajetórias teológicas místicas que seguem a esteira do processo revelacional e da lógica da fé.

Nessa perspectiva, que acompanha a estrutura da história da salvação, avançamos agora para mostrar como a presença do Espírito, não só de maneira contínua, mas extraordinária, é surpreendentemente um fato corriqueiro, e não raro, como também se apregoa, nas Escrituras hebraicas. Primeiramente, devemos recordar que o texto de Gênesis, não só os relatos da criação, mas todo o documento, não foi escrito para Adão e Eva, muito menos para algum dos patriarcas, mas para o povo que havia estado no Egito e precisava ser "formado". Porque, como dissemos no segundo capítulo, a cultura dos hebreus antes da Lei era a cultura egípcia, e isso precisava mudar, daí a necessidade e a importância das Escrituras hebraicas, sobretudo do Pentateuco, que, provavelmente, ao lado do livro de Jó, foi fundamental nesse processo. Todavia, como se verá, antes de elas virem a lume, as experiências de revelação, que se iniciaram ainda dentro do Egito, foram predecessoras e autenticadoras para o ministério de Moisés e a confirmação de que o Senhor realmente era o único e verdadeiro Deus em quem eles deviam acreditar e a quem servir. Portanto, ao lado da criação que glorifica ao Criador e é, como já dissemos, o primeiro evento histórico-redentor, ou seja, com propósito salvífico ou de uma "chamada universal à salvação", conforme disse o teólogo pentecostal Timothy Munyon, as "Escrituras afirmam também que, mediante a criação e o estabelecimento da nação de Israel, Deus receberia glória (Is 43.7; 60.21; 61.3)".285 Sim, a glória não seria para a nação eleita, mas ela mesma e os demais povos, mediante o que Deus faria por intermédio dela, deveriam glorificar o nome do Senhor. Infelizmente, tal como na narrativa da Queda, verificamos que isso não se deu, e a derrocada não tardou para Israel. O que precisa ficar claro, desde já, é que a "história de Israel é diferente de qualquer outro tipo de história", diz George Ladd, esclarecendo ainda que, a despeito do fato de "Deus ser o Senhor de toda a história, ele, por intermédio de uma série especial de eventos, fez uma revelação de si mesmo a Israel que jamais fez em qualquer outra parte", ou seja, não há dúvida de que "Deus estava no comando do curso dos acontecimentos no Egito, Assíria, Babilônia e Pérsia", pois é fato que existe uma "providência geral na história, mas somente na história de Israel é que Deus comunicou aos homens um conhecimento pessoal de sua própria pessoa".286 A redundância intencional de Ladd é justamente para enfatizar que, enquanto todos os povos podem ter a providência como certa e até mesmo uma revelação de caráter geral, no sentido de revelação especial,

experiencial e direta, Israel parece ser um fenômeno sui generis em todo o mundo. É bom entender que o texto bíblico não antecede esse processo revelacional, mas é resultado dele, daí a importância da experiência com Deus, que, como já vimos, se dá pelo Espírito, que é responsável por tocar em cada ser.

Quando se fala de uma revelação especial e da forma de estudá-la historicamente, por meio da Heilsgeschichte (história da salvação), uma expressão alemã cunhada por teólogos germanos para designar esse fluxo específico da história geral, lembramo-nos de que, em português, podemos encontrá-la sob os nomes de "história da redenção" ou "história sagrada", como diz Ladd, explicando que tal perspectiva bíblica suscita, ao menos, "duas dificuldades para o pensador moderno", sendo a primeira delas resumida na questão: "Será que é concebível que a história possa receber uma revelação de Deus?". Ele diz que tal pergunta se dá pelo fato de que, desde Platão, que "considerava o reino do tempo e do espaço como fluxo de mudanças", a "história, por definição, envolve a relatividade, a particularidade, o capricho e a arbitrariedade, ao passo que a revelação deve comunicar o elemento universal, absoluto, supremo".287 Assim, o corolário de tal questão pode ser traduzido na seguinte problemática: "De que modo o Infinito pode ser conhecido no finito, o Eterno no temporal, o Absoluto nas relatividades da história?". Do ponto de vista absolutamente humano, "isso parece impossível; mas é precisamente nesse ponto que talvez se encontre o maior de todos os milagres na fé bíblica", isso pelo simples fato de que "Deus é o Deus vivo, e ele — o Eterno, o Imutável — comunica conhecimento a respeito de si mesmo por intermédio do fluxo e refluxo da experiência histórica". Em outras palavras, é preciso deslocar a questão, pois o "assunto fundamental em consideração aqui não é a natureza da história, mas a natureza de Deus".288 Tal aspecto já foi devidamente considerado no capítulo anterior quando falamos a respeito da "natureza de Deus" no sentido de "como é", não de "o que é". A segunda dificuldade mencionada por Ladd e que inquieta os pensadores modernos é que a "Bíblia não apenas está cônscia de que Deus tem estado ativo para nos redimir no fluxo da história de um modo particular, como não esteve na história geral; mas também demonstra estar cônscia de que em certos pontos Deus atuou de modo que transcenda a experiência histórica comum". Em outras palavras, a forma leiga de encarar a história, explica Ladd, "como a totalidade dos eventos do passado", acaba confrontada, visto que "uma ligeira reflexão mostrará que não temos acesso algum a muitas áreas da experiência humana do passado", isto é, só "pode haver história, a menos que existam documentos que registrem os eventos passados", mas "os registros antigos não constituem 'história' em si

mesmos”.289 Dito de outro modo, eles são interpretados na atualidade e, desde quando foram registrados, só apareceram por terem sido seletivamente elencados pelos historiadores. Mas este não é o real problema que se apresenta em relação à Bíblia.

A problemática toda reside no fato de que Deus age, muitas vezes, de forma que transcende a percepção histórica comum, incluindo a linguagem específica do antigo Oriente Médio, levando os estudiosos a classificar a Bíblia como um livro mitológico. Logo, torna-se impossível utilizar, sem nenhuma espécie de adaptação, os instrumentos historiográficos para uma análise das Escrituras, pois a “Bíblia frequentemente representa Deus agindo por meio dos eventos históricos ‘comuns’”. Assim, por exemplo, o “curso dos acontecimentos que levou Israel ao cativeiro na Babilônia e mais tarde efetuou sua restauração à Palestina foram eventos históricos naturais”, e em muitos outros momentos que poderiam ser citados, mas o que sabemos é que, em todos eles, “Deus estava ativo na história, levando avante seus propósitos redentores através da nação de Israel”. Por isso, tal “fluxo particular da história tem em si um significado que o põe à parte de todos os outros no correr da história”, ou seja, nos “próprios eventos históricos, o olho da fé pode observar o trabalhar de Deus”.290 Acrescentaríamos que somente com a lógica da fé, ou, para tomar emprestada a expressão de Ladd, o “olho da fé”, pode-se interpretar a história corrente e dela verter uma história da salvação. Isso pelo simples fato de que “Deus é muitas vezes retratado em modos de atuação inusitados”, e isso significa entender que, em alguns momentos, o “evento de revelação assume um caráter que o historiador secular moderno chama de não histórico”. Portanto, precisamos compreender que o “Deus que revela a si mesmo na história redentora é o Senhor da criação e o Senhor da história, e, consequentemente, é capaz não apenas de moldar o curso dos eventos históricos comuns, mas agir diretamente, de maneiras que transcendem a experiência histórica usual”.291 Nesse sentido, a “atenção à dimensão pneumatológica destrói toda a pura lógica e dialética sem a qual tudo desaparece num transporte de embriaguez dionisíaca”,292 diz Walter Kasper, falando do caráter pretensioso do racionalismo da teologia escolástica católica, uma pretensão que pode tranquilamente ser aplicada ao contexto protestante. Considere, por exemplo, a “mais vívida ilustração deste fato”, e que é simplesmente central para a fé cristã: a “ressurreição de Cristo”. Analisando da perspectiva da “crítica histórica científica, a ressurreição não pode ser ‘histórica’, pois trata-se de um evento que não foi causado por qualquer outro evento histórico e, portanto, não tem analogia”, em outras palavras, “Deus e somente Deus é a causa da ressurreição”.293 Assim, a “ressurreição não tem

relação causal com outros eventos históricos", e, acrescente-se, trata-se de algo inimaginável, pois "jamais aconteceu algo semelhante em qualquer outro lugar".294 Uma vez que a "ressurreição de Cristo não é a restauração de um indivíduo morto à vida, mas o surgimento de um novo tipo de vida — a vida da ressurreição" —, prossegue George Ladd, tomando "o registro bíblico" como autoritativo e "correto, não pode haver nem explicação 'histórica' nem analogia para a ressurreição de Cristo", e não pode pela verdade de que "sua própria ofensa à crítica histórica científica é uma espécie de apoio negativo para o seu caráter sobrenatural".295 Assim, um exemplo do que não deve ser feito ilustra o ponto:

John Knox, um teólogo liberal norte-americano, alegou certa vez que a erudição histórica não poderia prejudicar a fé. Há uma falácia aqui, penso eu. Uma fé que continua crendo independentemente das evidências históricas não é uma fé que valha a pena ter. A ideia bíblica de fé é a confiança em Deus por causa daquilo que Deus tem feito e dito. Se alguém pudesse demonstrar que não há boas razões para acreditarmos que Deus tivesse dito ou feito todas essas coisas, a fé seria vazia e vã. Ao dizer isto, não estamos vinculando a fé à obra mais recente de algum erudito que porventura esteja em alta no momento. Mas estamos dizendo que a erudição tem um lugar apropriado. Seu trabalho é fortalecer a fé mediante sua demonstração da verdade (ou, se não puder fazer isto, deve dizê-lo abertamente e abandonar a fé). Ao dizer isto, estamos meramente dando continuidade ao que os próprios escritores bíblicos estavam fazendo. A Bíblia não é uma caixa de promessa repleta de pensamentos benditos. Grande porção dela é voltada para argumentos, demonstrações e apelos à história. Para entendermos esta lição, não precisamos ir além das epístolas do Novo Testamento ou das palavras de abertura do Evangelho segundo Lucas, que ressaltam a historicidade da história de Jesus como base da fé. É da veracidade de tais argumentos que depende a devoção cristã. O crente comum não tem obrigação de elaborar todos os argumentos. Mas alguém, em algum lugar, deve fazê-lo por amor à fé.296

Tal interpretação catafática, antissobrenatural e, portanto, racionalista dos registros escriturísticos é totalmente inadequada para a fé, por todas as razões já expostas desde o primeiro capítulo, e ainda menos apropriada para uma

perspectiva teológica carismático-pentecostal, uma vez que parece desconhecer o caráter deveniente e provisório dos dados científicos, que, justamente por tal especificidade, estão sempre a caminho e jamais são conclusivos, podendo provar hoje algo que brevemente será total ou parcialmente descartado.297 Por tais posturas é que um autor como o teólogo irlandês anglicano Alister McGrath adverte de que “existe um sério perigo de que o evangelicalismo possa simplesmente prolongar a influência do Iluminismo por um endosso continuado e não crítico de algumas de suas pressuposições e valores principais, dos quais pelo menos alguns são potencialmente hostis ao etos evangélico”.298 Para a tradição carismático-pentecostal, tais pressuposições são mais do que hostis; são mortais e asfixiantes. Enquanto, por exemplo, nos círculos carismático-pentecostais a conversão sempre foi vista como um trabalho sinergista, ou seja, uma parceria divino-humana, na qual falamos do evangelho para alguém, mas quem a convence é o Espírito Santo, no tocante ao “evangelismo, o evangelicalismo já se mostrou vulnerável a uma forma de racionalismo”, visto fundamentar-se “numa visão iluminista de mundo. O evangelicalismo se interessa em persuadir as pessoas da verdade do evangelho — com a palavra ‘verdade’ sendo entendida de modo fortemente racional como ‘correção proposicional’”.299 O exemplo prosaico foi “escolhido a dedo” pelo fato de que a tradição carismático-pentecostal sempre foi engajada no evangelismo pessoal. Para o protestantismo reformado, o “evangelismo diz respeito à proclamação da verdade cognitiva do evangelho, com uma exigência por sua aceitação”, sem refletir que existe “um grande número de dificuldades nessa abordagem, mais significativamente em relação ao próprio conceito de verdade”, pois um “conceito não bíblico de ‘verdade’, definido por considerações cartesianas em vez de cristãs, vem a exercer uma função controladora”.300 Todavia, parece que a escolástica protestante não percebe quão problemático e complicador se torna esse concordismo, vantajoso momentaneamente, mas letal e descredibilizador futuramente. “Quando o Novo Testamento”, por exemplo, “afirma que Jesus Cristo é a ‘verdade’ (Jo 14.6)”, diz McGrath, “não pretende que nós entendamos meramente que Cristo é proposicionalmente correto”, isto é, nessa realidade, “‘verdade’ apresenta claramente aspectos pessoais e cognitivos”.301 Por isso, a recomendação do autor é que

O evangelicalismo precisa redescobrir a riqueza e a distinguibilidade dos conceitos bíblicos de verdade. A associação fundamental da raiz hebraica normalmente traduzida por “verdade” ou “verdadeiro” (como em “o Deus

verdadeiro") é "algo ou alguém em quem se pode confiar". Há claros paralelos aqui com a noção bíblica de "retidão", que pouco têm a ver com noções iluministas de moralidade pessoal, mas que se relacionam essencialmente com fidelidade pactual. A noção de confiabilidade pessoal, tão magnificamente articulada no conceito de fé expresso por Martinho Lutero como fiducia (confiança), precisa ser vista como fundamental para qualquer conceito de verdade autenticamente bíblica. O evangelismo é a proclamação e recomendação da confiabilidade de Deus e do evangelho. É uma caricatura da ideia bíblica de "verdade" igualá-la com a noção iluminista da correspondência conceitual ou proposicional, ou a visão derivada de evangelismo como a proclamação da correção proposicional da doutrina cristã.302

O desconhecimento de tais nuances epistemológicas e filosóficas tem trazido não poucos prejuízos à teologia ao longo da história, sobretudo a partir da especialização do "saber acerca de Deus", ou seja, quando transformaram o conhecimento de Deus em leitura teológica especializada sobre ele. Como a teologia, temos insistido, é produto humano e pode desconsiderar o entendimento de determinado contexto em que se deram os eventos histórico-redentores e revelacionais, intentando explicá-los com ferramentas conceituais totalmente estranhas e até contrárias ao caráter sobrenatural da realidade, tem-se um grave problema instaurado. Uma vez alçada ao status de inquestionabilidade, tal teologia ou manual, juntamente com o seu sistema teológico, mesmo sendo produto de uma época, como os demais, acaba se tornando a régua para aferir, ou não, a veracidade das demais propostas teológicas e seus sistemas, provocando crises desnecessárias. Assim é que, explica Alister McGrath, o conceito de evangelismo esposado nos círculos protestantes tradicionais acaba mostrando-se deficitário, pois "abre caminho para os tipos de racionalismo e formalismo que têm destruído a vitalidade da fé cristã no passado", fazendo que a fé, prossegue McGrath, chegue a "significar pouco mais que consentimento intelectual a proposições, perdendo a ligação vital e dinâmica com a pessoa de Jesus Cristo, que, para os cristãos, é — só ele — a verdade". Em síntese, "Jesus não apenas nos mostra a verdade, ou nos diz a verdade; ele é a verdade — e qualquer conceito de 'verdade' incapaz de compreender o fato de a verdade ser pessoal deve ser tratado com intensa desconfiança pelos evangélicos".303 Se tal é visto assim por um teólogo anglicano, ou seja, de uma tradição não carismática, o que pensar da tradição carismático-pentecostal? É fatalmente mortal seguir por essa senda. E, é bom que se registre, McGrath não está se referindo ao liberalismo

teológico, e sim à teologia conservadora e cessacionista, cuja metodologia racionalista é completamente inadequada para nós. Não por sermos melhores ou piores, mas por sermos diferentes, ou seja, enquanto eles são monergistas, nós somos sinergistas. Perspectivas inconciliáveis. Assim, "'Verdade', no sentido neotestamentário do termo, não é algo abstrato nem puramente objetivo: é pessoal, e envolve a transformação inteira de quem apreende e é apreendido por ela". Assim, a pretensa neutralidade positivista da verdade proveniente do racionalismo é completamente estranha ao conceito bíblico, de modo que "é necessário redescobrir a completa riqueza do conceito bíblico de verdade", e particularmente "as dimensões pactuais do conceito bíblico de verdade devem ser apreciadas".304 Voltaremos ao assunto mais à frente, mas, para ficar claro do que se trata quando se usa a abordagem história da salvação, George Ladd esclarece:

A questão subjacente é teológica. Será que o alegado evento sobrenatural é consistente com o caráter e os objetivos do Deus que se revelou na história sagrada? Será que a história é a medida de todas as coisas, ou será que o Deus vivo é de fato o Senhor da história? A resposta bíblica a esta pergunta não admite dúvidas. O Senhor da história transcende a história, embora não esteja ausente dela. Portanto, ele tem condições de trazer à dimensão do tempo e do espaço eventos que podem ser chamados de eventos genuínos e que, ainda assim, são "supra-históricos" em seu caráter. Isto significa simplesmente que tais eventos de revelação não são produzidos pela história, mas que o Senhor da história, que está acima da história, age dentro da história, para a redenção das criaturas históricas. A redenção da história deve vir de fora da história, ou seja, do próprio Deus. Isto não significa que devemos abandonar o método histórico no estudo da Bíblia. Significa somente que em certos pontos o caráter dos atos de Deus é tal que transcende o método histórico, e que o historiador na qualidade de historiador não pode dizer nada sobre os mesmos.305

Precisa, definitivamente, ficar claro para os teólogos carismático-pentecostais que o estudo do texto bíblico deve acompanhar a dinâmica da revelação, pois nenhuma ferramenta epistemológica, forjada por seres humanos, é capaz de desvendar os mistérios divinos, ou seja, o próprio Deus é quem revela e diz, em nossos termos e para que possamos compreender, o que ele quer comunicar. Isso,

todavia, não pode nos tirar a lucidez e a consciência de que, conforme diz o teólogo pentecostal Mark D. McLean, “Ninguém compreende plenamente o Deus infinito ou seu infinito Universo, nem conhece ou entende com perfeição cada palavra da Bíblia”. Isso quer dizer que permanecemos “todos discípulos (lit., ‘aprendizes’)”, pois somos “criaturas finitas” e, por isso mesmo, “não devemos ter dificuldades para reconhecer que é rematada loucura alegar que compreendemos totalmente o Deus infinito”.306 Isso já foi devidamente explorado no capítulo anterior, mas parece ser ofensivo à escolástica protestante, que arroga tal capacidade teórica. Dessa forma, por maior boa vontade que possa haver por parte dos teólogos que adotam a linha catafática, isto é, positivista, cartesiana e ciosa de si, é preciso entender que, ao longo dos anos, ela tem provocado um distanciamento do Deus vivo das Escrituras, que se manifesta por meio do Espírito Santo, chegando, em muitos casos, conforme disse J. I. Packer, a transgredir o segundo mandamento do Decálogo. Além disso, e ainda pior, é o fato de que, uma vez que tais teologias se tornam paradigmáticas, acabam não permitindo que o texto bíblico seja lido por si e diretamente, impossibilitando o desenvolvimento de qualquer tratado teológico que siga outro caminho e perspectiva, mesmo que este seja mais aproximado do sentido do texto e fiel às Escrituras. Por isso, em nosso entendimento, tal caminho é totalmente inadequado para a tradição carismático-pentecostal, visto que, conforme já temos insistido e reiterado diversas vezes, a revelação ocorre na história e de forma experiencial, não prioritariamente cognitiva, pois foi dessa maneira que se deu a comunicação divina com a humanidade. Assim, entendemos que, dado o alto valor atribuído à experiência com Deus na tradição carismático-pentecostal, tal percepção precisa estar presente no momento da produção teológica sistemática, obedecendo à dinâmica bíblica. Ao assim fazermos, pelas razões já expostas, esse “método” necessariamente nos remete a caminhar pela via apofática e mostra igualmente o porquê de termos feito a opção pelas trajetórias teológicas místicas que seguem a esteira do processo revelacional e da lógica da fé. Mais uma vez, lembramos que tal opção nada tem a ver, como erroneamente dizem alguns, com uma “diminuição” de Deus por não se aventurar a falar do seu Ser-em-si; antes, diz respeito à nossa incapacidade de fazê-lo.

Portanto, o movimento e a organização da matéria dominando o caos, além da vida doada pelo Espírito, são, como disse o teólogo pentecostal Timothy Munyon, parte dos propósitos salvíficos de Deus e de sua chamada universal à salvação. É necessário pensar, por exemplo, que a humanidade não era perfeita, pelo fato de que Adão não tinha um corpo como o de Jesus ressurreto. Por isso, o Senhor é colocado como o “segundo Adão”, pois sua encarnação nas mesmas

condições do nosso progenitor foi para mostrar que era possível resistir à tentação e ser obediente ao Criador. É nesse sentido que as Escrituras dizem que devemos imitar Deus, ou seja, Jesus, pois, enquanto Deus em si, obviamente que não temos condição de fazê-lo, muito menos como ressurreto, pois tal acontecimento inicia uma nova criação, diferente da original, mais plena, sendo o ápice, ou pleroma, daquilo em que todo o universo finalmente será transformado, incluindo os seres humanos. Neste tempo, somos instados a imitar Jesus, ou seja, vivermos como ele viveu em seu período do ministério terreno. Sabemos que ele conseguiu viver no estilo de vida que o caracterizou não por ser Deus, como veremos no próximo capítulo, mas por ter encarnado e vindo ao mundo em forma humana, em condições como as de Adão. Contudo, seu desafio foi infinitamente maior, pois o mundo do primeiro século não era o mesmo em que viveu o primeiro casal. Em outras palavras, na economia divina, certamente a encarnação de Cristo em condições semelhantes às de um "segundo Adão" refere-se ao livre-arbítrio, isto é, ele realmente tinha a possibilidade de pecar, assim como Adão, mas, diferentemente deste, não pecou, mostrando que Adão poderia ter resistido. Em nosso caso, torna-se completamente distinto, pois desde a Queda essa nossa capacidade humana que reflete a semelhança divina, de agência da vontade própria, foi transtornada. Consequentemente, nossa inclinação "natural" é má (cf. Gênesis 6:5), não havendo, portanto, possibilidade alguma de, por nós mesmos, resistirmos ao mal. Por isso, precisamos de um auxílio exterior que possa nos impelir interiormente, ajudando-nos a decidir pelo bem. Nada consta sobre Adão ser alguém com superpoderes ou qualquer outra coisa sobre-humana. Por isso, mesmo Jesus tendo se encarnado e vindo ao mundo dos homens como o "segundo Adão", a fim de cumprir o propósito sacerdotal de toda a humanidade, ou seja, "servir" (Marcos 10:45; Filipenses 2:5-11), precisou do auxílio do Espírito Santo, e esse é um padrão que perpassa as Escrituras, de Gênesis a Apocalipse.

Nesse sentido, além da presença contínua do Espírito, temos também sua presença extraordinária, que, mesmo não aparecendo explicitamente elencada nos relatos dos documentos escriturísticos, pode tranquilamente ser pressuposta, desde Gênesis, pois nosso propósito maior — o chamado sacerdotal da humanidade — permanece. No entanto, não é possível cumpri-lo somente com a presença contínua do Espírito, ou seja, apenas existindo por recebermos dele o dom do fôlego de vida. Precisamos de uma dotação especial, e esta, como não poderia deixar de ser, vem diretamente dele também, sendo, por isso, equivocada a ideia prevalente de que o Espírito "vem e volta" nas Escrituras veterotestamentárias. Nesse aspecto reside a importância de romper com o

modelo sujeito-objeto, que, infelizmente, ainda predomina na produção teológica protestante. No caso da pneumatologia, tal necessidade é premente, considerando que, como temos insistido, “existe uma realidade do Espírito”, e tal “realidade identificável do Espírito [...] transmite a presença de Deus de forma clara, que consegue nos dar uma orientação das nossas dificuldades de conhecimento e nos conflitos efetivos de vida”. Portanto, as questões são as seguintes: “Como podemos apreender essa realidade do Espírito teologicamente? Que consequências traz tal apreensão para a certeza sobre a presença de Deus, para nosso pensar teológico e nossa vida secular e eclesial?”, questiona o teólogo protestante alemão Michael Welker, que com sua “teologia realista tenta oferecer uma determinada resposta a tais perguntas sem recair em outras formas de pensamento”.307 Na sequência, o referido teólogo explica o que seria tal “teologia realista”, dizendo que, “em primeiro lugar”, trata-se de “uma teologia que leva conscientemente a sério as mais diferentes tradições bíblicas, com seus ‘lugares vivenciais’ diferenciados — tradições que têm experiências de Deus e esperanças em Deus contínuas e descontínuas, mutuamente compatíveis e mutuamente não transmissíveis de forma direta”.308 Em razão da respeitabilidade dos variados documentos bíblicos que falam de tais experiências, mas consciente de sua diversidade, a “teologia realista pressupõe que nenhuma experiência dispõe de ‘Deus em si’, mas que Deus transmite a revelação divina em diferentes testemunhos humanos sobre sua presença”.309 É justamente isso que as Escrituras mostram de forma clara, mas, como afirmam os teólogos pentecostais Benny Aker e James Railey, por muitos séculos a “teologia sistemática no Ocidente tem sido disposta segundo um sistema coerente que reflete o idealismo racional (cf. a busca por parte dos teólogos de um centro unificante)”. Tal “disposição também tem controlado a teologia bíblica, com poucas exceções”, fazendo que se perca de vista o fato inegável de que o “uso de um único centro, no entanto, tem limitações; por exemplo, não leva em conta os paradoxos que tanto prevaleciam no mundo antigo”.310

Como já dissemos, fazendo referência à explicação do biblista pentecostal Esequias Soares, o método adotado pela teologia sistemática, que consiste em tomar um versículo, retirá-lo do contexto e então encadeá-lo a outros textos afirmando que eles dizem exatamente a mesma coisa, não serve para a teologia bíblica, que, idealmente, respeita a individualidade do documento de cada autor com sua singularidade e mensagem específica, valorizando o ensinamento tradicional de teólogos pentecostais como Antonio Gilberto, por exemplo, que dizia “que a revelação divina através da Bíblia é progressiva. Isto é, nada é dito de uma vez, nem uma vez por todas”, portanto é preciso “considerar sempre o

contexto do que se estiver lendo".311 Tal ensinamento parece não ter sido observado e levado a sério, pois determinados temas foram completamente invisibilizados no edifício teológico sistemático. Um deles foi justamente a dimensão pneumatológica que permeia a Bíblia inteira, ou seja, a atuação do Espírito Santo foi propositadamente negligenciada. Um ponto importantíssimo a ser destacado é que o procedimento tradicional adotado, por séculos, pelos teólogos escolásticos, continuado pelos teólogos racionalistas e seguido pela replicação acrítica de teólogos de outras tradições nada tem que ver com a defesa da infalibilidade da Bíblia, repudiando a obviedade de que nela não existe contradição. O que faz tal método sistemático de tomar uma expressão de um autor e impô-la a outros autores, desconsiderando que estes também foram igualmente inspirados pelo Espírito Santo e receberam de Deus o chamado para registrar a experiência revelacional, é a adoção de um princípio racionalista externo, produto da modernidade, que corrobore sua teologia sistemática racionalista, que, por sua vez, cristaliza determinado sistema teológico. Tal procedimento, longe de ser piedoso, acaba escamoteando os paradoxos tão comuns no antigo Oriente Médio, por causa de seu princípio orientador — o "idealismo racional" de ampla coerência —, fazendo que aspectos completamente estranhos e contrários à dimensão sobrenatural subjacente a toda a Bíblia sejam artificialmente inseridos na mente das pessoas, que leem as Escrituras condicionadas, não podendo ver a si mesmas, em sua experiência diária, como alguém que, à semelhança das personagens bíblicas, tem uma experiência com Deus. Justamente por isso, os já citados teólogos pentecostais Benny Aker e James Railey dizem que "agora", referindo-se a 1990, "está se tornando mais aceitável à maioria dos teólogos ver um sistema disposto em volta de vários centros",312 ou seja, tendo igualmente possibilidade de eleger outros loci teológicos para, com base neles, se ler o texto e construir uma teologia sistemática. Um desses lugares é justamente a experiência com o Espírito Santo.

Nessa perspectiva, é no mínimo curioso que venha dos teólogos alemães, geralmente conhecidos por seu temperamento mais "frio" e racional em relação aos latino-americanos, que têm fama de espirituosos e menos racionais, a possibilidade de nos auxiliar no desenvolvimento de ferramentas filosóficas e epistemológicas para a construção de uma teologia de caráter genuinamente carismático-pentecostal. Ao se buscarem as razões dessa contraditoriedade, chegamos facilmente à conclusão de que são três as causas principais desse fenômeno: 1) por causa dos séculos de discriminação e preconceito em relação ao Terceiro Mundo, no afã de serem aceitos, os pensadores do Novo Mundo querem demonstrar que são tão ou mais racionalistas que os europeus, que, por

sua vez, já abandonaram a pretensão racionalista juntamente com o projeto da modernidade; 2) em termos de Brasil, o processo de importação teológica de obras de cunho reformado e cessacionista, levemente maquiadas na edição para serem lidas sem provocar espécie e estranhamento no público carismático-pentecostal; 3) a interdição tradicionalista na produção teológica que siga linhas diferentes do mainstream provocou a mentalidade inquisitória que agora vemos pari passu agindo entre nós, mesmo quando o propósito seja defender o direito de a tradição carismático-pentecostal ter sua própria teologia, pois ela não é igual à teologia protestante, tanto de caráter liberal quanto conservador, visto serem ambas antissobrenaturalistas. Não se trata apenas de diferenças superficiais, conforme se costuma afirmar, em expressões simplistas, como, por exemplo, de que nossas "diferenças são apenas na soteriologia e na pneumatologia", como alguns teimam em dizer de maneira condescendente. As diferenças são muito maiores e profundas, fazendo que toda tentativa de simbiose entre "teoria" (teologia protestante tradicional) e "prática" (espiritualidade pentecostal) resulte em prejuízo para a última, que, uma vez fazendo tal concessão, abre um precedente para que se institua como padrão de ortodoxia uma perspectiva cessacionista. Visando, portanto, à construção de outro caminho, prosseguimos no diálogo com o teólogo alemão Michael Welker, ao verificarmos ainda que uma "teologia realista significa, em segundo lugar, uma teologia que sempre de novo examina as experiências e esperanças em Deus passadas, e possíveis no presente, bem como no futuro, no tocante às suas relações e diferenças", visto que, na análise de tal "processo, o desenvolvimento da sensibilidade para diferenças e descontinuidades dificilmente é menos importante que o interesse em continuidades e formas de unidade".313 Isso por um motivo muito simples, apontado pelo mesmo teólogo, ao dizer que a "orientação nas tradições bíblicas tem aqui seu fundamento objetivo na medida em que essas representam uma relação altamente diferenciada e complexa de testemunhos do presente e da atuação de Deus, que já foi examinada por diversas vezes quanto ao grau de autenticidade, continuidade e fecundidade das diferenças".314

Tomando-se como leitmotiv as experiências com Deus relatadas e, literalmente, presentes nas Escrituras de Gênesis a Apocalipse, na linha da história da salvação, verificamos que não é possível padronizá-las, pois não existe linearidade ou repetição em tais ocorrências, pois experiências — por mais óbvio que isso soe, precisamos afirmá-lo — são únicas e individuais, provocando diferentes reações e comportamentos em distintos atores. No caso da "teologia realista", a análise das experiências pregressas, atuais e futuras se dá justamente

por sermos seres portadores de inteligência e racionalidade. Portanto, “normalmente experimentamos o presente em relação tanto com o passado quanto com o futuro”, visto que recordação “e antecipação dão cor à nossa consciência presente” e, a despeito de o “futuro não existir ainda, psicologicamente ele é tão real e importante quanto o passado”, e é “essa dimensão temporal que abre o nível distintamente humano de significado”.315 É justamente esse processo de formação de memória vinculada a experiências passadas (patriarcais), presentes (libertação) e futuras (o descanso) que Deus quer que o povo de Israel construa, pois as do passado eles já tinham, mas as do presente eram desfavoráveis e as futuras, utópicas (Deuteronômio 6:1-25). Portanto, uma “teologia realista significa, em terceiro lugar, uma teologia que, atenta a essas relações e diferenças de experiências de Deus e esperanças em Deus, tem por objetivo, por meio da concentração nos ‘testemunhos primários’ das tradições bíblicas e nos testemunhos secundários em nossas culturas”, diz Welker, “fazer com que a realidade experimentada ou aguardada de Deus seja colocada em evidência de forma sempre renovada”.316 Qualquer pessoa sabe quanto é necessária tal renovação de promessas. Mesmo o chamado “pai da fé”, Abraão, de dez em dez anos de caminhada com Deus, precisava de uma renovação da promessa, visto que, vez por outra, certamente tinha suas recaídas (Gênesis 12:1-4; cf. 15:1-21; 16:1-16). Temos, então, algumas implicações trazidas pela “teologia realista” que repercutirão, ao menos, em duas frentes, ou abordagens, apresentadas por Welker, que são, de um lado, metafísica e, do outro, dialogística. Tais implicações resultam do simples fato de que a proposta programática da “teologia realista” é encarar a existência de forma verdadeira, não idealizada, na “vivência da vida real”, não em uma pretensa realidade feita de essência, que, como seres caídos, não temos condições de acessá-la e, muito menos, a ela nos adequar, a não ser que o Criador nos desvele e nos dê condições para vivê-la.

“Em relação à ‘totalidade’ metafísica, isso significa”, diz o mesmo teólogo alemão, que “uma teologia realista dá adeus à ilusão de poder dispor sobre Deus e poder de Deus partindo de um único sistema referencial”. Em termos diretos, significa compreender que “Deus não atua somente nos ‘nossos’ diferentes contextos de vida, e também não somente em generalizações abstratas desses contextos de vida”. Isso se dá por uma razão muito simples: “Deus não se deixa enquadrar em constructos metafísicos por nós adaptados a aspectos de nossos contextos de vida e que nos pareçam importantes”. Em outras palavras, a “vivacidade de Deus e a liberdade de Deus são expressas, ao contrário, por uma multiplicidade de contextos e relacionamentos de vida, não sem mais nem menos

conciliáveis entre si", pois a "teologia do Espírito Santo trata dos critérios da relacionalidade e clareza desse conhecimento de Deus".317 A "teologia realista" de Welker converge com o exposto pelo teólogo pentecostal Mark McLean, já citado no capítulo anterior, quando este diz que acerca do "conhecimento de Deus", isto é, do processo humano de conhecer o transcendente, que o "conhecimento da Bíblia não é o conhecer a Deus",318 pois a própria "palavra hebraica que representa 'saber' é yadda, e frequentemente significa conhecer pela experiência, por contraste com o saber fatos históricos". Por isso, "Revelar Yahweh mediante a experiência pessoal era obra do Espírito Santo na vida dos santos do Antigo Testamento, bem como na vida dos do Novo Testamento" e, de acordo com o que "Hebreus 11 deixa claro, todo aquele que já foi salvo, foi salvo pela fé, quer olhando para promessas futuras, ainda não vistas, quer olhando para trás, para a ressurreição de Jesus".319 A respeito da segunda abordagem, no caso a dialogística, Welker diz que "uma teologia realista desiste da ilusão de poder esgotar a realidade de Deus segundo o critério das concepções de intimidade concretizadas de cada indivíduo e das abstrações (modelo eu-tu) daí decorrentes".320 Em outros termos, mesmo que essa forma de teologizar seja mais apropriada, conforme vimos no capítulo anterior ao falarmos da referida abordagem de Martin Buber, sugerida por Alister McGrath, todavia isso não significa que ela possa esgotar Deus. Em termos diretos, mesmo a teologia realista achando a abordagem dialogística mais apropriada, ela reconhece a forma dialogística incapaz de esgotar, pois igualmente "critica a tentativa infundada de aumentar o modelo eu-tu por meio de contraste e mediação dialética, com concepções de objetividade ingênuas (modelo sujeito-objeto)", ou seja, o "modelo sujeito-objeto não serve sequer para uma reconstrução de apreensão não religiosa de realidade, uma vez que determina de forma insuficiente realidade e objetividade".321 Mas por que os teólogos insistem neste modelo?

Não há dúvida de que a carreira dos modelos eu-tu e sujeito-objeto, que simplificam muitas coisas, se deve ao entendimento de que a teologia tenha que falar de tal forma sobre Deus que esse discurso possa englobar também os mais simples nexos de experiência de vidas realmente vividas. Mesmo assim, especialmente nas assim denominações e desfalecentes igrejas maiores, está mais do que na hora de reconhecer que até a mais elementar percepção do mundo não pode ser apreendida e reconstruída com a ajuda de relações pessoa a pessoa, ou do contraste de tais "relações" a relações de apreensão em que o

objeto é uma pessoa. É um erro pensar que toda boa teologia tenha que permanecer confinada à figura de dois composta por “Deus” e “o ser humano”.322

Tal reducionismo metodológico não é feito tendo Deus como “tu” ou “objeto”, segundo as Escrituras, mas, sim, o deus dos filósofos, que acabou se tornando também o da teologia escolástica protestante, ou seja, uma idealização de Deus, depurada com o racionalismo, que, estranhamente, reivindicando uma “autoridade bíblica” que não tolera o “subjetivismo” da experiência, transformou Deus em um objeto. Então, para que tal imagem divina fosse “protegida”, imobilizou Deus, “amordaçando-o” com a ideia de que absolutamente tudo que ele tinha de falar já está escrito na Bíblia e, confinando-o aos limites dos atributos incomunicáveis, o mantém sub judice, para que ninguém diga que teve algum contato ou experiência com ele atualmente, pois isso poderia contrariar e subverter os tratados teológicos manualistas e, consequentemente, subverteria o controle exercido teologicamente, já que a experiência é imprevisível. Não é preciso ir muito longe para entender que um Deus que se transformou em um constructo teológico tão rigidamente concebido teve consequências desastrosas para a fé cristã de expressão protestante, pois tal “ênfase no conhecimento indireto de Deus, mediado por intermédio da leitura da Bíblia, levou à ‘dessacralização’ e à criação de uma cultura sem senso nem expectativa de ter a presença de Deus em seu meio”. Por isso, inúmeros sociólogos afirmam que, “de diferentes maneiras [...] o protestantismo foi o meio pelo qual uma sociedade que, originalmente, possuía um forte senso do sagrado ficou ‘desencantada’”. Em virtude disso, finaliza Alister McGrath, o “resultado inevitável foi a secularização — a eliminação final de Deus do mundo”.323 Havendo, porém, interesse de “recuperar a sensibilidade para a força libertadora, mas também a alegria pela abundância e riqueza da presença de Deus”, diz Michael Welker, “isso demandará a desistência de um reducionismo teológico, ávido por controle, que se serve de concepções metafísicas totalitárias, de concepções dialogísticas de intimidade e do poder sugestivo do mercado moral”, mas tal “renúncia, contudo, não se pode exigir ou reclamar de forma abstrata”, pois isso seria contraditório e incoerente. Portanto, as “formas do cativeiro babilônico do pensamento teológico e da piedade só deixarão de existir quando o conteúdo que procuram apreender as revogar e renovar o conhecimento e a linguagem em nova abertura para a realidade de Deus”.324 A tradição carismático-pentecostal possui em sua prática de fé tal potencial para a renovação teológica, pois a

ressacralização da realidade ela já realizou ou tornou a sociedade consciente de que, assim como não se pode existir sem fôlego de vida, não há possibilidade alguma de se eliminar o aspecto sobrenatural da realidade por qualquer suposto estatuto racionalista.

Nesse sentido, torna-se importantíssimo voltar-se para a reflexão do teólogo luterano Hermann Brandt, que advoga a ideia de que, sem "a relação vivencial, todo o falar sobre o Espírito, toda pneumatologia, permanece sendo especulação abstrata e vazia que leva a falsos caminhos teológicos",325 pois é especulativo tudo que se diz teoricamente sobre o Espírito. Daí por que Lutero, diz o mesmo teólogo, "não fala do Espírito a partir da tradição dogmática ou eclesiástica, nem a partir de uma teologia bíblica impessoal — esta não existe para ele —, mas unicamente a partir da experiência própria", pois ela "é o polo contrário de qualquer falar especulativo e teórico sobre o Espírito".326 É preciso, porém, entender que Lutero fala de experiência, ou presença, do Espírito Santo, referindo-se à mística clássica, isto é, da união do ser humano com Deus, realizada pelo Espírito, ou seja, não tem o caráter carismático-pentecostal que comumente entendemos. Lutero dizia que tais acontecimentos, importantes para aquela época ou período da igreja, não mais se apresentam nem são necessários, pois "agora o Espírito Santo é enviado sem qualquer forma e sinal visível". Em súmula, "Deus envia o espírito de seu Filho de uma forma invisível para nossos corações" e tal "acontece quando lemos e ouvimos a Palavra, fazendo de nós novas pessoas que veem todas as coisas de forma diferente e que recebem mentalidade, ideias e vontade novas".327 Algo que precisa ser lembrado é que a controvérsia de Lutero com a Igreja Católica deu-se justamente por causa de sua oposição à doutrina da salvação por méritos próprios, ou realização de obras, que eram mediados pela Igreja por meio da venda de indulgências. Como nada bom pode vir da parte de Satanás e mesmo as pessoas que não são cristãs fazem o bem, de forma exterior ou socialmente, acabam se parecendo muito com os cristãos, o calvinismo "resolveu" essa questão ao propor o conceito de "graça comum". E o luteranismo, como resolveu isso? "Naturalmente, quando se olha para a vida externa do cristão, para as suas 'obras', então quase não existe diferença entre esta e a honestidade do cidadão comum", mas, na verdade, as "obras de um cristão têm exteriormente pouca consideração; ele faz aquilo que também um pagão poderia fazer quando exerce a sua profissão, quando cuida de sua família e aconselha, ajuda e serve o seu próximo". Contudo, como Satanás não pode fazer o bem, o surpreendente é que tais "obras comuns são frutos do Espírito Santo, isto é algo incompreensível para o mundo", justamente por ele achar que o Espírito só pode "manifestar-se em obras extraordinariamente

singulares, ou seja, visíveis". Tal "'compreensão errada' da atuação do Espírito se revela na exigência por 'cultos especiais' (jejum, por exemplo)". Não obstante, continua Lutero, citado por Brandt, "as obras 'vulgares' e 'insignificantes' e 'vis' são 'obras verdadeiramente boas e são aceitas por Deus na medida em que forem feitas em fé, com um coração alegre, em obediência e em gratidão para com Deus'".328 Assim, a visão de Lutero é a seguinte:

"Visto o Espírito Santo poder ser antes subcontrário: não como uma manifestação brilhante, mas na cruz e na tribulação dos cristãos. Quando são forçados a negar a Cristo ou a abandonar esposa, filhos, bens e vida, então ocorre nossa confissão de fé, nosso testemunho de Cristo e de sua palavra em virtude do Espírito Santo (virtute Spiritus Sancti)." Tanto nas obras externas dos cristãos como na primeira obra propriamente dita, ou seja, no testemunho público do crente durante a perseguição — em ambos os casos o Espírito Santo permanece invisível. E exatamente isto conduz à pergunta: Como se pode estar seguro, sob estas circunstâncias, da presença do Espírito Santo? Isto significa que para Lutero a pergunta pneumatológica se torna a pergunta pela certeza da salvação.329

Mesmo não tendo relação com a perspectiva carismático-pentecostal, o conceito luterano nos serve na medida em que se inscreve dentro da perspectiva da linha da história da salvação, no sentido em que comporta todos os seres humanos, sendo um chamado universal à salvação, mas também, e mais particularmente, ela mostra que, mesmo o reformador alemão não tendo desenvolvido um tratado sistemático sobre o Espírito Santo, ao relacionar a doutrina do Espírito com o projeto salvífico na economia divina, acabou elevando a "experiência ao critério propriamente dito para um 'testemunho'", já que "Lutero, juntamente com Paulo, fala do inegável gemido da criatura em geral, mas este gemido de todas as criaturas se torna compreensível e passível de interpretação apenas a partir da experiência cristã da provação".330 Para o reformador, não há nada a ser considerado, concretamente, sobre o Espírito Santo, a não ser o "discreto gemido" do Espírito, pois sua theologia crucis — teologia da cruz — gira em torno do sofrimento de Cristo e, portanto, a vivência cristã consiste em ser modelado por Cristo e, por conseguinte, tudo o que os nossos sentidos podem captar é o sofrimento. Mas "esta fé é 'um reconhecimento que está

completamente no escuro e que nada vê’”. Contudo, é “exatamente nesta escuridão”, diz Brandt interpretando o monge agostiniano, “que a fé capta Cristo como seu ‘objeto’, sim, diz Lutero, ‘nesta fé Cristo está presente’”.331 Tal “compreensão de fé influenciou decisivamente as afirmações de Lutero sobre o Espírito Santo”, pois para ele é justamente na “‘escuridão’ [que] o Espírito Santo clama em nossos corações e fortalece nosso fraco gemido diante de Deus — para nossa salvação por causa de Cristo”. E, visto que para “Lutero tudo se concentra nisso, ele é forçado a considerar como insignificante e, consequentemente, como enganador tudo o mais que possa ser dito sobre o Espírito Santo”.332 A radicalidade de Lutero em termos cristocêntricos era tão extrema que, para antagonizar a doutrina católica romana, ele acabou até rejeitando textos das Escrituras que pareciam dar base para a doutrina dela. Este, porém, não é nosso foco por enquanto, mas, sim, a questão colocada por Hermann Brandt, de que, após vermos essas considerações do reformador alemão, é possível que elas suscitem um questionamento — “falar assim do espírito de Cristo, não significa uma enorme limitação da problemática pneumatológica?”. Alguém poderia questionar: “Por acaso, a forma como Lutero falou do Espírito Santo “não representa[ria] nada menos do que uma profunda redução da pneumatologia?”.333 Falando honestamente, sim.

Mas — e este é o grande MAS — representa isto realmente uma redução, uma limitação? Certamente — do ponto de vista da teoria abstrata, da “especulação”, isto não parece ser outra cousa senão uma grande limitação do problema. Mas a pergunta é se o ponto de vista da teoria teológica abstrata é efetivamente “científica” no sentido de ser adequada a seu objeto, ao Espírito Santo! Esta pergunta é irritante para os teólogos (nós) que gostam de ter um sistema de ideias em que todos os aspectos de um tema são considerados e em que as diversas relações de todos os aspectos do problema constituem o objeto da exposição. E isto vale especialmente para os representantes da teologia “sistemática”. Deixemos claro: irritante não é que Lutero, por exemplo, tenha se expressado de uma forma pouco clara ou sistemática sobre o Espírito Santo — este não é o caso de forma alguma, se bem que Lutero não tenha escrito um sistema dogmático. Irritante é muito mais a inclusão da experiência entre os critérios da pneumatologia.334

É exatamente este ponto que nos interessa, em particular, ao destacarmos a visão luterana do Espírito: a inserção da experiência como um dos critérios ou pilares da pneumatologia. “Levado a sério, isto significa: A pneumatologia é o lugar na teologia em que irrompe o subjetivo, o existencial, o vivencial”,335 diz o teólogo luterano Hermann Brandt, tocando diretamente no ponto arquimediano, que, por incrível que pareça, até mesmo os carismático-pentecostais contornam e dele se desviam, pois vivem a experiência do Espírito na prática de fé, mas parecem não suportar quando se trata de considerá-la nesses termos e encarar os problemas e as implicações de se assumir esse fato inegável. Sem dúvida alguma, a questão central dessa rejeição irrefletida para a consideração teológica e imprescindível refere-se à conotação pejorativa dada ao substantivo feminino “subjetividade” ou ao adjetivo, utilizado por Brandt, “subjetivo”. Esse é um dos aspectos centrais de nossa discussão neste capítulo e será retomado no devido momento. O que importa agora é considerar o que Brandt diz ao afirmar, corretamente, “que a teologia, como toda ciência, precisa descrever ‘objetivamente’ e analisar criticamente os seus conteúdos, se bem que ela precisa de todos os necessários instrumentos científicos para interpretar a Bíblia, compreender a história da Igreja e de seus dogmas, e as exigências resultantes do contexto”. Todavia, deve ficar claro que “tudo isto ainda não é o suficiente enquanto não for adicionado o elemento da experiência pessoal”.336 Isso por um motivo muito simples, e até óbvio demais, que destacamos no segundo capítulo, ao mostrar como passamos da experiência para a teologia sistemática e destacar que a vivência e a prática antecedem em muito a teorização sobre ambas, conquanto entendamos que a teorização cumpre um papel importante, pois ajuda retornar à prática e à vivência, tendo em vista 1) mantê-las por meio do registro para gerações posteriores, 2) instruí-las, 3) reposicioná-las ou 4) corrigi-las. Temos, porém, de deixar mais uma vez “claro que a teologia e seus princípios não são tirados do ar”, afirma Brandt; antes, “refletem a vivência da fé”.337 Sim, do ponto de vista judaico, mas também cristão, a vivência, ou a experiência, antecede em muito a teorização teológica sobre a religião. Na verdade, em termos escriturísticos, pensando em Antigo Testamento, considerando o espaço de tempo entre a criação do casal progenitor e os relatos da criação em Gênesis, certamente há um lapso, no mínimo, milenar, e, em termos de Novo Testamento, o hiato decorrido é de, no mínimo, cinquenta anos entre os eventos e a aparição do primeiro documento produzido. Dessa forma, é inconcebível que a fé se resuma a subscrever doutrinas e assimilar pontos teológicos. Mesmo porque há várias tradições cristãs, e ainda mais protestantes, que suscitam a pergunta óbvia: Qual dessas tradições, com seus sistemas teológicos, deve ser o critério para avaliar as demais? Aliás, alguma tem esse

direito?

Esta tese traz, em todos os casos, implícita também uma crítica a toda ciência que se considera especialmente científica quando se mantém fundamentalmente a distância e neutra quando ela exclui o elemento da experiência pessoal. Pois o que se exclui então da reflexão científica é um elemento decisivo da realidade! Trata-se da dimensão daquela realidade que apenas se revela como tal no risco pessoal. Sem esta sua apreensibilidade através do risco nem é possível falar desta realidade. Vimos isto no exemplo da vocação dos discípulos de Jesus. O que significa em termos de conteúdo viver o discipulado de Jesus Cristo é algo apenas compreensível, em última análise, para aquele que correu, contra todas as evidências, o risco existencial baseado “em sua palavra” e tomou o caminho para o incerto. Que este caminho não tenha levado para o incerto, mas para a certeza da maravilhosa liberdade dos filhos de Deus, para isso não existe, como já afirmamos anteriormente, uma garantia a priori. Que efetivamente se tratava de um passo para a certeza, isto é reconhecido, como o diz Lutero, apenas a posteriori, e o fenômeno não pode ser descrito de outra forma senão como testemunho desta experiência. Em uma palavra: essa nova visão da realidade só pode ser adequadamente expressa com a categoria do testemunho. Testemunha-se a experiência de fé.338

É incompreensível quanto muitos hoje desconhecem a importância do “testemunho”. Não primariamente testemunho no sentido em que a tradição carismático-pentecostal valorizava até o fim da década de 1990, mas testemunho no sentido cristão da palavra. O Senhor Jesus Cristo, momentos antes de ascender ao céu, disse que seus discípulos passariam a ser “testemunhas”, isto é, “mártires”, de acordo com o sentido da expressão grega “μάρτυς (martys), “de origem incerta, uma testemunha (literal [judicialmente] ou figurado [genitivo])” e “(por analogia) um ‘mártir’: — mártir, registro, testemunha”339 (cf. Atos 1:8). Particularmente, tal termo remete a uma aplicação judicial, com amplas implicações, pois quem vai a um tribunal testemunhar e mente comete crime de perjúrio e é passível de receber voz de prisão imediatamente, pois não pode falar nada do que não viu ou ouviu, mas somente do que sabe por experiência própria, não de outrem. Em outras palavras, a testemunha conta o que sabe por ter visto, ouvido ou experimentado. Em relação à fé, o termo diz respeito àquele “que

testemunha ou pode testemunhar sobre a verdade do que viu, ouviu ou conhece (Rm 1.9; 2Co 1.23; Fp 1.8; 1Ts 2.10; 1Tm 6.12); assim em alusão aos que testemunham um jogo público (Hb 12.1)". Mas, em relação ao texto de Atos 1:8, a expressão grega martys refere-se, especialmente, "aos que testemunharam a vida, morte e ressurreição de Jesus, que testemunharam a verdade como é exibida em Jesus (Lc 24.48; At 1.8,22; 2.32; 5.32; 26.16; 2Tm 2.2)", mas também "com referência àquele que apresenta um testemunho a favor de Deus, e testemunha ao mundo o que Deus revela por seu intermédio, i.e., um professor, profeta (Ap 1.5; 3.14; 11.3)".340 O Senhor disse que os discípulos seriam testemunhas, mas isso não ocorreria em razão da passagem do tempo ou pelo fato de os discípulos terem visto o Mestre ressurreto ou ainda aprendido com ele pelos quarenta dias em que permaneceu com o grupo após a ressurreição. Antes, eles se tornariam testemunhas somente após receberem a virtude, isto é, do grego δύναμις, dynamis, "força (literal ou figurado); especialmente em referência a um poder miraculoso (normalmente, por implicação, como a descrição do milagre em si): — capacidade, abundância, com o sentimento de ato poderoso, (operador de) milagre, poder, força, violência, obra de poder (maravilhosa)".341 Diante de um texto dessa natureza, são cinco as perguntas às quais uma pneumatologia precisa responder: 1) O que compreende ser "testemunha"? 2) O que é essa "virtude do Espírito Santo"? O que significa "vir sobre os discípulos", ou seja, o recebimento de tal virtude? 4) Qual o sinal de que os discípulos receberam tal virtude e que, daí em diante, não seriam mais apenas seguidores, e sim "testemunhas"? 5) O que evidencia que eles se tornaram "testemunhas", ou seja, passaram de uma condição à outra?

Antes de responder a tais questões, seguindo a linha da história da salvação, com as adaptações que temos feito, como já foi dito, voltamo-nos agora para os efeitos provocados pela presença extraordinária do Espírito Santo. Para isso, precisamos compreender que o start da história da salvação foi dado em Gênesis 1:2, mas a queda do homem em Gênesis 3 interrompeu o ciclo da ordem, provocando a necessidade da presença extraordinária do Espírito. Isso se deu pelo fato de que as obrigações dadas pelo Criador aos seres humanos, em relação à terra como "espaço sagrado", não foram revogadas, isto é, as funções sacerdotais continuam. Mas como o ser humano pode cumprir tal propósito se agora ele não possui mais o livre-arbítrio? Isto é, como fazer o que é certo sem a faculdade de decidir pelo bem e assim glorificar o Criador, fazendo aquilo que foi criado para fazer, se sua inclinação é naturalmente para o mal? A presença contínua do Espírito, que lhe dá o fôlego de vida, permanece. Contudo seus efeitos não são mais os mesmos suscitados em uma realidade de natureza

inalterada, pois, como portadores de vontade própria, mas com o livre-arbítrio transtornado, os seres humanos optam pela rebelião ao Criador e passam a subjugar o semelhante, violando a imagem e a semelhança com Deus, como se pudessem atingi-lo e assim se vingar por terem sido expulsos do paraíso edênico (Gênesis 6:11). De forma sucinta e panorâmica, é possível ver no fluxo histórico das Escrituras a presença extraordinária do Espírito Santo pelas reações de algumas pessoas, mas, como temos feito, não seguimos uma cronologia linear, pois eventos histórico-redentores futuros lançam luz sobre eventos histórico-salvíficos que aconteceram antes. Um deles, na opinião de muitos biblistas e teólogos, incluindo George Ladd, é a saída do povo do Egito, o êxodo. Na verdade, Ladd diz que o "maior ato de revelação de Deus no Antigo Testamento foi a libertação do povo de Israel da escravidão do Egito", mas observa que tal acontecimento "não foi um evento histórico ordinário como os eventos que sucederam a outras nações, pois não foi uma realização dos israelitas e tampouco foi atribuída à inteligência e à habilidade de liderança de Moisés", ou seja, tal "libertação foi um ato de Deus", mas não só, como explica o mesmo autor. Ele diz que o referido "livramento não foi apenas um ato de Deus; foi um ato por meio do qual Deus tornou-se conhecido e por meio do qual Israel deveria conhecer e servir a Deus".342 Justamente por isso, diz Ladd, ao longo da "história de Israel, o Êxodo é citado repetidas vezes como o ato redentor pelo qual Deus tornou-se conhecido ao seu povo".343 Mas por que Deus formou um povo por meio de um casal? Há algum propósito?

As perguntas, obviamente, são retóricas, porém cumprem o importante papel de nos corrigir o olhar para enxergarmos o que está no texto, mas que séculos de interpretação e condicionamentos teológicos acabam invisibilizando, não permitindo que a Bíblia fale por si mesma. Como o subtítulo deste tópico deixa entrever, há um chamado, ou vocação, de caráter sacerdotal para a humanidade. Mas aqui, já de início, precisamos admitir que os "relatos evangélicos que falavam pouco dos sacerdotes judeus e muito dos sumos sacerdotes levaram uma imagem desfavorável do sacerdócio". Todavia, "não se pode negar que o sacerdócio constituía uma das instituições fundamentais do Antigo Testamento". Justamente por isso, impõe-se a questão, colocada pelo biblista francês Albert Vanhoye: "Como poderia a Igreja cristã pretender seguir sendo fiel à totalidade da revelação bíblica e possuir, em Cristo, seu cumprimento definitivo, encontrando-se em uma relação negativa diante desta instituição fundamental do povo de Deus?".344 Primeiramente, é importante entender que tal como as demais culturas do antigo Oriente Médio, "toda a vida social de Israel era permeada pela religião",345 ou seja, não havia uma esfera sagrada e outra

secular, como em nosso mundo ocidental. Evidentemente que acabou sendo instituído o culto em Israel, mas, ainda assim, “é o culto de um Deus pessoal que age na história”, diz Roland de Vaux, e prossegue: “Iahvé é o Deus da Aliança” e, por isso mesmo, o “culto israelita não é a atualização de mitos das origens, como na Mesopotâmia, ou de mitos da natureza, como em Canaã”, pois “comemora, reforça ou restabelece a Aliança que Iahvé concluiu com seu povo em um momento da história”. Assim é que, continua o mesmo autor, esse ato de “substituição de mitos extratemporais por uma história da salvação é uma originalidade de Israel, que não pode ser diminuída por ecos de antigos mitos que se percebem em algumas passagens do Antigo Testamento”.346 Essa colocação do arqueólogo e biblista francês Roland de Vaux não deve surpreender, pois, conforme já temos insistido, a linguagem das Escrituras hebraicas faz parte do universo vocabular e do ambiente cognitivo do antigo Oriente Médio e, portanto, quando necessário, se vale do imagístico para comunicar a mensagem divina por meio dos símbolos comuns aos povos (Números 23:22; Deuteronômio 33:17; Jó 39:9,10; 41:1-34; Salmos 22:21; 29:6; 92:10; Isaías 34:7), não significando com isso que o texto inspirado esteja endossando qualquer mitologia, sendo também verdade que algumas expressões se perderam no tempo e que seu sentido é indeterminado.347

É o caso, por exemplo, de “sacerdote”, pois o “único nome que é dado aos sacerdotes de Iahvé no Antigo Testamento é kohen” e, não coincidentemente, “este nome designa também os sacerdotes dos deuses estrangeiros: egípcios, Gn 41.45; 47.22; fenícios, 2Rs 10.19; 11.18; filisteus, 1Sm 5.5; 6.2; moabitas, Jr 48.7; e amonitas, Jr 49.3”, pois trata-se de expressão “comum ao hebraico e ao fenício e é frequente em nabateu”. Todavia, “um outro substantivo, derivado da raiz kmr, é empregado desde o princípio do segundo milênio a.C. nas colônias assírias da Capadócia, depois em aramaico antigo, mais tarde em palmireano e em siríaco”, conquanto seu “equivalente hebraico, sempre no plural kemarim, só apare[ça] na Bíblia três vezes e design[e] sempre sacerdotes de deuses falsos, 2Rs 23.5; Os 10.5; Sf 1.4”.348 Na verdade, a “etimologia de kohen é desconhecida”, pois a expressão “tem sido relacionada ao verbo acádio kanu (raiz k’n), que, na forma shafel, significa ‘inclinar-se, render homenagem’”, informa Roland de Vaux, dizendo que mais frequentemente “ela tem sido derivada da raiz kwn, ‘ficar de pé’”, pois “o sacerdote seria então aquele que fica diante de Deus, cf. Dt 10.8, como um serviçal”, contudo “tudo isso continua incerto”.349 Aelred Cody, citado por Albert Vanhoye, propõe uma “etimologia baseada em uma raiz siríaca que expressa a ideia de prosperidade”, ou seja, “o kohén, o sacerdote antigo, é aquele que procura a prosperidade, é o homem ‘das

bênçãos’”. Para Vanhoye a “última perspectiva, muito positiva e atrativa”, deve ser reconhecida como “perfeitamente bíblica”,350 ao se compará-la, por exemplo, com o texto de Deuteronômio 28:3-12. A conhecida bênção sacerdotal de Números 6:22-27 é ainda mais elucidativa para essa perspectiva de Cody, pois, conforme Vanhoye explica, “Invocar sobre uma pessoa o nome de Deus é estabelecer uma relação pessoal entre Deus e essa pessoa”, pois “a bênção não é outra coisa que uma relação viva com Deus”, por isso o “povo de Israel compreendia que a bênção divina era uma condição necessária e fundamental da qual depende o verdadeiro êxito da existência”. Dito de outra forma, não havendo “uma relação harmoniosa com Deus, a vida humana não pode encontrar seu sentido autêntico, nem alcançar seu pleno desenvolvimento”. Portanto, a “bênção divina esparge, por toda parte, a paz e a fecundidade, já que a relação com Deus é o elemento mais decisivo em toda a situação e em toda a realidade”.351 Como se pode ver, tratava-se, então, de muito mais que prosperidade nos termos essencialmente materialistas com que se pensa atualmente. Conforme veremos, a formação do povo escolhido teve como propósito justamente isso, pois

O sacerdote representa toda a comunidade e é em nome da comunidade que se põe em relação com Deus. As diversas funções que são atribuídas a ele no AT demonstram claramente que a relação com Deus é sentida em toda a sua extensão, como a base de toda a existência. Ao colocar nas mãos do sacerdote suas ofertas e sacrifícios, o povo reconhece que tudo lhe vem de Deus e que deve voltar a Deus [cf. Dt 26:9,10]. Ao pedir ao sacerdote oráculos e instruções, o povo reconhece que a luz de Deus lhe é necessária para seguir no caminho justo em meio às perplexidades da existência e se dispõe a seguir, então, “os caminhos do Senhor”. Ao receber a bênção sacerdotal, abre-se à irradiação universal da relação positiva com Deus e reconhece que, fora dela, a realidade não pode encontrar sua plena consistência. E, tudo isso, socialmente, constituindo-se em comunidade.352

Três meses após libertar o povo do Egito, cumprindo o que havia prometido em sua Berit, aliança, com Abrão (Gênesis 15:13,14), Deus agora diz a Moisés que este transmita ao povo o que Deus quer que eles sejam: “um reino sacerdotal” (Êxodo 19:6). É de especial relevância entender que, ao lidar com esses

documentos, assim como já o fizemos com os relatos da criação, obviamente estamos diante de um material cujo conteúdo é, indiscutivelmente, histórico. Todavia, ao insistir nessa característica, a exegese protestante conservadora errou a mão e deixou escapar o principal e mais relevante papel de um documento como o de Êxodo, por exemplo, pois, além de histórico, "podemos dizer que na verdade é muito mais do que isso", diz o teólogo Eugene Merrill, especialista em Antigo Testamento. Merrill acrescenta que, ao estudar o livro de Êxodo, "estamos diante de um tratado de teologia cujo propósito é mostrar que o Deus Criador, por meio da nação escolhida Israel, soberanamente realizará seu propósito redentor para toda a humanidade".353 Na verdade, o êxodo, enquanto evento, diz o mesmo autor, "é muito mais do que um episódio emocionante que lançou as bases para a nacionalidade de Israel"; trata-se de "um evento simbólico que tipifica a ação salvífica do Senhor com respeito a Israel e também a todo o mundo". Segundo Merrill, ler "os fatos desta maneira não interfere na historicidade literal", todavia o referido autor observa com tenacidade que "deixar de enxergar assim é falhar em ver o Antigo Testamento como uma obra de história que transcende infinitamente os limites da historiografia comum".354 Na realidade, a "'experiência da História' feita pelos israelitas foi possibilitada pela fé da promessa", pois, como dissemos anteriormente, tal "experiência da realidade como História já começou com o êxodo de Abraão de sua pátria", pois o patriarca "aceitou o chamado da promessa e, peregrinando, experimentou a realidade como História". Nesse sentido, a "promessa de Deus é como um horizonte que nos acompanha na peregrinação e para dentro do qual peregrinamos".355 Óbvio como é, "Promessa visa cumprimento", e, justamente por isso, "a pessoa que espera começa a ir em busca dele" e "somente encontra descanso na realidade da promessa cumprida". No "êxodo do Egito, Israel experimentou coletivamente o que em Abraão foi apresentado de modo individual, e o passou de geração em geração".356 Assim, "'Êxodo' significa abandonar uma velha realidade que foi experimentada como cativeiro e buscar a terra da promissão", ou seja, transposto "para a experiência do tempo" e da vida pessoal de cada um, "'êxodo' significa abandonar o que ficou para trás e avançar para o que está diante de mim (Fp 3:13)", pois, dessa forma, "Passado e futuro se tornam discerníveis na transição do presente".357 Isso é fazer teologia a partir da "experiência de fé".

Uma vez que a natureza humana caída dos hebreus é exatamente igual à de qualquer outro povo, pois o altruísmo não é inerente à humanidade, e sim o egoísmo e o individualismo, como convencê-los a não viver para si, mas para os outros, em profundo compromisso diaconal? Como adequar-se a esse ideal que,

em virtude da Queda, fez que tudo que é bom per se fosse contrário à natureza caída, dando a impressão de que agir dessa forma, como prescrevia o Criador, era uma negação do amor-próprio? Se essas questões, não do ponto de vista teórico, mas prático, ainda hoje desafiam o mais fervoroso cristão, o que dizer de um contingente gigantesco de pessoas, formado de todas as faixas etárias, antes escravizado, mas que agora, livre, deve servir às outras nações e não usar o Deus que acabara de libertá-lo para vingar-se ou escravizar outros povos? Parece algo inatingível de qualquer perspectiva que se analisar. Em um mundo caído, sem dúvida alguma é algo, humanamente falando, impossível. Obviamente que o Senhor, melhor que qualquer pessoa sensata, sabe disso e, justamente por tal conhecimento, não iria requerer o cumprimento de uma missão dessa envergadura sem fornecer as condições e as possibilidades necessárias para que aquela imensa massa humana, antes escravizada, mas agora nômade, pudesse cumprir tal responsabilidade. A propósito, ele os faria cientes de que já havia providenciado todo o necessário para que o povo escolhido levasse a efeito seu propósito. Como já é possível entrever, assim como temos feito desde o início, será necessário fazer uma pequena digressão no intuito de evidenciar, biblicamente, como acontecem os eventos histórico-redentores no desenrolar da história da salvação. Tais eventos histórico-salvíficos não foram produzidos, muito menos inventados, pelos autores, mas simplesmente “percebidos” nas Escrituras, com o “olho da fé”, para usar a expressão de George Ladd, seguindo a esteira da dinâmica da revelação e a lógica da fé. Ressalte-se especificamente a presença extraordinária do Espírito Santo, ainda que reconhecendo que nas Escrituras hebraicas, diz o exegeta, biblista e teólogo carismático-pentecostal Gordon Fee, “o Espírito [seja] mencionado mais da perspectiva da instrumentalidade — ou seja, ele é o agente da atividade de Deus”.358 Já falamos consideravelmente acerca dessa perspectiva veterotestamentária e também dissemos da não obrigatoriedade de continuar considerando o Espírito Santo como uma emanação ou “função” de Deus, visto já termos a revelação dos documentos neotestamentários e a clareza meridiana da teologia cristã, que nos mostrou, fundamentada nos dados escriturísticos, desde o século 4, no Concílio de Niceia, o dogma trinitário, ou seja, o Espírito Santo é Deus e é imprescindível na economia divina.

— A capacitação carismática para o cumprimento do chamado sacerdotal da humanidade —

Das coisas mais surpreendentes em nossa pesquisa pneumatológica, seguramente está o fato de que teólogos europeus, particularmente alemães e não carismáticos, sejam os que mais auxiliam com textos densos, exegeticamente profundos e que apresentam pesquisas robustas, gerando insights para a construção de uma pneumatologia verdadeiramente carismático-pentecostal. Apesar de já termos abordado no capítulo anterior o tema da teologia enquanto doutrina de Deus, é interessante observar que Walther Eichrodt, o mais "sistemático dos biblistas", ao abordar o tema da natureza de Deus, diz bastar uma simples "olhada na história das religiões" para compreender a "razão por que o Antigo Testamento não tinha motivo para se sentir obrigado a falar da natureza espiritual de Deus" e constatar que, na verdade, "onde quer que encontremos essa conceitualização de origem acadêmica vemos como perde a imediatez a relação religiosa e oscila a autêntica comunhão com Deus", pois a "religião se confunde com um frio deísmo ou com uma filosofia moral racional ou ainda cai em especulações panteístas e busca saciar a necessidade religiosa mediante uma mística sentimentalista".359 Para o mesmo teólogo alemão, apenas "a fé cristã é capaz de reconhecer o caráter espiritual de Deus sem que sofra em nada sua imediatez na religião, precisamente porque tem seu centro na pessoa de Jesus e encontra nela", por conseguinte, "o testemunho infalível do Deus pessoal; contudo, os perigos que essa questão encerra mais de uma vez tornaram as coisas difíceis para o próprio cristianismo".360 Portanto, Eichrodt afirma considerar um "sábio método que Deus se manifeste primeiro como pessoa e faça o que bem entender, ficando, entretanto, sua natureza espiritual como encoberta por um véu". Não obstante, "em todo caso, cuidou muito de que existissem certos contrapesos que não permitissem uma excessiva aberração pelos caminhos limitados do humano". Em outras palavras, esta foi a maneira principal com que "em todos os encontros com Deus no Antigo Testamento se fizera a íntima experiência da infinita superioridade do ser divino sobre todas as propriedades e capacidades humanas".361 Surpreende ver que não foi nenhuma "teologia", e sim as "experiências de Deus", diz Eichrodt, que "precisamente pela profunda impressão que deixam — para cuja descrição se deve recorrer a imagens — são reproduzidas de tal forma que remetem a uma personalidade

supra-humana”.362 Em uma palavra:

Conhece-se a Deus como o Altíssimo, El Shadai, Elohim, Yahweh Sebaot e, precisamente por isso, como livre de toda necessidade física, já que possui uma vida inesgotável que não necessita de nenhum tipo de serviço humano. Neste sentido, é interessante notar com que força é sentida a divindade como vivente. O mesmo nome de Yahweh põe o acento numa operação e atividade divina diretas e sempre experimentáveis. E quando se recorre a Yahweh como testemunho da verdade do que se diz, então, mediante a fórmula hay yhwh, o que se faz recordar é sua presença viva. Por isso mesmo, desde logo Yahweh é chamado ‘ l hay de forma enfática e a cada momento é honrado assim em sua absoluta superioridade. Enquanto vivente, ele é a fonte de toda a vida, e com seu inalcançável e grandioso operar demonstra a realidade de sua existência frente à nulidade dos inertes pagãos. Esta contraposição entre a vida divina duradoura e vigorosa e a vida aparente terrena encontrou sua formulação conceptual em Isaías, quando este opõe o poder ameaçador do mundo, ao que chama ’ādām e bāšār, a Deus, que é ēl e rūah. Naturalmente, esse detentor do grau supremo de vida não pode se achar aprisionado no limite que demarcam à pessoa humana. Já a ridicularização que faz um Elias de Baal, que dorme ou que se acha em viagem ou tem a cabeça cheia de outras ideias, demonstra o esforço para entender ao Deus de Israel como o único ser perfeito. E o mesmo se expressa mais tarde em formulações apodíticas, Deus não dorme (Salmo 121:4), não tem olhos como os do homem (Jó 10:4s), pois ele penetra os corações e não tem necessidade de impressões externas (1Samuel 16:7; Salmos 44:22; 139:23s.). Até nos relatos primitivos de Gênesis 1—11, que conduzem a um nível tão popular, traz um Deus que passeia pelo jardim, cerra as portas da arca ou sobe à torre de Babel, vislumbra o juiz supremo e senhor da humanidade que, ainda quando toma forma humana, está livre de todas as deficiências e limitações próprias do homem.363

Esse contraste entre o humano e o divino, claramente demonstrado nos eventos revelacionais, tinha a finalidade de estabelecer, definitivamente, que se tratava de um relacionamento entre diferentes, jamais passando próximo de algo como o modelo do cogito cartesiano, ou seja, de um “sujeito” que perscruta um “objeto”. Tampouco se tratava, como já foi dito anteriormente, de uma simplificação que

pudesse diluir-se numa relação “eu-tu”, pois tratava-se do “totalmente Outro”, ou seja, sem qualquer possibilidade de comparação com sua criatura, ainda que esta fosse portadora de sua imagem e semelhança. Contudo, não obstante tal objetivo, ao mesmo tempo, permitia-se uma antropomorfização com seus antropopatismos, gerando uma relação dialética que pode ser traduzida, na opinião de Eichrodt, pelo uso do nome divino Elohim, ocorrido no relato da criação, cuja utilização demonstra, per se, uma “clara intenção teológica de designar Yahweh como o único ocupante da esfera divina”. A mesma “ideia”, completa o autor, “está expressa, com uma vigorosa carga de sentido, na oposição de Isaías [...] entre carne e espírito”, mas “tampouco neste caso se trata de Deus considerado como espírito frente à matéria como princípio do físico e finito”, pois o “espírito é a divina força inesgotável de vida que dá origem a toda a vida, enquanto bāšār é a vida terrena que perece, que, como tudo que é criado e terreno, nada produz de vida”. Por isso, tal “antinomia aparece sob uma nova luz quando rūah se relaciona com o aspecto ético, a vida divina de Yahweh, acima de tudo o que foi criado, tem sua razão mais profunda na perfeição moral”, pois “a oposição entre mundo perecível e mundo perdurável requer suas ressonâncias mais profundas quando se convertem em oposição entre a vontade moral que tudo governa e a que se submete a fins egoístas e materiais”.364 Desordem que, certamente, ficou explicada aos hebreus, com os relatos da criação, e que nós só conseguimos compreender com a revelação neotestamentária, tanto com a vida de entrega de nosso Senhor Jesus Cristo, que poderia ter pecado, mas não pecou, antes veio para servir e assim cumpriu sua missão (Lucas 4:1-44; cf. Mateus 20:28), quanto pelas instruções paulinas acerca do viver dialético do cristão (Gálatas 5:16-26). Além desse entendimento imprescindível do nosso ideal, Eichrodt diz que, a fim de “que surgisse um monoteísmo vivo e ético — assim o demonstra o desenvolvimento da fé veterotestamentária —, o fator fundamental foi não a especulação filosófica, mas sim, ao contrário, a experiência do Deus vivo e realmente próximo”, ou seja, caso tal “processo tivesse começado em Israel pela especulação, o monoteísmo não teria passado por ser uma abstração sem força interior”.365 E isso por quê? Pelo simples fato de que um Deus que existe meramente como abstração pode se tornar dispensável, pois o ser humano precisa de algo que vá além do discurso teórico.

Isso não se refere apenas aos povos do antigo Oriente Médio, mas é igualmente necessário às pessoas do século 21, desde as grandes metrópoles até os rincões mais longínquos, que vivem em condições muito diferentes, pois todas, indistintamente, ainda têm as mesmas necessidades provenientes da Queda relatada em Gênesis 3:1-24. Portanto, ao se interpretarem tais documentos, esse

aspecto precisa ser mantido em mente, pois os textos de Gênesis, bem como todo o Antigo Testamento, possuem uma finalidade que vai muito além de contar a história, não tendo a preocupação de comprovar o que realmente aconteceu, e sim instruir o povo escolhido. Nas palavras de Eugene Merrill, o "Antigo Testamento é, acima de tudo, teológico, e não literatura meramente histórica", esclarecendo que, a fim de estudá-lo, tornam-se necessárias "abordagens teológicas e não históricas para conduzir ao propósito fundamental da mensagem a ser discernida".366 Talvez a prova mais óbvia desse fato seja justamente o que um autor neotestamentário da envergadura de Paulo afirma sobre as Escrituras hebraicas: "Porque tudo que dantes foi escrito para nosso ensino foi escrito, para que, pela paciência e consolação das Escrituras, tenhamos esperança" (Romanos 15:4). E os modos diferenciados de o apóstolo passar a ler e interpretar as Escrituras hebraicas deixam clara a necessidade de abordá-las teologicamente, conforme já referimos anteriormente, ao citar as considerações de David Starling. E o que mudou a forma de Paulo ler e interpretar o texto? Voltaremos a esse ponto mais à frente. Quanto à interpretação do Antigo Testamento, é mais do que óbvio que vai muito além dos propósitos históricos de se interpretar, e isso simplesmente pelo fato de que a "forma literária encontrada com mais frequência na Bíblia é a narrativa", diz Robert H. Stein, pois, na "tradição judaico-cristã, esse gênero literário possui uma importância única".367 Nem poderia ser diferente, já que a "Bíblia, na sua maior parte, constitui-se dessa forma literária", diz o mesmo autor, informando que "Mais de quarenta por cento do Antigo Testamento e, aproximadamente, sessenta por cento do Novo Testamento consistem em narrativas",368 ou seja, quase a metade das Escrituras hebraicas e mais da metade das Escrituras cristãs são compostas desse gênero literário. Seria incoerente e absurdo que o Espírito Santo inspirasse os hagiógrafos a produzir tal volume de texto numa categoria que não tem valor autoritativo para a instrução doutrinária. Ler esse absurdo que controla a exegese conservadora pode parecer chocante para a tradição carismático-pentecostal, que tem a Bíblia em alta conta, como Palavra de Deus e texto autoritativo. Todavia, tal regra aparece de forma sutil em materiais breves, de fácil assimilação, cujos efeitos são danosos para a espiritualidade:

Ao ler a Bíblia, é preciso distinguir o narrativo do normativo. Há muitas passagens que apenas descrevem o que Deus fez com determinada pessoa, em determinado lugar e de determinada maneira. São narrativas que mostram que ele não vai lidar com todas as pessoas, em todos os lugares, necessariamente da

mesma maneira. Há também as passagens consideradas normativas, em que princípios são estabelecidos e preceitos são dados, e a esses a igreja e todos os cristãos devem obedecer, em todo tempo e em todo lugar.369

Evidentemente que nem tudo que está escrito é normativo, pois os erros, por exemplo, não devem ser repetidos e copiados, mas obviamente não é este o ponto. Não é disso que a teologia protestante tradicional, geralmente cessacionista, está falando. A ideia é anular a autoridade dos textos narrativos, sobretudo os que fundamentam a experiência com o Espírito Santo, interditando a espiritualidade carismático-pentecostal e, consequentemente, seu desenvolvimento teológico. A desculpa para assim proceder reside numa suposta defesa das Escrituras e da "autoridade bíblica", pois diz-se que a experiência ameaça esses pilares. Conquanto também sejamos defensores desses pilares imprescindíveis, por tudo que já estudamos aqui, percebemos que a forma com que ela é "defendida" pelo protestantismo tradicional recai justamente no inverso do que se defende, pois, como diz Robert Stein, o "propósito da narrativa não é simplesmente contar o que aconteceu no passado"; diferentemente, "seu objetivo é relacionar esses eventos com a fé bíblica", visto que "o significado de tais textos não envolve simplesmente 'o que aconteceu', mas a interpretação do que aconteceu".370 Portanto, de forma diferente "dos materiais legais ou cartas, porém, o significado de uma narrativa é ensinado de maneira implícita em vez de explícita", ou seja, os "escritores das narrativas bíblicas raramente dizem: 'O ponto ao qual quero chegar com essa história é...'".371 Em outras palavras, é necessário buscar tal intenção teológica, ou lição, que o texto quer transmitir, e não partir do princípio, antibíblico, não apenas extrabíblico, de que o texto não tem nada a comunicar. "Considerar que o Antigo Testamento é a Palavra de Deus alterará radicalmente a tarefa de escrever uma história de Israel, pois tal atividade estará em um nível teológico", diz Eugene Merrill, esclarecendo ainda que "Escrever a história de Israel e escrever a história de um outro povo envolvem perspectivas completamente diferentes, pois, no caso de Israel, história e teologia não podem ser separadas".372 Justamente por isso, David Starling diz que, não obstante as Escrituras desempenharem "papel crucial nos argumentos e apelos de Paulo aos gálatas, ele não tenciona interpretar a história escritural de Israel sem referência ao clímax na vinda de Cristo e o subsequente derramamento do Espírito".373 Em outros termos, para o apóstolo, esses eventos salvíficos — primeiro advento do Senhor em seu ministério terreno e o derramamento do Espírito —, que agora foram aceitos como verídicos por ele,

são partes imprescindíveis do processo de interpretação das Escrituras hebraicas e as iluminam, isto é, sem esses eventos, aqueles textos permanecem “sem cumprimento” ou apenas “históricos”. Podemos aprender com a interpretação do apóstolo dos gentios?

As justificativas múltiplas e inter-relacionadas da interpretação alegórica de Paulo mostram o caminho para um modo de leitura figural, que está fundamentado nos fenômenos e temas do texto-fonte original, atento às relações intertextuais com o restante da Escritura canônica e dirigido pela forma da história escritural da história da salvação. Comovida e coagida por essas forças interiormente bíblicas, a leitura figural desse tipo estabelece padrões de correspondência entre os episódios da história bíblica, o clímax em Cristo e as circunstâncias compartilhadas, nas quais nos encontramos como membros da igreja de Cristo e portadores do seu Espírito. Assim, a leitura figural ilumina o momento particular de nossa situação de maneira a facilitar a participação fiel e imaginativa no drama ao qual fomos escalados.374

O apóstolo utiliza textos narrativos e históricos para construir doutrina e assim ensinar os crentes da Galácia, e o faz por serem as Escrituras hebraicas não só autoritativas, mas justamente aptas para isso. O “fato de que a leitura figural desse tipo funciona assim para tão ampla variedade de leitores em tão imensa diversidade de situações depende de certa pluripotência no texto bíblico”, diz Starling, acrescentando que o texto pode ser “ampliado, em muitos casos, por múltiplas formas nas quais determinado texto ou tema bíblico é ecoado e apropriado em outras partes da Escritura”.375 Trata-se de um recurso, que os judeus utilizam milenarmente, chamado midrash. A despeito dessa desconfiança da forma tipicamente bíblica de valorização dos textos narrativos, é interessante reconhecer o papel “da posição primária do gênero narrativo dentro da Escritura” e perguntar como a “narração serve como base da teologia” e, ainda, como é possível falar de uma narrativa reter ‘autoridade’”. O teólogo polonês Hans Wilhelm Frei, especialista em hermenêutica, em “seu estudo clássico de interpretação bíblica desde a Reforma”, diz Alister McGrath, “mostra como o surgimento do racionalismo levou a uma gradativa rejeição do caráter ‘narrativo’ da Escritura”, pois, para “escritores ‘pré-críticos’, a interpretação da Escritura dizia respeito a ‘uma interpretação de histórias e seus significados, tecendo-os

juntos em uma narrativa comum que se reflete a uma história única e seus modelos de sentido’”.376 O mesmo autor diz que, na realidade, o Iluminismo “adotou uma rede de abordagens à interpretação bíblica que reflete o racionalismo e o antissupernaturalismo do movimento”, e a admissão indiscriminada dessa rede, ou seja, “‘a resultante aplicação de ferramentas críticas históricas comuns’ deixou de fazer ‘justiça plena à matéria teológica ímpar da Escritura como autorrevelação de Deus’”. O resultado, que ficou “evidente do século 18 em diante, foi uma rejeição do caráter ‘narrativo’ da Escritura”, algo totalmente estranho, pois o “evangelicalismo anterior estava plenamente apercebido da importância da narrativa”.377 Assim, contraditoriamente e, por mais incrível que pareça, não obstante “todas as críticas dos programas teológicos e exegéticos do Iluminismo, [...] o evangelicalismo parece ter escolhido segui-lo nesse respeito”, pois o “caráter narrativo da Escritura fora marginalizado sutilmente, a fim de facilitar sua análise puramente como repositório de declarações proposicionais, capazes de resistir aos critérios epistemológicos do Iluminismo”. De acordo com o que Hans Frei, citado por McGrath, “aponta, o tema da ‘narrativa’ continuou presente dentro do evangelicalismo, mas foi transferido da Escritura para a jornada espiritual pessoal do crente”, ou seja, foi “admitido como apropriado aos evangélicos falarem de ‘sua história’ (significando ‘o relato de como chegaram à fé, e estão progredindo na vida cristã pessoal’)”, exatamente como a tradição carismático-pentecostal lê o texto bíblico, contudo “o fato de muito da própria Escritura fazer uma narrativa tem sido omitido”, valendo perguntar: “Por quê?”.378

As razões para isso são complexas, e não tão bem entendidas assim. Um fator que parece ser de especial importância nesse respeito é a maneira em que o evangelicalismo é responsivo diante de seu contexto intelectual. Através de sua história, o evangelicalismo tem se mostrado inclinado a cair numa forma de racionalismo. Há ampla evidência de que isso ocorreu na Holanda durante a parte final do século 16, à medida que os evangélicos se tornaram cada vez mais influenciados pela prevalência da visão de mundo dos racionalistas. Nos Estados Unidos, a tendência para aderir ao racionalismo dentro dos círculos evangélicos foi acelerada durante fins do século 18 e começo do século 19 pela ampla adoção do que se tornou conhecido como o “realismo escocês” ou filosofia do “senso comum” [assunto que já abordamos no primeiro capítulo de nossa Teologia sistemático-carismática]. Em particular, o evangelicalismo tem respondido aos

tipos de teologia de revelação associados com a neo-ortodoxia, especialmente a de Emil Brunner, que tratou a revelação puramente como uma “presença pessoal”, ao enfatizar o conteúdo de informações da revelação. Contudo, pensando bem, isso tem sido uma reação exagerada; a resposta apropriada a Brunner é afirmar o conteúdo informacional da revelação, não negar seus aspectos pessoais. O resultado é que formas do evangelicalismo estadunidense que têm sido especialmente influenciadas por racionalismo, como aquela associada com Carl Henry, têm colocado ênfase demais na noção de uma revelação bíblica puramente proposicional.379

Enquanto essas questões nem sequer são debatidas entre a gigantesca massa da tradição carismático-pentecostal, elas agora ocupam a mente de jovens estudantes de teologia e de muitos novos líderes que, por consumirem muito material teológico protestante tradicional, acabam ficando em crise por desconhecerem esse background mostrado por McGrath. Felizmente, nos últimos anos temos reagido e evidenciado que tal não é preciso. “Efetivamente, à medida que a pressão para defender o evangelicalismo roubando os trajes do Iluminismo diminui, os evangélicos são livres outra vez para redescobrir e recuperar as características distintivas de uma abordagem mais bíblica à teologia, que põe ênfase em que as ações de Deus na história, recontadas e interpretadas na Escritura, formam uma narrativa”,380 diz o mesmo teólogo anglicano. Ele ainda adverte que qualquer “visão da revelação que vê a automanifestação de Deus como a mera transmissão de feitos concernentes a Deus é seriamente deficiente, e arrisca fazer de Deus análogo a um executivo corporativo que espalha memorandos a subalternos”, pois “Revelação é a automanifestação de Deus e autoenvolvimento na história e, acima de tudo, supremamente, a decisão de Deus de se tornar encarnado em Jesus Cristo, de maneira que quem vê Jesus Cristo vê o Pai”; portanto, óbvio como é, “Revelação diz respeito aos oráculos de Deus, aos atos de Deus e à pessoa e presença de Deus”.381 Assim, restringir “a revelação a princípios ou conceitos é suprimir o elemento de mistério, santidade e maravilha na automanifestação de Deus”, de modo que, por causas que “podem ser compreendidas, o evangelicalismo tem no passado escolhido ser enfocado no elemento proposicional ou cognitivo da complexa rede da revelação divina — um elemento que permitia ao evangelicalismo manter sua integridade durante um período de assalto racionalista”. Todavia, como esclarece Alister McGrath, curiosamente, o “entendimento decorrente de ‘revelação’, porém, estava em si perigosamente

deficiente, beirando a aridez e esterilidade, que eram as marcas da mesma racionalidade à qual o evangelicalismo estava buscando se opor".382 Se tal foi assim naquele período histórico, hoje, longe de representar qualquer defesa da autoridade bíblica, esse posicionamento prejudica as Escrituras, pois valorizar "a qualidade narrativa da Escritura permite que seja recuperada a plenitude da revelação bíblica" e, como o mesmo autor esclarece, de forma alguma "essa estratégia envolve abandono ou enfraquecimento de um compromisso evangélico com a verdade cognitiva objetiva da revelação divina", mas se trata de "simplesmente reconhecer que a revelação envolve mais do que isso, e recomendar a sabedoria de se evitarem abordagens reducionistas à questão".383 Portanto, precisa ficar claro que

O evangelicalismo sempre esteve preocupado em demonstrar a ligação próxima entre Escritura e doutrina. Por razões que em último caso refletem a dominância das ideias do Iluminismo em Princeton durante o século 19, o evangelicalismo era inclinado a minimizar os elementos narrativos na Escritura, a fim de assegurar o relacionamento íntimo entre Escritura e doutrina, muitas vezes vendo a primeira como livro de fonte de doutrinas. Contudo, corretamente entendido, há uma ligação igualmente íntima e interativa entre a narrativa da Escritura e as afirmações doutrinárias.384

Se, por um lado, é legítima a preocupação do protestantismo tradicional com a doutrina, desde que, claro, ela seja bíblica, por outro, a preocupação não era motivada por questões essencialmente escriturísticas, mas por causa da influência das ideias da filosofia do "senso comum", que já foram devidamente explicadas no primeiro capítulo desta obra. O que precisa ficar definitivamente claro é que a "Escritura não tem primariamente a forma de afirmações do credo e da doutrina, embora estes indubitavelmente estejam como que tecidos dentro de sua estrutura". Sua "preocupação primária — embora de forma nenhuma exclusiva — é narrar o que aconteceu em momentos tidos como de particular importância para a autodefinição da comunidade de fé — momentos tais como o êxodo do Egito ou a ressurreição de Jesus de Nazaré", ou seja, a "Bíblia nos apresenta uma narrativa, cujo propósito é contar as maneiras que Deus usou para se relacionar com a humanidade, culminando em — mas não terminando com — a história de Jesus de Nazaré". Por isso, enquanto a "doutrina trata do que deve

ser (ou é) acreditado, a Escritura parece preocupada primariamente em narrar o que aconteceu".385 Não apenas para satisfazer alguma curiosidade ou simplesmente para informar, mas, citando novamente Paulo, as Escrituras hebraicas, com suas narrativas, foram produzidas para o "nosso ensino" e "para que, pela paciência e consolação das Escrituras, tenhamos esperança" (Romanos 15:4). Se as narrativas têm esse objetivo e impacto nos dias de Paulo, após o primeiro advento, isto é, compreendendo o ministério terreno de nosso Senhor Jesus Cristo, qual não foi o impacto para um grupo gigantesco de ex-escravos que, sem lei alguma, sai agora para uma terra que o Deus de Abraão, de Isaque, de Jacó e de José havia prometido, mas que eles não conhecem nem sabem onde se situa? Era-lhes necessário compreender que havia uma aliança, mas que existia a necessidade de uma resposta, um compromisso de fé, por parte deles, que faria que se tornasse realidade aquilo que ainda era somente uma promessa. Mesmo diante de tudo que viram nos dias que antecederam o êxodo, com as dez pragas, ainda era preciso saber mais sobre esse Deus de seus pais. Nesse sentido, qual não foi o impacto de um texto poético como o de Jó ou de um narrativo como o de Gênesis? Para um povo que não tinha uma memória de seu surgimento e de como o mundo veio a existir, tais textos, mesmo que não estivessem registrados em um pergaminho a que todos poderiam acessar, assim como temos nossas Bíblias hoje, em suas leitura e exposição certamente produziam um impacto significativo na formação da mentalidade da gigantesca tribo nômade. Daí nossa adaptação da história da salvação, pois

Diversamente do horizonte restrito da história da salvação, o Antigo Testamento não se circunscreve a ações salvíficas sucessivas, mas se interessa por tudo quanto sucedeu entre Deus e o homem. A história peculiar de Israel foi inaugurada por uma ação salvadora de Deus e a fé no Deus-redentor caracteriza a religião israelita até para dentro do Novo Testamento; todavia, Deus é mais do que redentor: ele é juiz, ele é aquele que derrama seus benefícios, não podendo ser enquadrado ou subordinado a um tipo de atuação sob o outro. O fato recebe sua confirmação na estrutura geral do Pentateuco, cujo cerne (Êx-Nm) versa sobre a salvação divina, ao passo que a moldura (Gn e Dt) descreve os benefícios divinos. A hermenêutica da história da salvação pressupõe a homogeneidade inalterada da atuação do Deus como salvador em relação a Israel tomado como constante, quando, na realidade, uma das características do Antigo Testamento é justamente essa de abranger universalmente toda a humanidade agrupada em torno de Israel. Todas as áreas da atividade humana participam do

interesse de Deus: economia, cultura, costumes, vida social, política, existindo necessariamente as diferenciações quanto às famílias da tribo em vias de estabelecimento fixo, quanto a uma comunidade dedicada à agricultura ou vivendo numa corte real. Tudo tem a sua razão de ser e o seu determinismo congênere: as experiências dos patriarcas nômades, dos que saíram do Egito, no mar dos Juncos, no deserto, no Sinai, na invasão de Canaã e na sua vivência no país conquistado. Tempos depois, ao elegerem seus chefes, ao depararem com os santuários e cultos dos povos nativos, ao se certificarem das bênçãos divinas na agricultura com as novas formas de solenidades anuais, na introdução da monarquia com suas expectativas favoráveis e fatais, até a catástrofe final anunciada com antecedência pelos profetas, as humilhações do exílio e o começo da nova comunidade como província do império persa. A realidade polimorfa, descrita em estilo dos mais diversificados, significa a ação divina, é acionada pelas mensagens de Deus, brotando logicamente, do meio dela, a resposta adequada.386

Essa abordagem apresentada por Claus Westermann, ao falar do caráter abrangente das Escrituras hebraicas, relatando a busca divina para salvar o ser humano, não apenas restrita a Israel, como tradicionalmente se diz na história da salvação, coaduna-se com a nossa perspectiva soteriológica e pneumatológica do chamado universal à salvação, sem, contudo, deixar de perceber o papel do povo escolhido como “reino sacerdotal” (Êxodo 19:6). Evidentemente que esse chamado foi, originariamente, universal, mas por conta da Queda teve de ser particularizado. Conforme os textos de Amós 9:7, Gênesis 15:13-16 e Deuteronômio 7:6-8 deixam entrever, muito provavelmente outros povos receberam o chamado específico para representar o Senhor e liderar o processo sacerdotal de servir ao mundo muito antes de Israel existir. Tal pode ser atestado com uma simples análise das Escrituras, pois a “fala divina, em ambos os Testamentos, é essencialmente palavra promissora pronunciada por ocasião de angústia, medo, desespero, dor e aviltamento”. Além disso, por causa da “aparência múltipla distinguimos três tipos: o compromisso, o anúncio e a narrativa”, que podem ser claramente vistos já nas Escrituras hebraicas, pois o “compromisso ou o atendimento indica a permuta da tribulação, como em Êx 3.7s e Is 40.1ss”, ao passo que o “anúncio proclama acontecimento futuro” e, por sua vez, a “narrativa descreve os pormenores da salvação que há de vir (Is 11.1-10)”.387 Na verdade, os “três tipos refletem três situações diferentes: o compromisso pressupõe a súplica e é realizado pelo mediador (Êx 3; Is 40), ou

pelo sacerdote em benefício de suplicante individual e durante o culto divino (oráculo sacerdotal)", enquanto o "anúncio representa o vaticínio salvador dos profetas (Jr 32.14s; 28,2-4; 1 Rs 22.11); fora das profecias, nas promessas feitas aos patriarcas". Finalmente, a "narrativa compete aos videntes (Gn 49.11,12; Nm 24.5-7a); às vezes ligada à profecia (Is 2.1-4; 11.1-10), florescendo finalmente na literatura apocalíptica".388 Westermann ainda diz que há outro "critério de classificação" para o plano salvífico, que "são os destinatários: Israel, o homem individual, o gênero humano, o mundo", e que do primeiro, ou seja, o povo de Israel, a "promessa da terra é o elo de ligação entre os patriarcas e a história nacional de Israel".389 É digno de nota que, diferentemente do que algumas correntes teológicas ensinam, no "Antigo Testamento o indivíduo goza do mesmo valor da coletividade ou do povo", ou seja, o "homem individual é objeto do interesse divino, não só por ser membro do povo eleito; as provas estão na história da criação e do ser humano, no livro de Jó, nos livros sapienciais e nos numerosos salmos individuais", sendo digno de nota ainda, de acordo com o mesmo autor, que a "história primeva contempla o homem antes da distinção dos povos e religiões (Gn 1—11)".390 Portanto, nas palavras de John Walton,

a variedade de gêneros no Antigo Testamento nos dá conteúdos embalados em muitas formas literárias diferentes. Precisamos prestar atenção nessas formas e compreendê-las o melhor que pudermos em sua roupagem antiga, mas também reconhecemos que o gênero é apenas a embalagem, não o produto. Quer estejamos lidando com narrativas, provérbios, profecias, leis ou hinos, as formas e os gêneros do Antigo Testamento estão sendo utilizados para fins teológicos. Quando eventos históricos são retratados, as perspectivas teológicas oferecem a lente mais importante para a interpretação. Os eventos não são apenas relatados pelos autores; eles são interpretados — e a teologia é a meta. Quando enunciações legais estão sendo compiladas, não é a estrutura da sociedade que é o foco, mas a percepção de como Israel deveria se identificar com os planos e propósitos de Javé, seu sábio e santo Deus da Aliança. Essa literatura, portanto, ajudava Israel a saber como viver na presença dele.391

Como já temos enfatizado, torna-se necessário recapitular alguns pontos que precisam estar claros para a especificação que estamos propondo, seguindo a esteira da dinâmica revelacional e a lógica da fé no que diz respeito à construção

de uma pneumatologia genuinamente carismático-pentecostal, que, diferentemente do que se apregoa na teologia protestante tradicional, não é produto estadunidense e muito menos carece de respaldo bíblico, pois o que tem ocorrido em mais de um século é, como também falamos no início, a interdição epistêmica de um lado e o comodismo teológico do outro. Primeiramente, é preciso recordar que o chamado universal à salvação, que abrange não apenas o gênero humano, mas também o universo, nas palavras de Schillebeeckx, compõe a história da salvação, e tomamos consciência dessa promessa de redenção cósmica, não somente pessoal, pela revelação, ou seja, a revelação, que ocorre na história "mundana", ou geral, nos conscientiza de que Deus criou todas as coisas, e a plenificação dessa criação é seu projeto original. Assim, tomamos conhecimento de que existe uma história da salvação, em nossa perspectiva iniciada com o domínio do caos — portanto, anterior à Queda —, pelo Espírito Santo, que impõe a ordem, auxilia na criação do "espaço sagrado" apropriado à vida e, posteriormente, dá o fôlego de vida a todos os seres vivos. Mas não "somente" isso. A presença contínua do Espírito Santo concede o fôlego de vida, mas também faz que cada elemento existente no universo, inclusive seres inanimados, "funcionem corretamente", isto é, os coloca em "movimento", gerando a condição para que cada coisa que fora criada execute aquilo para o qual veio a existir e, assim, de acordo com Salmos 148, louve e glorifique o Criador. No centro dessa criação, Deus criou um planeta, a sede do "espaço sagrado", colocou nele um casal com funções sacerdotais de gerir todo o ecossistema e, ao assim proceder, glorificar o Criador. Esse casal, porém, foi criado à imagem e semelhança divina, possuindo, justamente por isso, atributos que os demais seres vivos não possuem, entre eles, o principal: o livre-arbítrio. Por possuir tal importância e tão relevantes papéis, John Walton denomina essa organicidade e sincronicidade, entre seres humanos e natureza, de "Grande Simbiose". Um dado relevante, visto que o "fundamento da religião na Mesopotâmia é que a humanidade foi criada para servir aos deuses, provendo suas necessidades por alimento (sacrifícios), moradia (templos), vestimenta e, geralmente, oferecendo adoração e privacidade para que estes deuses pudessem fazer o trabalho de gerenciar o cosmos". A par disso, outro lado dessa "simbiose" era o cuidado e a proteção dos deuses aos seres humanos, que, "assim, encontram dignidade no papel que têm nessa simbiose de auxiliar os deuses (por meio de seus rituais) a gerenciar o cosmos".392

Com o conhecimento dessa peculiaridade da religião mesopotâmica, ambiente dos patriarcas, isto é, cientes de que, entre outras coisas, seres humanos "e deuses trabalham conjuntamente para assegurar a preservação da ordem no

cosmos e sua operação (Grande Simbiose)”,393 podemos conhecer o pensamento do antigo Oriente Médio e, ao mesmo tempo, perceber quanto a suposta similaridade entre tais culturas e a judaica são apenas superficiais. A discussão acerca do pecado, por exemplo, diz Walton, é “problemática em um contexto do Antigo Oriente Próximo”, pois, se por um lado, eles “entendiam o conceito de ofensa a uma deidade e de sofrer em razão disso”, por outro, os “deuses não tinham feito com que suas expectativas fossem conhecidas” e, portanto, não há um conceito de Queda, justamente por não existir um “cenário primevo idealizado”. Portanto, “a Grande Simbiose no mundo antigo significava que a responsabilidade dos humanos era suprir as necessidades dos deuses”,394 ao passo que, da parte dos relatos da criação, e em toda a Bíblia, Deus de nada necessita; antes, sustenta todas as coisas. Conquanto houvesse a exigência de um comportamento ético por parte de outros povos no antigo Oriente Médio, o ideal ético nem de longe se parecia com o requerido por parte dos textos de Gênesis e, consequentemente, do Êxodo. E, conquanto em todas as culturas o pecado fosse algo tão palpável, quase como se fosse material, “um imperativo moral baseado em um discernimento da natureza de Deus, como encontrado em Israel, era ausente” nas civilizações do antigo Oriente Próximo, pois os “deuses não haviam se revelado”. A despeito de encontrarmos expectativas em todas aquelas culturas, não há nada que se iguale a Israel, visto que a “fonte das normas do pensamento israelita (Deus em vez da sociedade), o raciocínio por trás delas (santidade para reter a presença de Deus) e seus objetivos (ser como deus) são todos bastante diferentes”, ou seja, enquanto as “normas éticas do Antigo Oriente Próximo estão mais interessadas com a ordem contra a desordem na sociedade”, diz o mesmo autor, “em Israel o principal foco é sobre o relacionamento com a deidade e o que é correto e errado na medida em que alguém tenta viver de acordo com a santidade de Deus”.395 Em outras palavras, não havia uma espécie de pragmatismo no relacionamento esperado da parte do Criador, mas, sim, o desejo de manter a comunhão com ele, que, por conseguinte, resultava em harmonia — “Grande Simbiose” —, na expressão de Walton. Portanto, o que “encontramos no Antigo Testamento é um reflexo da revelação de Deus que resultou em uma teologia unicamente israelita”.396 Assim,

Concluindo, Gênesis 3 fala mais sobre a invasão da desordem (trazida pelo pecado) em um mundo que está sendo ordenado do que sobre o primeiro pecado. É sobre como a humanidade perdeu o acesso à presença de Deus quando seus

representantes tragicamente declararam sua independência de seu Criador. Ele é mais orientado literal e teologicamente a como a humanidade corporativa é, portanto, distanciada de Deus — alienação — do que ao estado pecaminoso de cada ser humano (sem a intenção de diminuir o último fato).397

Walton diz que, a fim de devidamente valorizar os documentos veterotestamentários, é preciso conhecê-los sob a perspectiva dos seus destinatários originais sem, inicialmente, lê-los com as lentes e a iluminação do Novo Testamento e do volume teológico produzido ao longo dos dois mil anos de caminhada da teologia cristã. Procuramos entender, com o auxílio do conhecimento da cultura do antigo Oriente Médio, como os hebreus recepcionaram esses documentos e o papel que estes desempenharam na formação de sua mentalidade. Um exemplo ilustra bem esse ponto, visto ser um aspecto particularmente interessante para essa reflexão. Trata-se da antropologia teológica, pois "estamos acostumados a falar sobre o corpo, a alma e o espírito na medida em que discutimos quem somos como indivíduos, e quais partes continuarão a nos definir pela eternidade".398 Segundo informa John Walton, os "egípcios falavam sobre a pessoa humana em termos teológicos, também demonstrando um interesse pela vida após a morte", ao passo que, de forma contrastante, "os babilônios eram mais inclinados a pensar sobre a humanidade em termos de protologia — ou seja, os inícios humanos nos definindo", enquanto, no pensamento de Israel, como veremos mais detidamente no capítulo 6, "os termos que eles utilizavam (nepeš, rûaḥ, comumente traduzidos, respectivamente, por 'alma' e 'espírito') são termos que ajudam a definir nosso relacionamento com Deus".399 E ajudam, justamente por serem o que nos distingue dos demais seres vivos, que, não obstante, também possuem fôlego de vida, não têm vontade própria, pois vivem de acordo com sua natureza intrínseca, não podendo ser outra coisa senão o que foram criados para ser. Assim, é importante ter em mente que "Nepeš é dado por Deus (Gn 2.7) e se vai quando um ser humano morre (Gn 35.18)". Mas, de forma curiosa, "Deus também é caracterizado por um nepeš", pois não se trata de "algo que as pessoas têm", diz Walton, e completa ao dizer que nepeš "é algo que elas são" e, portanto, refere-se à "vida, e está associada ao sangue (Lv 17.11)".400 De forma contrastante, "rûaḥ energiza e está relacionado com a consciência da vitalidade", ou seja, toda "pessoa tem o rûaḥ de Deus, que retorna a ele quando a pessoa morre", pois o "rûaḥ de Deus sustenta a vida humana". Assim, "podemos entender seu ponto de vista como relacional e teológico ao invés de

psicológico", pois, finaliza o mesmo autor, "Nem nepeš nem rûaḥ são considerados existentes na vida futura",401 algo que, conforme depreendemos da argumentação de Jesus, realmente se confirma (Mateus 22:30). Considerando que é justamente por meio dessa parte imaterial que temos comunhão ou nos relacionamos com Deus, a obediência à ordem divina é para o bem do próprio ser humano, ou seja, a "obediência a Deus não é apenas dever do homem", diz H. H. Rowley; "é também seu privilégio, e lhe atrai bênçãos".402 Numa palavra:

No paraíso terrestre a bênção da obediência era o convívio com Deus, que foi interrompido pela desobediência. Muitas passagens dão, no entanto, claramente a entender que se acreditava continuar franqueado aos homens o gozo da companhia de Deus, e daí dependia o alcançar-se ou não a meta do amadurecimento humano. Quando nos sentimos inclinados a rejeitar a simplicidade ingênua da narração do Paraíso, não nos devemos esquecer que ela encerrava ideias que podiam ser expressas menos ingenuamente, e que assim se exprimem alhures na Bíblia, e que essas ideias não se devem arredar para o lado só pela forma da narrativa através da qual são apresentadas. A calamidade que se abateu sobre o homem naquela história consistiu em ter ele sido expulso da presença de Deus e em não mais desfrutar daquele livre intercâmbio com o seu criador, de que antes desfrutara. O fato de que isso esteja expresso em termos de companhia física não nos deveria tornar cegos ao ensinamento perenemente válido de que o convívio de Deus é o mais alto privilégio do homem. Escritores posteriores, que não partilhavam da impressão de crueza que produz em nós o autor da narração do Paraíso, usam ainda a metáfora do convívio físico para exprimirem a profunda convivência espiritual à qual conclamavam os homens. Quando Amós pergunta se dois podem andar juntos, a não ser que se entendam entre si, é claro que ele não só acha que os homens podem andar com Deus, mas que é importante para sua felicidade que o façam. "Dirigi-vos ao Senhor e vivereis", brada ele algures. A convivência com Deus foi outorgada a José numa prisão. "Mas Deus estava com José e lhe atraiu benevolência." São-nos familiares aquelas grandiosas palavras: "Porque isto diz aquele que é o Sumo, o Excelso, o Assentado eternamente, o Santo se chama. Excelso e Santo, estou assentado, mas estou também ao lado do oprimido, e do humilhado, para reavivar o espírito dos humildes, e reanimar o coração dos oprimidos". O mesmo se diga do apelo de Jeremias, lançado em nome do Senhor: "Aquele, porém, que se quiser gloriar, glorie-se nisto: em ser sensato e conhecer a mim". Em nenhuma dessas passagens o pensamento versa sobre uma associação física do

homem com Deus, mas sobre uma experiência espiritual que lhe é franqueada. Acredita-se que alguns conheceram essa experiência em um grau especial. O profeta é descrito como o homem que ingressou no conselho de Deus, e que aprendeu aí o segredo de Deus, penetrando nos seus pensamentos e desígnios. Mas o conhecimento do Senhor não ficava reservado aos profetas. Quando lemos as exigências preliminares feitas por Deus na memorável passagem do livro de Miqueias, achamo-las expressas em termos de reflexão da vontade de Deus, baseada no humilde convívio com ele. Sem companhia não pode haver obediência; sem obediência não pode haver companhia. Não se trata de uma situação irremediável e sem saída. Esse convívio com Deus, à cuja imagem foi criado, é franqueado ao homem de espírito submisso, cujo coração se inclina à obediência.403

Quando Hermann Brandt, teólogo luterano, disse acima que a pneumatologia é o lugar na teologia onde irrompe o “subjetivo, o existencial e o vivencial”, é exatamente nesse sentido que estamos refletindo e que foi dito por Rowley. Antes de haver qualquer doutrina, pregação, ensino, instituição ou liturgia, a Epístola aos Hebreus diz que foi, pela fé, que Abel ofereceu melhor sacrifício ao Senhor do que Caim, seu irmão (Hebreus 11:4). Mas que ninguém pense que a busca de Abel em agradar ao Senhor era fruto de um tempo de ignorância, como o racionalismo quer demonstrar. Na verdade, trata-se do senso de criaturalidade, de mistério, e a percepção de que falta algo que acossavam a humanidade no antigo Oriente Médio. Como já dissemos, em meio a tanta tecnologia e religiosidade, ainda somos tomados de assalto, pois continuamos buscando suprir tal carência e vazio. Tal desejo e aspiração pela paz só são supridos quando encontramos a fonte da qual nos apartamos pela rebelião do pecado. Essa percepção só pode ser sentida por causa da presença contínua do Espírito Santo, cuja ação na economia divina é imprescindível, tanto na manutenção da vida quanto no despertamento, especificamente espiritual. Por isso, “subjetivo”, “existencial” e “vivencial”, de modo individualizado e pessoal, nada têm com algo amorfo, sem direção ou não objetivo. Portanto, a leitura e a interpretação das Escrituras, na perspectiva da história da salvação, juntamente com os pressupostos da dinâmica da revelação e da lógica da fé, conforme optamos para a elaboração desta nossa Teologia sistemático-carismática, certamente não se enquadram nas concepções tradicionais da escolástica protestante, pois esta, por conta da dependência do racionalismo, é antissobrenaturalista, estática e comprometida epistemologicamente com o idealismo racional de “ampla

coerência", proveniente da época em que ela foi pensada, nos séculos 17 e 18. Contudo, que fique claro: não se trata de submissão a um pressuposto bíblico, mas exatamente o oposto, pois não considera os paradoxos que um texto como o de Hebreus 11, por exemplo, revela de forma muito clara em meio a inúmeros outros que poderíamos elencar. Ao descobrir esse aspecto importante, a tradição carismático-pentecostal pode finalmente produzir sua teologia, sem medo ou receio de estar sendo heterodoxa, pois, se a Bíblia é a única autoridade no protestantismo, essa forma de teologizar, acima de tudo, coaduna-se com as Escrituras e, além disso, resgata o valor da narrativa que sempre pautou a religião cristã, mas que foi descartado em razão da irrupção do racionalismo, que acabou influenciando o protestantismo. Mais à frente, vamos verificar que, na realidade, o cristianismo ocidental, em termos pneumatológicos, sempre teve uma tendência minimalista.

O fato de destacarmos essa possibilidade de contato da humanidade com Deus por meio de nossa parte imaterial, que, desde sempre, é tocada pelo Espírito Santo, não significa que "o homem possa ter uma familiaridade com Deus", muito menos quer dizer que podemos "tratá-lo de igual para igual", pois um "abismo imenso separa o homem de Deus, e na sua presença deve ele penetrar-se de respeito", pois, se "sobre esse abismo se lança a ponte da amizade, é pela graça de Deus que é lançada, e o homem é invadido pelo sentimento do inefável privilégio de gozá-la".404 Tendemos a pensar que essa dádiva é algo exclusivo do período pós-encarnação de nosso Senhor Jesus Cristo, pois nosso déficit pneumatológico nos turva a percepção e a sensibilidade hermenêutica. Falta-nos o "que poderia ser chamado de 'exegese carismática' dos textos bíblicos (veterotestamentários)", diz Larry Hurtado, pois esse exercício, na igreja do primeiro século, era não apenas praticado, mas um "meio importante para novas intelecções".405 É impressionante que a erudição da tradição carismático-pentecostal tenha demorado tanto tempo para descobrir que, diferentemente do que se diz por aí, a exegese do mundo antigo não se resumia a duas únicas posições que, de forma simplista, são colocadas como sendo representantes das escolas de Alexandria (método alegórico) e de Antioquia (método literal), pois a "exegese carismática", conforme Hurtado, era prática corrente em uma comunidade de crentes que antes eram judeus e, por isso mesmo, acostumados às interpretações tradicionais das Escrituras hebraicas, mas que agora, por conta do Evangelho e de sua experiência, reliam o mesmo texto, mas sob outros pressupostos. Portanto, mesmo no Antigo Testamento, a "dignidade do homem é dele porque Deus lha conferiu, e a mais alta dignidade não é alguma coisa de alienavelmente conferido a ele na sua maturidade, e agora inerente a ele, mas

algo que só lhe pertencerá enquanto aceitar as condições nele implicadas", ou seja, "embora seja muitas vezes representado como superior à criação animal, encarregado de exercer domínio sobre as criaturas inferiores, é antes na sua relação potencial com Deus que reside a sua dignidade real", diz Rowley. Este ainda explica que certamente será possível à humanidade restabelecer a "amizade e companhia de Deus, mas só enquanto se prostar diante de Deus em adoração e refletir a vontade de Deus na sua vida".406 É imprescindível lembrar que H. H. Rowley está dissertando acerca da fé em Israel e sobre os aspectos do pensamento veterotestamentário, não abordando o Novo Testamento nem a fé cristã. Mas articula de forma tão similar ao desenvolvimento bíblico-doutrinário e, de igual forma, teológico, nos termos neotestamentários, que temos a impressão de que sua abordagem é dessa perspectiva. Contudo, o que provoca essa percepção, que elimina qualquer descontinuidade entre o Antigo e o Novo Testamentos?

É esse parentesco espiritual com Deus, que viabiliza uma real convivência com o seu criador, que está por trás do pensamento de que o homem foi criado à imagem de Deus. Viabiliza também a divina inspiração do homem. Que o homem se distinga de Deus é o que nunca se perde de vista na Bíblia, que jamais poderia ser acusada de falar em divindade do homem; e que o homem seja totalmente segregado de Deus é igualmente alheio ao pensamento bíblico, e dificilmente poderia ser aceito por quem acredita na Encarnação. É importante lembrar que, embora os homens sejam, frequentemente, considerados como veículos da divina autorrevelação, isso nunca é concebido em termos físicos. Na época dos macabeus, o monarca selêucida Antíoco IV tinha o título de Theos Epiphanes, Deus Manifesto, em razão de alguma imaginária semelhança entre ele e a tradicional representação de Júpiter. De todo alheia ao pensamento bíblico é semelhante ideia. Onde quer que o homem se nos depare como veículo da revelação divina, é de uma revelação divina que se trata sempre, e nunca de uma revelação física, como se poderia esperar se o conceito da semelhança do homem com Deus fosse primordialmente em termos físicos. Fato particularmente notável, porque, como frequentemente nos relembram, o pensamento hebreu era caracteristicamente concreto. A essência da revelação divina pairava invariavelmente nos domínios intangíveis do espírito. Mesmo na fonte primitiva, em que Deus vem aos patriarcas na forma humana, o que se acentua na revelação não é nunca a forma física de Deus, mas a sua mensagem. Da mesma forma, quando os homens se tornaram o veículo da revelação, não era

neles, mas na sua mensagem, que se insistia. Assim, novamente, quando se diz, no NT, que Cristo é a imagem de Deus ou quando Paulo fala da "luz do conhecimento da glória de Deus na face de Jesus Cristo", a ninguém ocorreria que a ideia era a da revelação perfeita da forma de Deus no corpo de Cristo. Concebe-se espiritualmente a imagem de Deus. É isso tão manifestamente verdadeiro, quer quanto ao AT como um todo, quer quanto ao NT, que é sumamente improvável que a última fonte do Pentateuco, em que se acentua particularmente a transcendência de Deus, caiu para o nível de concebê-lo em termos essencialmente físicos, e é virtualmente certo que Gn 1.26s deve ser interpretado espiritualmente.407

A argumentação de Rowley lembra o que foi dito por John Walton acerca da antropologia teológica veterotestamentária. Minimizar a importância do Espírito Santo faz que não valorizemos tais aspectos que são fundamentais para a construção de uma pneumatologia, seja em que perspectiva for, mas não resta dúvida de que a carismático-pentecostal é a mais prejudicada com o minimalismo pneumatológico na teologia. Mas se biblistas e teólogos, não carismáticos, registre-se, como o batista que estamos utilizando, fornecem tais insumos, seria no mínimo prevaricação não construir uma pneumatologia que faça jus à nossa prática de fé. Pela exposição de Rowley, constatamos que "o corpo do homem é habitado por mais alguma coisa além da respiração", ou seja, ele, de igual forma, "tem um espírito", mas não se pode deixar de perceber que "a palavra traduzida por espírito também pode significar sopro ou vento, mas é igualmente claro que em muitos dos seus usos denota um atributo de personalidade".408 Assim, explica o mesmo autor, ao lermos "que Deus habita no homem que é de um rûah contrito e humilde, é claro que pensamos em caráter e personalidade". De igual forma, "quando o salmista exclama: 'Forma em mim, ó Deus, um coração puro, e infunde em mim um novo espírito constante', o seu pensamento verdadeiro não é sobre o coração e a respiração, mas sobre o caráter".409 Os exemplos são abundantes nessa questão, por isso constantemente nos "deparamos com um julgamento baixado sobre esse rûah dos homens", como o do "salmista [que] se referirá ao homem 'cujo espírito não há dobrez!'". Mas existem também "passagens que falam de certa mudança de espírito dentro de um mesmo corpo", como é o caso de Saul, que fora "avisado de que poderia verificar que o Espírito de Deus baixara sobre ele, de modo a se tornar outro homem, e alhures lemos que um mau espírito se precipitou sobre ele, e o transformou novamente". Finalmente, o mesmo autor cita o profeta

Ezequiel, que “diz que o coração de pedra dos homens é substituído por um de carne, e que um novo espírito é infundido neles”.410 Mas, como já vimos anteriormente, a expressão rûaḥ tem uma ampla variedade de aplicações no texto. Assim, igualmente “se pensa em Deus em termos de rûah, ou espírito, e da sua aptidão para comunicar aos homens o seu próprio espírito”. Por isso, muitas vezes encontramos “que o Espírito de Deus revestiu Gideão, e certa passagem profética principia com estas palavras: ‘O Espírito de Deus está sobre mim’”,411 conforme o texto de Isaías 61:1. Numa palavra:

É este um grande e importante elemento do pensamento veterotestamentário sobre o homem, o de que ele pode se tornar o veículo do desígnio divino. Não tem ele apenas a ordem de Deus sobre si. Pode, até certo ponto, ser elevado à própria personalidade de Deus, mormente no caso dos profetas. Sem deixarem de ser eles próprios e continuando a refletir no estilo e na metáfora a sua própria individualidade, modo pessoal de ver as coisas e experiência, tinham consciência de serem porta-vozes de Deus, veículos de sua mensagem, e podiam, consequentemente, dirigir-se aos homens na primeira pessoa, como se eles próprios fossem a personificação de Deus. Para o efeito da sua mensagem eram Deus, uma extensão de sua personalidade. Nunca esqueciam de que não eram Deus, e lhes era habitual passarem de falar a mensagem de Deus na primeira pessoa para falar dele na terceira pessoa. Não que o profeta em si mesmo se identificasse com Deus, mas, na medida em que era o mensageiro de Deus, era uma extensão da personalidade de Deus enquanto transmitia e comunicava a sua mensagem. O estudo das suas profecias nos revela, no entanto, com clareza que, se os seus oráculos eram os de Deus, traziam a marca da personalidade dos homens através dos quais eram proferidos. Em consequência, assim como achamos fatores subjetivos e objetivos na revelação, o humano e o sobre-humano entremeados, assim aqui, na inspiração, que é o órgão de uma das formas da revelação, achamos os fatores divinos e humanos inextrincavelmente entretecidos, de um modo que rende testemunho à experiência veterotestamentária do parentesco do homem com Deus, e da alteridade de Deus em relação ao homem.412

Evidentemente que para nós, que temos uma visão de altíssimo apreço no que diz respeito à inspiração das Escrituras, ler que na profecia, referindo-se à

atividade canônica, havia “fatores subjetivos e objetivos” certamente pode incomodar. Contudo, não se trata de Rowley estar relativizando nada. Mais uma vez, o problema é nossa dificuldade com a expressão “subjetivo”, que ele chama de “humano”, e “objetivo”, classificado como “sobre-humano”. Existe ainda outra questão que nos favorece, mas, ao mesmo tempo, prejudica. Ter os 39 documentos das Escrituras hebraicas em mão leva-nos a esquecer o fato de Moisés ter fornecido ferramentas para averiguar se alguém realmente era profeta de Deus (Deuteronômio 13:1-5; 18:21-22), sem fazer qualquer distinção entre este ser canônico ou literário, mesmo porque tais categorias inexistiam e pertencem à nossa realidade histórico-teológica. É preciso lembrar que até um profeta autêntico poderia parecer, no mínimo, excêntrico, despertando, mesmo para os padrões do antigo Oriente Médio, e até tardiamente, toda sorte de dúvidas a respeito de sua lucidez ou se o espírito nele era mesmo de Deus (Lucas 7:33). É importante ressaltar que, para a mentalidade do Antigo Testamento, em relação a “espírito”, seja bom, seja mau, todos indistintamente vinham de Deus (1Samuel 16:14-23; 1Reis 22:20-23), pois ainda não havia o conhecimento que apenas no Novo Testamento obtemos. Por isso, assim como lendo apenas as Escrituras hebraicas não seríamos capazes de distinguir a Pessoa do Espírito Santo da Pessoa de Deus, antes pensaríamos naquele como uma emanação de Deus ou uma de suas funções, assim também se pensava, por exemplo, sobre videntes e profetas. Não apenas isso. Devemos admitir que tal assunto é de difícil reflexão, pois, apesar de a discussão ser contornada, a dúvida a respeito dos espíritos malignos, ou demônios, ainda persiste: “Quem ou o que são eles?”. Essa é uma questão, como muitas outras, para a qual as Escrituras não nos fornecem resposta alguma. O “consenso” de que se trata dos “anjos caídos” é inferido, e, embora não seja mencionada, tal ideia, com algumas variações, encontra-se no livro de Enoque, não em nosso texto canônico.413 Esse, entretanto, não é o foco de nossa discussão, e sim a consideração de que tal relacionamento íntimo com “Deus era reservado somente aos profetas”, ou seja, o “profeta podia estar cheio do Espírito de Deus para transmitir sua palavra, mas também outras pessoas podiam estar cheias do mesmo Espírito para realizar os planos de Deus ou conduzir seu povo”.414 Não era uma exclusividade dos profetas, embora lhes fosse característico e peculiar. O que precisa ficar claro é o fato de que essa “portabilidade” se refere à presença extraordinária do Espírito Santo, ou seja, não mais apenas contínua, e, com isso, passamos a outro nível de análise.

Antes de prosseguir, é importante observar que não há nenhuma espécie de projeção teológica externa ao texto, mas justamente o contrário. Os dados estão

lá presentes na narrativa, cumprindo funções instrutivas desde sempre, mas o método e os critérios adotados há séculos pelo protestantismo tradicional impõem uma metodologia alheia à dinâmica da revelação e da lógica da fé, impossibilitando uma visão mais holística das Escrituras, inclusive incorrendo em um equívoco apontado por Paul Tillich, que é a "tentativa de racionalizar as experiências da revelação". Tillich, porém, explica que isso "significa confundir a justificada exigência de ser coerente nas próprias afirmações com a tentativa injustificada de extrair asserções teológicas de fontes que são estranhas às experiências revelatórias".415 Como já dissemos, existe uma grande diferença entre o exercício de articular, de forma racional, não necessariamente racionalista, as múltiplas experiências revelatórias com seus eventos histórico-redentores e/ou histórico-salvíficos e a pretensão de racionalizar as experiências revelatórias, analisando-as com a mentalidade do período moderno, desconsiderando a sobrenaturalidade de tais experiências, ignorando a linguagem do mundo antigo e querer explicá-las com ferramentas de fontes não só estranhas, mas antagônicas às revelações existenciais ocorridas ao longo do desenvolvimento do cânon. Tal exercício foi feito pela teologia protestante, tanto liberal quanto conservadora, resultando no esvaziamento da dimensão sobrenatural do texto, seja negando o caráter miraculoso de tais narrativas, seja isolando-as como produtos do passado por não acreditar que tais coisas sejam possíveis hoje. A tradição carismático-pentecostal reage a esses extremos, tanto crítico (liberal) quanto conservador (cessacionista), pois crê, tal como diz a Bíblia, não apenas que essas experiências ocorreram, mas defende a contemporaneidade de tais ocorrências, pois compreende que o texto não apenas relata o que aconteceu, mas fornece um "padrão" que, longe de querer se colocar como limitador, apresenta múltiplas formas de como Deus, por meio do Espírito Santo, pode se manifestar, levando quem serve a Deus a não duvidar, pois ele pode, e certamente o faz, se manifestar em qualquer lugar e nas mais surpreendentes e inusitadas situações. Tal característica da tradição carismático-pentecostal nunca teve caráter, ou pretensão, de substituir as Escrituras, ou de colocar as experiências em "pé de igualdade" com o texto. Antes, estas sempre foram confirmação de que o que o texto diz não ficou no passado, pois Deus continua falando e agindo, na realidade, nos dias hodiernos, assim como fez nos tempos bíblicos. A "apologética" carismático-pentecostal não é racionalista, pressuposicionalista e evidencialista, mas experiencial.

Uma vez que Hebreus menciona Abel como alguém que, pela "fé, ofereceu a Deus maior sacrifício do que Caim, pelo qual alcançou testemunho de que era justo, dando Deus testemunho dos seus dons, e, por ela, depois de morto ainda

fala” (Hebreus 11:4), é preciso reconhecer que tal feito não aconteceu por suas próprias forças e méritos, mas por ação e obra do Espírito Santo, pois mesmo no período veterotestamentário, diz Rowley, “o homem podia estar cheio do Espírito Santo para viver de acordo com a vontade de Deus”. No entanto, como sabemos, e também não podemos perder de vista, “no pensamento veterotestamentário o homem é dotado de liberdade moral e pode, por conseguinte, usar aquela liberdade para resistir à vontade de Deus”.416 Aquiescer ou não ao chamado do Espírito Santo e obedecer-lhe é algo que depende do ser humano, mas o chamado é sempre divino e, conforme vemos ao longo das Escrituras, estende-se a todos indistintamente. Nossa luta, conforme disse Deus a Caim (Gênesis 4:7), é dominar a vontade própria, que, desde a Queda, foi transtornada por causa do uso equivocado do livre-arbítrio e passou a ser inclinada, “naturalmente”, para o mal. O relato do pecado de Caim, longe de ser apenas uma informação de como ocorreu o primeiro homicídio, tem um caráter importantíssimo para a reflexão que fizemos desde o início, mostrando a terra dentro do universo como espaço sagrado, proporcionado pela imposição da ordem sobre o caos, e o jardim do Éden como sua sede, onde ocorreu a Queda, e os filhos do casal progenitor se dividiram em seu cuidado, havendo entre eles a primeira disputa por atenção e visibilidade (Gênesis 4:1-6). É necessário perceber que a disputa teve motivação “religiosa”, pois, sem que houvesse qualquer mandamento nesse sentido, ambos ofereceram sacrifícios ao Criador. O que os levou a fazer isso? Certamente uma “motivação fundamental” ou “força direcionadora”, isto é, um “motivo básico religioso”, na expressão do filósofo e teólogo reformado holandês Herman Dooyeweerd, que, com esse conceito, auxilia-nos no entendimento dessa propensão instintiva dos seres humanos, dizendo que o “motivo básico religioso” atua de forma operativa no “ego como centro de nosso horizonte temporal da experiência”, pois apenas “ele dá ao ego seu caráter dinâmico positivo, refletindo-se também em sua relação central interpessoal com os outros egos e com seu mundo temporal”.417 O que é esse “motivo básico religioso”? Antes de qualquer coisa, é interessante compreender que o referido conceito, ou seja, o “motivo básico religioso é sempre de caráter comunal central e dá expressão a um espírito comum que une aqueles que por ele são governados”.418 Para melhor compreender o papel do motivo básico religioso para a humanidade, é imprescindível entender sua relação com o nosso ego, para só então perguntar se ele é construído ou inerente à nossa natureza.

A primeira questão com que deparamos ao discutir esse assunto, que, como falamos logo no início, deixará definitivamente claro o porquê de não ser possível à tradição carismático-pentecostal acompanhar o método escolástico e,

consequentemente, racionalista de elaborar teologia, é o fato de que a realidade não pode ser definitivamente explicada, visto que sua complexidade sempre está além do que nossas concepções teóricas — teológicas, filosóficas e ideológicas — e conceitos elaborados racionalmente possam abarcar e conceber, pois "a separação da função lógica do próprio pensamento de todos os outros aspectos de nossa existência é apenas resultado da abstração teórica, não podendo por essa razão corresponder à realidade integral".419 Em termos diretos, o racionalismo não é capaz de criticar, averiguar e provar, conforme apregoa, sua própria racionalidade, pois não existe possibilidade de ele transcender a finitude humana, ôntica e cognitivamente, e assim analisá-la de forma isonômica e isenta, pois a própria maneira lógica de distinguirmos os diversos aspectos da realidade para transformá-los em objetos está imersa na "experiência integral". Em outras palavras, os próprios "conceitos lógicos pré-teóricos estão apenas relacionados com coisas e eventos enquanto todos individuais, e não aos aspectos modais abstratos de sua realidade empírica", pois tais "aspectos são experimentados apenas implicitamente nas próprias coisas e eventos, e não explicitamente na dissociação analítica e oposição à função lógica do pensamento".420 Portanto, precisa ficar definitivamente claro, de uma vez por todas, que é ilusória e "falsa [a] ideia dogmática de que o pensamento teórico seria capaz de penetrar a realidade empírica como esta realmente é, ou mesmo um campo metafísico do ser, que seria independente de possíveis experiências humanas".421 Portanto, a chamada "atitude teórica do pensamento", característica essencialmente humana, "apresenta uma estrutura antitética na qual o aspecto lógico de nosso pensamento é oposto aos aspectos não lógicos de nossa experiência temporal", mas a fim de "compreender essa relação antitética é necessário ter em mente que nosso pensamento teórico é limitado ao horizonte temporal da experiência humana e se move nesse horizonte". Por essa razão, diz ainda o teólogo e filósofo Herman Dooyeweerd, a fim de compreender, na "ordem temporal, essa experiência apresenta uma grande diversidade de aspectos modais fundamentais, ou modalidades, os quais são, em primeiro lugar, aspectos do próprio tempo", ou seja, tais "aspectos não se referem, como tais, a um concreto que, i.e., a coisas ou eventos concretos, mas apenas a um como, i.e, o modo particular e fundamental, ou a maneira pela qual os experimentamos". Por isso, completa esse autor, "falamos dos aspectos modais de uma experiência para sublinhar que eles são apenas modos fundamentais da experiência".422 Numa palavra:

Nosso horizonte empírico temporal tem um aspecto numérico, um aspecto

espacial, um aspecto de movimento extensivo, um aspecto de energia no qual experimentamos as relações físico-químicas da realidade, um aspecto biótico, ou da vida orgânica, um aspecto de sentimento e sensação e um aspecto lógico, i.e., a forma analítica de distinção em nossa experiência temporal que se localiza no fundamento de todos os nossos conceitos e julgamentos lógicos. Em seguida, temos um aspecto histórico, no qual experimentamos o modo cultural de desenvolvimento de nossa vida social. Esse é seguido pelo aspecto de significação simbólica localizado no fundamento de todo fenômeno linguístico empírico. Temos ainda o aspecto de intercurso social com suas regras de cortesia, bons modos, boa postura, moda e assim por diante. Esse modo experiencial é seguido pelos aspectos econômico, estético, jurídico, moral e, finalmente, pelo aspecto da fé ou crença.423

A realidade é um todo para quem existe. Não há compartimentos em nossa experiência dela, ou seja, os aspectos modais não podem "ser identificados com os fenômenos concretos da realidade empírica, os quais funcionam, em princípio, em todos esses aspectos".424 Isso por uma razão muito simples: "Toda essa diversidade de aspectos modais em nossa experiência tem significado apenas na ordem do tempo",425 ou seja, não se trata de como é a realidade, mas como a classificamos para apreendê-la. Portanto, "refere-se a uma unidade central supratemporal — a plenitude de sentido em nosso mundo experiencial, a qual é refratada na ordem do tempo em uma rica diversidade de modi, ou modalidades de sentido, exatamente como a luz do sol é refratada por um prisma em uma rica diversidade de cores", explica o mesmo autor. Este ainda diz que, na referida "ordem do tempo, a existência e a experiência humanas apresentam uma grande diversidade de aspectos modais". Todavia, "essa diversidade está relacionada à unidade central do ego humano que, como tal, ultrapassa toda a diversidade modal de nossa existência temporal",426 pois não atua de forma compartimentada. Dessa forma, insistimos nesse ponto pelo fato de falarmos, desde o início desta obra, acerca da dimensão sobrenatural da realidade, que só pode ser postulada com uma consciência da dinâmica revelacional e da lógica da fé, ou seja, sua apreensão não se dá na modalidade teórica do pensamento, mas na prática. Assim, não obstante, a "ordem do tempo, a lei divina para a criação apresentar[-se] [n]uma grande diversidade de modalidades", esclarece Dooyeweerd, "toda essa diversidade modal de leis está relacionada à unidade central da lei divina, ou seja, o mandamento de amar a Deus e ao nosso próximo".427 Este é o "motivo básico religioso" que move o nosso ego, e nem

poderia ser diferente, pois na “atitude ordinária da experiência, as coisas são sempre concebidas na coerência integral de todos os seus aspectos modais”.428 Assim, “não podemos capturá-los em conceitos lógicos sem separá-los de todos os outros aspectos em uma descontinuidade lógica abstrata”.429 Mas, que fique claro, não há uma “realidade sobrenatural” separada e à parte da realidade geral. As Escrituras não fazem essa distinção, a não ser quando se trata da realidade divina transcendental e supratemporal do reino de Deus (Mateus 22:29-30), mas, em se tratando da presença extraordinária do Espírito Santo, o sobrenatural passa a fazer parte da realidade histórica ordinária, mesmo que não sejamos capazes de explicar teologicamente tal atuação e, muito menos provável, analisá-la de forma racionalística, pois não há possibilidade de fazê-lo senão com a lógica da fé na esteira da dinâmica da revelação. Isso indica a necessidade de outra forma de teologizar, pois

A experiência ordinária definitivamente não é uma teoria que possa ser refutada por argumentos científicos e epistemológicos. Ela não identifica a realidade com seu aspecto sensório, e está ausente nela a noção metafísica de um mundo objetivo de coisas em si mesmas além do mundo da experiência. A experiência ordinária é, contrariamente a essa concepção, um dado pré-teórico, correspondendo à estrutura integral de nosso horizonte experiencial na ordem temporal. Qualquer teoria filosófica da experiência humana que não dê conta desse dado de uma forma satisfatória deve, necessariamente, estar errada em seus fundamentos.430

Como já falamos nos primeiros dois capítulos de nossa sistemático-carismática, teologia é filosofia ou, no mínimo, precisa de uma para organizar e sistematizar seus argumentos. Uma teologia que se fundamenta em uma filosofia que elege, ou absolutiza, a “atitude teórica do pensamento” e a confunde com a própria realidade perde completamente a capacidade de fundamentar a fé em alicerces verdadeiros, conforme apresentado no texto de Hebreus 11:1-2. Neste, definitivamente, pistis (gr. πίστις) não se refere a um credo, a um conjunto de doutrinas ou algo que equivalha a qualquer nível teórico; antes, trata-se de uma confiança que igualmente não se inscreve nem mesmo no nível pré-teórico, e sim situa-se na dimensão suprateórica, portanto acima de qualquer possibilidade de explicação ou de qualquer razoabilidade humana. Daí nossa opção de

teologizar pela via apofática, percorrendo as trajetórias teológicas místicas, seguindo a dinâmica revelacional e analisando a realidade com a lógica da fé. É nesse aspecto que chegamos ao ponto de partida da teologia como sendo a experiência de existir, ou seja, a partir da doação do fôlego da vida, por conta da presença contínua do Espírito Santo, isto é, o nosso eu ou ego, visto este ter se tornado "o ponto de referência central da totalidade de nosso horizonte de experiência temporal com sua diversidade de aspectos modais".431 Uma vez que o "mistério do ego humano central é o fato de que ele não é nada em si mesmo, i.e., olhado à parte das relações centrais nas quais se apresenta",432 é preciso compreender que a "própria experiência [de existir] implica um relacionamento interpessoal entre um ego e outro", isto é, tal "relação pertence à esfera central de nosso horizonte experiencial e eliminá-la corresponde à aniquilação da autoconsciência". Portanto, "Meu eu não é nada sem o seu e aquele do meu semelhante", pois "existe uma relação comunal central entre o centro individual da experiência encontrado também na fundação de qualquer relação comunal no pensamento teórico".433 Mas essa relação "eu-tu", que nos faz lembrar do pensador judeu Martin Buber, pode explicar a origem do nosso eu ou do nosso ego? Se dissermos que tal relação interpessoal deve se dar em amor, resta a questão de qual tipo de amor estamos falando, pois o "amor-próprio", por exemplo, pode muito bem ser confundido com egoísmo e individualismo, não apenas por terceiros, mas por cada um de nós, ao pensarmos primeiro, às vezes, apenas em nós, como fez Caim. Desorientado por causa da Queda, Caim não soube lidar com a rejeição de seu sacrifício e tratou de canalizar, erroneamente, sua frustração odiando a quem foi aceito, a ponto de matá-lo. Em outros termos, o amor autorreferenciado distorcido, sem que Caim atendesse às reações da presença extraordinária do Espírito Santo e "dominasse" sua propensão pecaminosa, fez desaparecer no horizonte da experiência qualquer possibilidade do exercício de amor interpessoal, que, por sua vez, é reflexo de um amor maior.

Nas relações intra ou interpessoais, o ego humano desprovido de qualquer sensibilidade não sabe distinguir amor ágape e altruísta, nem amor-próprio, do individualismo autocentrado, por isso precisa encontrar "uma terceira relação central que aponta para além do ego humano até sua origem divina". Tal "relação religiosa central entre o ego humano e Deus, à imagem do qual o homem foi criado",434 é a única forma de corrigir o individualismo e o egoísmo humano nascidos da Queda. Se todo "pecado é pecado contra Deus", e essa "verdade é continuamente posta em evidência na Bíblia", uma vez que, ao assassinar Abel, Caim "pecou contra Deus, e o sangue de seu irmão clamava a Deus", é preciso igualmente entender que, diz Rowley, "Quando os homens se

oprimiam mutuamente, e defraudavam-se uns aos outros, e pervertiam o julgamento das cortes, pecavam contra Deus, como Amós e outros profetas porfiavam em declarar", pois "todo pecado é pecado contra o homem" e, de igual forma, é "pecado contra os próprios semelhantes".435 Obviamente "que Caim pecou contra Abel", contudo "não é só um pecado contra a vítima do ato", mas "também um pecado contra a sociedade, da qual o pecador faz parte", ou seja, por meio do "seu pecado reduz ele o seu nível de bondade, e de diversas maneiras envolve a outros, além de si próprio, nas consequências do seu ato".436 Assim, temos uma noção de que "todo pecado é pecado contra si mesmo" e, completa o mesmo teólogo, "sua primeira consequência é, justamente, a ruptura daquela amizade com Deus que é o fundamento da felicidade do homem", tendo como consequência o triste e inegável fato de que, "em vez de ser guiado e sustentado por aquela amizade, tropeça e cai no desvario, magoando-se a si próprio".437 É por isso que toda e qualquer teologia precisa partir de uma filosofia que considera seriamente essa distorção da natureza humana, ou do ego, visto tal transtorno influenciar todas as decisões humanas, sejam estas pessoais ou comunitárias. É justamente com essa consciência, ou seja, dessa "relação religiosa central com a sua origem divina que o ego pensante pode colocar a si mesmo, e a diversidade modal de seu mundo temporal, na direção do absoluto", diz Herman Dooyeweerd, pois a "tendência interna de fazê-lo é um impulso religioso inato do ego".438 É assim que, "sendo o ponto de concentração da totalidade do sentido, que ele encontra disperso na diversidade modal de seu horizonte de experiência temporal, o ego humano aponta além de si mesmo para a origem de todo o sentido, cuja absolutidade", afirma o mesmo autor, "reflete-se no ego humano como o assento central da imagem de Deus". Em outras palavras, tal "ego, que é vazio em si mesmo, é determinado em um sentido positivo apenas por sua relação concêntrica com a origem divina", devendo ainda ficar claro que é justamente "dessa relação central que a relação de nosso ego com nosso horizonte temporal e sua relação comunal central com o ego de nossos semelhantes podem adquirir um conteúdo positivo".439 Portanto, o "motivo básico religioso" ou

O impulso religioso inato do ego, no qual a relação em direção à origem divina encontra expressão, toma seu conteúdo de um motivo-base religioso como o poder espiritual central de nosso pensamento e ação. Se esse motivo é de caráter apóstata, ele distanciará o ego de sua origem verdadeira e direcionará seu impulso religioso para o nosso horizonte temporal de experiência, buscando

nesse tanto a si mesmo quanto à sua origem. Isto fará com que surjam ídolos originados da absolutização daquilo que tem um significado apenas relativo. Mas mesmo nessa manifestação apóstata, o caráter religioso do ego, como o ponto de concentração da natureza humana, continua a revelar-se. Mesmo nessa absolutização do relativo, o ego pensante e atuante transcende seu horizonte temporal. Ele está sujeito a uma lei central que podemos denominar a lei da concentração religiosa da nossa consciência, pela qual ele é obrigado a transcender a si mesmo para encontrar o seu significado positivo.440

Justamente por tal consciência, Dooyeweerd, mesmo sendo filósofo e teólogo não carismático, de tradição reformada, defende que "o verdadeiro conhecimento de Deus e de nós mesmos (Deum et animam scire no sentido agostiniano) ultrapassa todo pensamento teórico", ou seja, o conhecimento de Deus, por não ser de caráter teórico, "não pode ser objeto teórico, seja de uma teologia dogmática [sistemática], seja de uma filosofia cristã", pois tal conhecimento "pode apenas ser adquirido pela operação da palavra de Deus e do Espírito Santo no coração, ou seja, na raiz e centro religioso de nossa existência e experiência humanas em sua inteireza".441 Isso pelo simples fato de que o "verdadeiro conhecimento de Deus e o verdadeiro autoconhecimento são as pressuposições centrais, seja de uma teologia bíblica (em seu sentido teórico, científico), seja de uma filosofia cristã, se essa última realmente possuir um ponto de partida bíblico".442 A experiência com Deus, por meio da presença extraordinária do Espírito Santo, e o reconhecimento de que não podemos alcançar a salvação a não ser pela graça, e que, ao alcançá-la, estamos reconduzidos à nossa fonte originária e, portanto, passamos a amar a Deus e também as pessoas implicam "que o princípio central de conhecimento da teologia dogmática [sistemática] e o da filosofia cristã devem ser o mesmo".443 Isso significa que uma teologia sistemática só pode fazer jus à dinâmica da revelação se for instruída por uma filosofia cristã que parta da lógica da fé, sem nenhuma pretensão teórica, optando pelas trajetórias teológicas místicas e seguindo a via apofática. Com o entendimento de que fomos criados à imagem e semelhança de Deus e que, no "ego humano, como o assento central da imago Dei, Deus concentrou o sentido total do mundo temporal em uma unidade religiosa radical", ou seja, compreendendo que o ser humano, "criado à imagem de Deus, deveria direcionar todas as funções temporais e poderes de sua existência e do mundo temporal integral ao serviço de Deus", e tal "deveria ser efetivado por ele na unidade central do seu ego, amando a Deus acima de todas

as coisas", ficamos, então, conscientes de que, "na ordem da criação, cada ego humano, nesse sentido religioso central, foi unido a todos os outros egos humanos numa comunhão central de serviço a Deus". Por isso, "o amor ao próximo foi incluído no amor a Deus".444 Em termos diretos, "Não podemos amar a Deus sem amar sua imagem, expressa em nosso próprio ego e naquele de nossos semelhantes", e é dessa forma, diz o mesmo autor, que "a totalidade da lei divina para a criação apresenta a sua radical unidade no mandamento central do amor, endereçado ao coração, i.e., o centro religioso da vida humana".445 Chegamos ao ponto de onde partimos no primeiro capítulo, mas, antes de falarmos mais sobre isso, é importante deixar claro que

Não podemos entender o sentido radical e central desse mandamento enquanto o relacionarmos apenas ao aspecto moral de nossa existência temporal. Assim como, no ego humano, todos os aspectos de nossa existência e experiência encontram seu ponto de referência central, da mesma forma o mandamento do amor é a unidade central de todas as diferentes ordenanças de Deus para o mundo temporal. Pois não é apenas a existência temporal individual do homem que é centrada em uma unidade radical, mas todo o nosso mundo temporal, ou a "terra", como ele é chamado nas palavras iniciais do livro de Gênesis. A terra, de acordo com a ordem da criação, encontra seu centro na raiz religiosa da humanidade, i.e., na comunidade espiritual do coração dos homens em sua comunhão central com Deus, o Criador.446

Dooyeweerd diz que este "é o sentido integral e radical da criação, de acordo com a palavra de Deus", e, "ao mesmo tempo, a autorrevelação de Deus como Criador, e a revelação do homem a si mesmo como criado à imagem de Deus", pois tal revela e "mostra-nos que, mesmo em sua posição central em relação ao mundo temporal, o homem nada é em si mesmo, uma vez que a plenitude do sentido de sua existência consiste unicamente na reflexão da imagem divina de seu Criador".447 Tal "fato também determina o sentido radical e central da queda no pecado", esclarece o mesmo autor, ao dizer que essa "apostasia diz respeito à raiz, ou centro religioso, da existência humana", pois a "vida espiritual do homem dependia do ouvir a palavra de Deus com todo o seu coração". Isto é, o casal progenitor deveria obedecer à ordem divina, mas, ao não fazê-lo, "o homem fechou seu coração e se desviou da palavra de Deus, dando ouvidos à

falsa ilusão de ser algo além de si mesmo, i.e., de ser igual a Deus". Por causa disso, "a imago Dei nele foi radicalmente obscurecida, e ele caiu de morte espiritual".448 Tal "apostasia implicou", diz o teólogo reformado holandês, "por sua vez, a apostasia de todo o mundo temporal que estava concentrado no ego humano", e, justamente por isso, "a terra foi amaldiçoada, pois não tinha raiz religiosa própria, estando relacionada à raiz religiosa ou centro da existência humana". Todavia, pela mesmíssima razão, completa o autor, a "redenção por Jesus Cristo e a comunhão do Espírito Santo, a qual nos faz membros de seu corpo, tem um sentido central e radical".449 Em outras palavras, em Jesus Cristo, a "humanidade e a totalidade do mundo temporal receberam uma nova raiz religiosa, na qual a imago Dei é revelada na plenitude de seu sentido". Por esse motivo, afirma o autor, "o tema central das Escrituras sagradas, ou seja, a criação, queda no pecado e redenção por Jesus Cristo na comunhão do Espírito Santo, tem uma unidade radical de sentido que está relacionada à unidade central da existência humana".450 A implicação desse saber é que, ao passo "que esse sentido central da palavra-revelação estiver em questão, encontrar-nos-emos além dos problemas científicos, tanto da teologia como da filosofia", ou seja, sua "aceitação ou rejeição é uma questão de vida ou morte para nós, e não uma questão de reflexão teórica". Por isso, "o motivo central das Escrituras é o ponto de partida comum, supracientífico, tanto de uma teologia bíblica quanto de uma filosofia cristã", mas não apesar disso; antes, justamente por causa disso, "ele nunca poderá se tornar o objeto teórico da teologia", ou seja, "assim como Deus e o eu humano não podem se tornar esse objeto".451 Tal não se dá por causa de preguiça epistemológica, mas simplesmente porque "o pensamento teológico", diz o mesmo autor, bem "como o pensamento filosófico movem-se nos limites da ordem temporal de nossa experiência com sua diversidade de aspectos modais", ou seja, seguindo estritamente essa "ordem temporal, a unidade central e radical do sentido da criação se apresenta como se fosse refratada em uma rica diversidade de modalidades, assim como a luz do sol é refratada por um prisma em uma rica diversidade de cores".452 Portanto,

os diferentes aspectos modais de nosso horizonte temporal, que enunciamos brevemente, determinam, em princípio, os diferentes pontos de vista sob os quais a realidade empírica é considerada e investigada pelas ciências especiais. Essa dissociação analítica de nossa experiência em seus distintos aspectos modais, que estão, em princípio, ausentes na atitude experiencial pré-científica, é característica da atitude teórica de pensamento. A atitude teórica surge tão logo

comecemos a opor o aspecto lógico de nosso pensamento aos modos não lógicos da experiência a fim de ganharmos um insight lógico-teórico em relação ao último, dissociando analiticamente os elementos de sua estrutura modal. Mas esses aspectos não lógicos oferecem resistência à tentativa de concebê-los de uma forma lógica como objetos teóricos de nosso pensamento lógico. Essa resistência teórica do objeto faz surgir, assim, os problemas teóricos fundamentais das ciências especiais.453

Entre as “ciências especiais”, Dooyeweerd inclui a teologia. Ele o faz com propósitos distintos dos nossos, pois seu interesse é propor a criação de uma filosofia radicalmente cristã para então fundamentar a teologia. Contudo, chegamos às mesmas conclusões. Em um exemplo prosaico sobre as propriedades da água, que podem ser estudadas pelas várias ciências especiais, ele destaca, “por exemplo, do que é dito na Bíblia sobre o domínio de Deus sobre as águas” e oportunamente observa que tal poder só “pode ser experimentado pela fé”.454 Isso converge com o que já temos dito desde o início, pois é a proposta desta sistemático-carismática, como reiterado por George Ladd: eventos histórico-redentores ou histórico-salvíficos não podem ser estudados nem analisados com as categorias teóricas de análise, visto que estamos lidando com algo que está além das nossas possibilidades. Se os resultados, óbvios como são, podem ser observados e percebidos, o processo em si é totalmente miraculoso e, por isso mesmo, inexplicável. Justamente por isso, “a palavra-revelação, como princípio central do conhecimento, deve se tornar o fundamento de toda a vida cristã, tanto em sua atividade prática quanto científica”. Convém lembrar, todavia, que, nesse aspecto “central, ela não pode ser o objeto teórico de qualquer ciência, funcionando apenas como seu ponto de partida central, ou motivo básico religioso”.455 Tal observação, para escândalo dos teólogos racionalistas, inclui até mesmo a teologia, considerando que, “sendo uma ciência, a teologia dogmática está limitada à atitude teórica do pensamento” e, por isso mesmo, “não pode nos fornecer uma visão filosófica total da relação e da coerência mútua entre os diferentes aspectos de nossa experiência na ordem temporal”, ou seja, “ela deve ser uma ciência especial”.456 Assim, “o objeto científico apropriado da teologia dogmática [sistemática] pode ser delimitado unicamente por meio de um aspecto modal especial de nosso horizonte temporal da experiência”, ou seja, “ele deve ser passível de ser oposto ao aspecto lógico de nosso pensamento, como um campo de problemas teóricos”.457 Lembramos aqui do que o teólogo reformado

holandês disse acima sobre o fato de a ciência opor, teoricamente, os aspectos lógicos do nosso pensamento aos modos não lógicos da experiência, ou seja, ao que é paradoxal ou até contraditório, visando isolar tal fenômeno a fim de obter um "insight lógico-teórico", criando assim um "problema". "Entretanto, só podemos adquirir um insight teórico sobre esse campo se juntarmos à nossa função de pensamento lógico esse aspecto especial de nossa experiência temporal que delimita o ponto de vista científico teológico", ou seja, o "aspecto modal experiencial que delimita o ponto de vista teológico específico não pode ser outro senão o aspecto da fé".458

Observemos que Dooyeweerd utiliza "fé" aqui no mesmíssimo sentido colocado por Hebreus 11:1-2, não em termos credais. O mesmo autor explica que as "dificuldades e questões que [a teologia] levanta não se relacionam à palavra-revelação divina, mas exclusivamente ao caráter científico e aos limites de uma dogmática e de uma exegese teológica". Diz ainda que "a teologia dogmática é uma ciência muito perigosa" e que a "sua elevação a um mediador necessário entre a palavra de Deus e o crente constitui-se em uma idolatria e demonstra uma incompreensão fundamental em relação à sua posição real".459 Isso por um motivo muito simples, enunciado em tons muito graves pelo teólogo holandês: "Se a nossa salvação é dependente da teologia dogmática e da exegese, estamos perdidos".460 Trata-se de algo que a tradição carismático-pentecostal precisa urgentemente voltar a perceber, considerando que isso nunca foi um problema para ela. Todavia, à medida que decresce a experiência com o Espírito Santo como uma de suas principais características e, concomitantemente, aumenta a influência do pensamento cessacionista em seus círculos e, por conseguinte, ela submete-se à ortodoxia reformada, a fé deixa de ser uma experiência viva e se torna mero assentimento intelectual a um conjunto de doutrinas que, conforme já foi demonstrado, não caíram do céu, mas têm uma história e dependência de um sistema teológico, o que, finalmente, leva a tradição carismático-pentecostal a se descaracterizar. Portanto, não podemos retirar o fundamento que a própria Bíblia estabeleceu e lançou, ou seja, a fé como experiência com Deus por meio do Espírito Santo (Hebreus 11:1-2), e substituí-lo por teologia sistemática e exegese, pois, como afirma Dooyeweerd, "ambas são o trabalho humano, susceptíveis a todos os tipos de erros, discordâncias de opinião e heresias", pois, como sabemos, e acrescenta o autor, é possível "até mesmo dizer que todas as heresias são de origem teológica".461 Justamente por isso, o teólogo reformado holandês diz que "a confusão tradicional entre a palavra de Deus como princípio central de conhecimento e o objeto científico da teologia dogmática e da exegese deve estar errada em seus fundamentos", visto que "é essa mesma confusão que

deu origem à falsa identificação da teologia dogmática com a doutrina das Sagradas Escrituras, e à falsa concepção da teologia como um mediador necessário entre a palavra de Deus e os crentes".462 Tal se dá pelo simples motivo de que o "objeto teórico do pensamento científico não pode corresponder à realidade integral em sua plenitude",463 isto é, qualquer que seja a doutrina, mas principalmente se diz respeito à Trindade, quer imanente, quer econômica, ou cada uma das Pessoas separadamente, conforme temos feito até aqui, sempre estaremos aquém e incapazes de dizer algo que seja absoluto e definitivo. Isso pelo fato de que

Para a teologia, isso significa que a palavra-revelação divina nunca poderá se tornar o objeto teórico da pesquisa teológica na plenitude de realidade com que ela se apresenta a nós. Em seu sentido religioso central, ela é endereçada ao coração, ao centro religioso de nossa existência como um poder divino espiritual, e não como um objeto de reflexão teológica. Assim, o tema básico das Sagradas Escrituras, ou seja, aquele da criação, da queda no pecado e da redenção por Jesus Cristo no poder do Espírito Santo, não pode ser convertido em um objeto científico da teologia em seu sentido religioso central. Como tal, ele constitui, antes, o ponto de partida suprateológico de todo o pensamento cristão realmente bíblico, a chave para o conhecimento de Deus e de nós mesmos. Contudo, na ordem temporal de nossa experiência, essa palavra-revelação manifesta-se na mesma diversidade modal dos aspectos que encontramos em nossa própria existência humana temporal. A palavra de Deus entrou em nosso horizonte temporal, assim como ela se tornou carne em Jesus Cristo, nosso Salvador. E é apenas na diversidade temporal dos aspectos experienciais que a revelação divina pode se tornar um objeto do pensamento teológico.464

Evidentemente que "o aspecto modal da fé não pode ser identificado com o ato real de crer, o qual em sua realidade plena nasce do coração e, embora qualificado por seu aspecto de fé, apresenta também outros aspectos na ordem temporal da experiência",465 conforme pontua Dooyeweerd. Até mesmo a experiência de fé, por sua vez, ocorre dentro da modalidade correspondente e, por isso mesmo, não tem caráter absoluto, mas pessoal e, por isso mesmo, subjetivo. Isso, porém, não quer dizer que seja inverídica ou fantasiosa (apesar

de que também pode sê-lo), mas que em nossa realidade experimentada como um todo tudo é passível de acertos e erros. O que deve ficar claro é o fato de que "o verdadeiro conhecimento de Deus em Cristo Jesus e o verdadeiro autoconhecimento não são de natureza teológico-dogmática, nem filosófica, mas tem uma significância religiosa absolutamente central", pois tal "conhecimento é uma questão de vida ou morte espiritual". Além disso, adverte corretamente o teólogo reformado holandês que "uma ortodoxia teológica dogmática, embora esplendidamente elaborada, não pode garantir esse conhecimento espiritual central".466 Dessa forma, o próprio "termo escolástico sacra theologia revela uma superestimação não bíblica da teologia",467pois pressupõe uma autoridade e um status que devem ser atribuídos apenas às Escrituras. Evidentemente que "os problemas teológicos, tais como a significância da imago Dei antes e após a queda, a relação entre criação e pecado e entre graça comum e particular, a união das duas naturezas de Cristo etc.", elenca o mesmo autor, "podem apenas surgir em oposição teórica do aspecto da fé ao aspecto lógico de nosso pensamento", tendo seu merecido espaço de discussão no edifício da teologia, pois são "certamente problemas legítimos da teologia dogmática. Contudo, como problemas especificamente teológicos, eles não se relacionam ao motivo básico central das Escrituras Sagradas em sua forma operativa no centro religioso de nossa consciência e existência".468 Trata-se de uma questão de contraste entre realidade e tentativa de falar a respeito dessa mesma realidade, mas não só isso, pois o problema maior da pretensão teológica é que ela acaba interpondo-se entre a pessoa e Deus, querendo substituir a experiência com Deus por meio do Espírito Santo. Contudo, de acordo com Dooyeweerd, o "motivo espiritual básico se eleva sobre todas as controvérsias teológicas e não necessita de uma exegese teológica, uma vez que seu sentido radical é explicado exclusivamente pelo Espírito Santo operando em nosso coração aberto na comunhão desse Espírito".469 Essa experiência nada mais é que a chamada unio mystica tão almejada por todos os cristãos dos primeiros dezesseis séculos da nossa era.

Contudo, podemos dizer que tal união com Deus era o que buscava a humanidade antediluviana e posterior, ao responder ao chamado da presença extraordinária do Espírito Santo, pois nenhum desses encontros e experiências com o Criador aconteceu como fruto de esforço ou mérito pessoal. Desde Abel, chegando ao seu sobrinho Enos, passando por Enoque, que viveu 365 anos, dos quais trezentos deles "andou" na companhia de Deus, até Noé, pregoeiro da justiça, todos indistintamente aquiesceram ao chamado do Espírito (cf. Hebreus 11). Cada um deles foi chamado para dar continuidade ao projeto divino de ser sacerdote, e isso não aconteceu como fruto de altruísmo. Nossa tese caminha no

sentido de demonstrar que havia uma capacitação carismática para que tais pessoas se dispusessem a servir. Tendo o ego distorcido, é fato que ninguém se inclina natural e altruisticamente para o bem do próximo. A história da salvação, que, em nossa perspectiva, teve início com a ordem imposta ao caos e desde o casal progenitor contou com diversos atores, é algo que precisa ser visto "por detrás da história dos patriarcas", diz Gerhard von Rad, e analisada teologicamente, prestando atenção nos "preparativos histórico-salvíficos muito abrangentes, que Javé havia feito, a fim de provocar o surgimento de Israel".470 Na verdade, "por detrás das narrativas de Abraão está o problema da fé, apesar de o conceito aparecer somente uma única vez",471 afirma o mesmo autor, proposição com a qual concordamos, pois o fato de o conceito ou expressão ocorrer apenas uma única vez não anula a verdade de que ela está pressuposta e evidente em toda a narrativa, conforme deixa entrever o texto de Hebreus 11:1-40. "Crer, ter fé, em hebraico, é 'firmar-se em Javé', daí o emprego da preposição be depois de he'emin", ou seja, "o objeto para o qual Abraão dirigiu a sua fé, segundo Gn 15.6, é algo vindouro, como quase sempre ocorre no Antigo Testamento". Portanto, "Javé fez referência ao seu projeto histórico diante de Abraão (Gn 15.5)", isto é, o chamou, "e Abraão, por sua vez, tomou esse plano como algo real e 'se firmou' nele", ou, em termos diretos, aquiesceu e aceitou o desafio, e "Isso é que foi a sua fé",472 complementa Von Rad. Se as experiências são distintas e há muito mais silêncio e obscuridade do que gostaríamos, certamente não falta fé em cada experiência dos diversos atores de Gênesis. O fato de ela não ser mencionada nas narrativas, mas devidamente colocada como "o firme fundamento das coisas que se esperam e a prova das coisas que se não veem", pois, "por ela, os antigos alcançaram testemunho", conforme Hebreus 11:1-2, demonstra que Abel, Enoque e Noé, referidos no texto da "galeria dos heróis da fé" (v. 4-7), chegaram, mesmo sem ter alcançado a "promessa" (Hebreus 11:39), à condição de "testemunhas", que, como já vimos, é a mesma prometida por nosso Senhor Jesus Cristo aos seus discípulos depois de eles receberem a virtude do Espírito (Atos 1:8; cf. 2:1-47).

Pode ser que alguém pense tratar-se de uma conexão forçada entre as narrativas, todavia é preciso lembrar que estamos seguindo a linha de estruturação das Escrituras da história da salvação, de acordo com os modelos de Ladd e Cullmann, mas sem rigidez, fazendo adaptações e adotando outro leitmotiv, a experiência com o Espírito Santo, por conta de nossa perspectiva carismático-pentecostal. Mas não há nenhuma arbitrariedade ou imposição de tais experiências ao texto; antes, estamos apenas ressaltando os efeitos decisivos da presença extraordinária do Espírito Santo na promoção dos eventos histórico-

salvíficos ou histórico-redentores, pois cada um dos atores, mesmo os não mencionados na galeria de Hebreus, teve sua importância ao desempenhar o seu papel no desenvolvimento da história da salvação. Um exemplo ilustra o ponto. A questão a ser ressaltada não é o período histórico em que se deu, no caso, na monarquia no período do reino dividido, pois, conforme temos insistentemente lembrado, o que nos interessa é a presença do Espírito Santo em suas manifestações contínua e extraordinária, independentemente da época em que aconteceu. Estamos nos referindo à narrativa do reinado de Josias, que, definitivamente é o protagonista, mas, por causa de um "detalhe", o narrador deixou "escapar" que havia mais atores envolvidos na "trama" e no sucesso do reinado do homem que realizou a maior Páscoa de que se tem notícia no Antigo Testamento, ainda que estes não apareçam no texto e fiquem no anonimato da história (2Reis 22—23; 2Crônicas 34—35). Em especial, referimo-nos, uma vez mais, à profetisa Hulda, que, sem ser canônica ou conhecida, acabou aparecendo na narrativa pelo fato, certamente, de ser uma figura popular em Jerusalém. Mas, não fosse o pedido da consulta a Deus, por parte do rei, não saberíamos que havia uma mulher que vivia na parte mais humilde da cidade de Jerusalém, esposa de um funcionário estatal, que, entre outras funções e tarefas que cabiam às mulheres no antigo Oriente Médio, tinha a missão de representar Deus. Isso não é de pouca relevância, sobretudo quando verificamos que ela é contemporânea do profeta maior Jeremias, que, estranhamente, não fora o porta-voz divino escolhido pelo rei Josias para dizer o que Deus queria especificamente para o reino do Sul naquele importante momento histórico. Assim, de forma análoga, e sem nenhuma arbitrariedade, os "atores-relâmpago" do período antediluviano — Abel, Sete, Enos, Enoque e Noé, para citar alguns —, sem contar os inúmeros anônimos, tanto homens quanto mulheres, mencionados ou não (Gênesis 4:17—7:16), desempenharam seu papel contribuindo para a continuidade ou sequência da história da salvação.

É possível que se questionem as evidências de que tais personagens tenham sido carismáticos, pois geralmente se requerem textos explícitos sobre questões óbvias, pressupostas e subjacentes à realidade em que os eventos ocorreram com uma "atmosfera" já posta, ou seja, não há necessidade alguma de o narrador de um texto mencioná-las explicitamente, assim como tais narrativas não se importam em provar a existência de Deus, mas já partem do princípio de que os destinatários creem nele. Como já vimos, a fé em Deus, não somente no Novo Testamento, mas igualmente no Antigo, sempre teve um caráter pessoal, pois em uma época em que não havia uma única linha de texto escriturístico, muito menos a revelação da Lei, a demonstração de fé dessas personagens, conforme o

texto deixa entrever, evidencia que não lhes poderia faltar o “carisma”, uma vez que este é um dos elementos constitutivos da fé em Javé, conforme diz o teólogo alemão Von Rad, considerado o criador da “teologia do Antigo Testamento”.473 Qual não deveria ser a espiritualidade de alguém como Enoque, que “andou” com Deus e este o tomou para si, algo inexplicável, visto que o texto não informa como isso se deu, pois um corpo físico parece não estar apto ao ambiente da glória de Deus (Gênesis 5:21-24; cf. Hebreus 11:5; 1Coríntios 15:50-51)? A Escritura hebraica apenas relata da forma mais natural possível, sem preocupação alguma em explicar absolutamente nada, ou seja, trata-se de uma narrativa em que o sobrenatural é parte da realidade cotidiana e pressuposto básico para ler o texto. O problema surge quando o leitor de hoje quer projetar na narrativa questões teóricas do mundo moderno e tenta explicar o texto com tais concepções. O resultado, do ponto de vista teológico protestante, é incredulidade total (liberalismo) ou incredulidade datada (cessacionismo). Mas “andar com Deus” é algo não apenas característico de Enoque, pois o texto também afirma isso de Noé, “pregoeiro da justiça” e bisneto de Enoque (Gênesis 6:9; 2Pedro 2:5). Noé, inclusive, teve sua trajetória profetizada por Lameque, seu pai, quando nasceu: “Este nos consolará acerca de nossas obras e do trabalho de nossas mãos, por causa da terra que o Senhor amaldiçoou” (Gênesis 5:29b). Percebe-se claramente, por essas poucas informações, que havia uma realidade sobrenatural, uma atmosfera espiritual e os que atenderam e foram sensíveis à presença extraordinária do Espírito Santo, ou seja, em vez de “contenderem” com Deus e o rejeitarem (Gênesis 6:3), tornaram-se poderosas testemunhas da atuação divina e foram elos fundamentais na corrente da história da salvação. Afinal, as experiências que tais pessoas tiveram com Deus evidenciam algo que não pode ser nada menos que capacitação carismática, pois pregar uma mensagem de juízo por mais de um século requer muito mais do que obediência; demanda virtude do Espírito.

Não se pode perder de vista o fato de que o texto bíblico relata a história da salvação, e cada pessoa que recebe uma missão, seja a de liderar um grupo, seja a de promover um movimento, revelando-se, posteriormente, como um evento histórico-redentor e histórico-salvífico, não pode executar tal obra por si mesma ou com suas próprias forças. O próprio Senhor Jesus Cristo, conforme veremos no próximo capítulo, necessitou de tal capacitação (Atos 10:38). Por que não seria necessária nos tempos veterotestamentários? Não há possibilidade, nem necessidade, de analisar cada um dos exemplos que poderíamos elencar, mas o próprio Abraão, de quem já falamos muito no capítulo anterior, certamente fora um carismático, visto Deus mesmo, em sonho, ter dito a Abimeleque, rei de

Gerar, que Abraão era profeta (Gênesis 20:7). É interessante que, desde agora, entendamos que a expressão pode até ser anacrônica, pois se chamava vidente ao profeta na época patriarcal, mas este ponto não é tão importante, e sim o que observa o teólogo pentecostal Antonio Gilberto: “Devemos banir do nosso pensamento a ideia popular de que o principal serviço do profeta era predizer”, pois, de acordo com o “original”, completa ele, “profeta não significa ‘aquele que prediz’, mas ‘aquele que fala em lugar de outro, por outro’”.474 Assim é que profeta, seja vaticinando e bradando, seja liderando e julgando, só pode fazê-lo se for chamado por Deus e capacitado por ele com o seu Espírito Santo. Reiteramos que, se o próprio Cristo precisou de tal unção, seria muita presunção achar que os demais poderiam prescindir do recebimento de tal virtude. É preciso entender que a atividade de cada pessoa chamada por Deus inscreve-se em seu plano salvífico, que tem como meta promover a ordem que foi imposta desde o caos. Por isso, “surgiram homens que reivindicaram seriamente a dignidade de uma iluminação inspirada”, diz Gerhard von Rad, fazendo alusão aos “Sábios (Pv 1.23)”, tanto quanto a “Eliú, amigo de Jó”, que, ao longo de seu discurso, apresentou-se “como um inspirado [e] invocou ‘o sopro do Todo-Poderoso’ (Jó 32.8), que leva os homens ao conhecimento, o qual é descrito como um vinho que fermenta e arrebenta odres até que possa ser expresso em palavras (Jó 32.18-20)”.475 O mesmo autor ainda refere-se a Elifaz, dizendo que este igualmente quer que o seu discurso ou “palavras sejam consideradas como uma inspiração imediata e descreveu todo o processo de recepção de uma revelação profética, com os fenômenos psicológicos que a acompanham, como lemos no Antigo Testamento”, ou seja, a “própria palavra, que ele introduziu com tantas minúcias, não era uma palavra profética, mas uma verdade inerente à sabedoria (Jó 4.17)”.476

O que chama a nossa atenção é um teólogo como Gerhard von Rad, não carismático, referindo-se à inspiração carismática do Espírito Santo no período patriarcal, mas narrada em época muito posterior, defender que “tudo isto era a herança intelectual de um grande passado com a conceituação que lhe é própria”, pois, por um lado, “a apresentação dessas doutrinas em termos proféticos criou um gênero híbrido, pois essa sabedoria nada tem de profético no seu sentido próprio”, isto é, de predizer, todavia, por outro lado, é “muito simplista julgar que a referência à inspiração divina é uma simples questão de estilo, puro processo literário, pois a sabedoria que pretende originar-se da revelação divina é um fenômeno muito antigo”.477 Em termos diretos, “Nem o ensino teológico, nem a profissão de fé em Javé, nem o sábio em suas orações e em seus hinos livremente compostos poderiam existir sem uma força carismática”,478 diz o

mesmo autor. É simplesmente impossível interpretar de forma minimamente séria as Escrituras sem considerar a presença, tanto contínua quanto extraordinária, do Espírito Santo. Isso pelo simples fato de que ele nunca se ausentou. Não há ausência alguma, mas justamente o contrário: a presença do Espírito Santo inunda e preenche a realidade de tal forma que absolutamente nada foge a ela ou lhe escapa. Talvez seja exatamente isso que o torna "imperceptível", pois sua discrição e imprescindibilidade o tornam tão óbvio que até parece que o universo funciona mecanicamente e sozinho. A presença extraordinária do Espírito Santo na condução do povo e na capacitação dos que recebiam a incumbência de liderar era tão fundamental que o terceiro rei de Israel, Salomão, afirma: "Não havendo profecia, o povo se corrompe, mas o que guarda a lei, esse é bem-aventurado" (Provérbios 20:18). O substantivo hebraico masculino ḥāzôn, traduzido por "profecia", significa "visão (mentalmente), i.e., sonho, revelação, ou oráculo: — visão", e, de acordo com o Dicionário hebraico do Antigo Testamento de James Strong, tem igualmente o significado de "revelação por meio de visão, oráculo ou comunicação divina". A "essência primária desta palavra não é tanto a visão ou o sonho em si, mas a mensagem comunicada", pois "significa a comunicação direta e específica entre Deus e o povo mediante o ofício profético (1Sm 3.1; 1Cr 17.15; Sl 89.19[20]) ou o conjunto dessas mensagens (2Cr 32.32; Is 1.1; Ob 1.1; Na 1.1; Hc 2.2,3)".479 Salomão, mesmo sendo o homem mais sábio do antigo Oriente Médio, ao falar da profecia como algo fundamental, mostra que "Israel preservou e integrou na sua concepção de monarquia um fato da sua tradição, algo que lhe é próprio e que remonta aos seus primórdios", diz Von Rad, e completa, "pois justamente nos primeiros tempos qualquer vocação ou introdução em função pública especial, conferida por Javé, estava indissoluvelmente ligada ao dom do Espírito de Javé", por isso "Moisés e, principalmente, os juízes eram carismáticos".480

Na linha de desenvolvimento da história da salvação, o universo não é um acidente, mas um projeto divino. A Queda transtornou, mas não anulou o plano do Criador. Como um local sagrado, a terra necessita de nosso exercício sacerdotal. Todavia, os seres humanos possuem vontade própria e, com o seu livre-arbítrio transtornado, rebelam-se contra Deus e insurgem-se uns contra os outros, pois o amor-próprio distorcido e direcionado erroneamente transforma-se em egoísmo. Somente uma mudança radical pode mudar esse quadro. Tal mudança é o que conhecemos como "conversão", que, além de nos salvar da perdição eterna, salva-nos de nós mesmos, do nosso eu, ou ego, egoísta e pervertido. Caso isso não aconteça, nossa "vontade de poder",481 ou de potência, para usar uma expressão filosófica de Nietzsche, ou o "motivo básico

religioso”, de Dooyeweerd, nos direciona para campos e elementos que jamais poderão satisfazer nossa necessidade, ou carência, mais intrínseca, fazendo que nos chafurdemos cada vez mais em direções que nunca poderão nos proporcionar a paz e a felicidade de quem deseja voltar para o paraíso de onde foi expulso. É nesse sentido que tantos autores por nós aqui referidos, e que foram trabalhados desde o início, convergem com a ideia de que as “fórmulas teológicas”, conforme diz William James, são “produtos secundários”, pois, “num mundo em que jamais existisse o sentimento religioso, duvido que pudesse ter sido estruturada alguma vez qualquer teologia filosófica”. Isso significa dizer que a “contemplação intelectual desapaixonada do universo, independentemente da infelicidade interior e da necessidade de libertação, de um lado, e da emoção mística, de outro”, leva desde a formação das cosmogonias do mundo do antigo Oriente Médio até as “filosofias religiosas tais como as que ora possuímos”.482 Se não houvesse essa aspiração por algo que nos transcende e ultrapassa, para alguma coisa que está além de nosso alcance humano, e fossem as respostas científicas suficientes, pode ser que os “homens”, diz James, realmente tivessem “começado com explicações animísticas do fato natural”, tal como foi e já vimos, “depois as teriam eliminado à força de críticas, substituindo-as por explicações científicas, como realmente fizeram”.483 Todavia, o homem, sem o conhecimento divino, sem reencontrar-se com seu Criador, continua com sua “vontade de poder”, ou com seu “motivo básico religioso”, erroneamente direcionado para o que jamais poderá satisfazê-lo. E é nesse sentido que a teologia desenvolvida por e em Israel é singular e única, pois ela não nasce exclusivamente desse desejo humano comum, mas da resposta pela autorrevelação divina.

Contudo, como as pessoas poderiam crer que essa revelação realmente tinha acontecido? Conforme já abordamos no capítulo anterior ao tratar da teologia como doutrina de Deus, ao mostrarmos a importância fundamental da capacitação carismática que se deu no chamado de Moisés, especificamente na concessão divina de poderes que o habilitou para exercer a liderança sobre milhões de hebreus em pleno deserto. Tal aspecto é tão representativo e necessário que uma situação ocorrida com o legislador antes de deixar o Egito, por quatro décadas, ilustra perfeitamente o que estamos explicando. Como príncipe egípcio, mas criado por sua mãe hebreia, Moisés era contra o regime imposto ao seu povo e foi assim que ele matou um capataz que maltratava um hebreu (Êxodo 2:11-12). Todavia, o futuro legislador de Israel iria descobrir, no outro dia, que a justiça não pode ser estabelecida com violência ou vingança, pois, ao ver dois hebreus se desentendendo, Moisés procura intervir para contê-

los e ajudá-los, fazendo um apelo humanamente razoável: “Por que feres o teu próximo?”, mas descobre da pior maneira que homem algum pode estabelecer a justiça pelo bom senso, pela lei e, muito menos, por si mesmo, pois o hebreu agressor lhe respondeu: “Quem te tem posto a ti por maioral e juiz sobre nós?” (Êxodo 2:13-14). Justamente por isso, em Israel o “direito era eminentemente pessoal, era uma expressão da vontade de Deus, que não podia ser reduzida a alguma coisa fixa e inteiramente objetiva”. Por esse motivo, sua “interpretação e sua aplicação, por conseguinte, dependiam diretamente de uma delegação de poderes”,484 explica o teólogo alemão Gerhard von Rad. Este informa ainda que os “julgamentos da ‘profetisa’ Débora, por exemplo, eram incontestavelmente carismáticos (Jz 4.4s)” e que “a própria jurisdição habitual, exercida à porta das cidades, era dotada de uma certa autoridade carismática”, pois, segundo Von Rad, a “vontade jurídica de Javé, segundo o Deuteronômio, era objeto de pregação, um apelo inteiramente pessoal de Javé que devia ser totalmente acolhido pela consciência de Israel”.485 Mas, mesmo antes de chegar a este período, é importante reafirmar, tal capacitação carismática, por meio de experiências revelacionais, vai delineando os trilhos percorridos pela história da salvação e demonstrando que a humanidade, da forma em que está, isto é, mesmo com a presença contínua do Espírito Santo concedendo o dom da vida, não reúne condições suficientes para levar a efeito o projeto da economia divina e, muito menos, exercer o seu sacerdócio, de modo que é imprescindível a ação da presença extraordinária do Espírito Santo, capacitando, carismaticamente, as pessoas.

Portanto, quando Jacó foge para Padã-Arã, ao pernoitar, sonha com a escada que vai do céu à terra. Duas décadas depois, é visitado por miríades de anjos, e encontra-se com o “anjo do Senhor” no vau de Jaboque e tem o nome mudado para Israel (Gênesis 28:10-22; 32:1-2,22-32). Tais experiências revelacionais e, de certa forma, histórico-redentoras demonstram que é simplesmente impossível a qualquer pessoa que tenha tido alguma responsabilidade, além das que lhe eram inerentes, isto é, pessoais, realizar ou cumprir a missão que Deus lhe designara sem uma capacitação carismática do Espírito Santo. Quanto ao seu filho José, a quem Deus concedera sonhos revelacionais, uma espécie de “dom de revelação” (Gênesis 37:1-11), posteriormente, ao ser vendido por seus irmãos (Gênesis 37:12-36) e, por uma calúnia, acabar encarcerado (Gênesis 39:1-23), a narrativa mostra que ele recebeu ainda um dom espiritual de interpretação (Gênesis 40:1-23). Assim, quando finalmente estava para se cumprir o que o Senhor lhe mostrara (Gênesis 41:1-37), o próprio faraó reconheceu que em José havia o Espírito de Deus (Gênesis 41:38-57). O fato de José, sempre que os

egípcios destacavam sua capacidade, tributar a Deus os seus dons não é simplesmente uma questão de modéstia e maturidade adquiridas com os anos, mas de plena consciência de que não eram dele tais capacidades. Assim, uma particularidade desse caso deve ser ressaltada, visto ser um dom comum na tradição carismático-pentecostal. Por causa de variações ou do não cumprimento cartesiano, exato, em todos os detalhes, de tais revelações, acaba sendo muito questionado, desqualificando-se o dom. Ao se analisarem, por exemplo, os elementos dos sonhos que José teve quando ainda na casa de seu pai, vemos que, em ao menos um dos dois relatados, o na época filho mais novo e predileto de Jacó sonhou com o sol, a lua e onze estrelas curvando-se diante dele (Gênesis 37:9). A interpretação, mais do que óbvia, foi objetada por seu pai: “Que sonho é este que sonhaste? Porventura viremos eu, e tua mãe, e teus irmãos a inclinar-nos perante ti em terra?” (Gênesis 37:10). A narrativa da morte de Raquel consta em 35:16-20, portanto fora da ordem cronológica, portanto antes do relato dos sonhos de José e de ele ser vendido por seus irmãos por parte de pai. Somente aí ouvimos falar de seu irmão Benjamim, seu irmão caçula, filho também de Raquel, sua mãe. Esta faleceu ao dá-lo à luz. Portanto, não esteve no Egito nem se curvou diante de José, faltando a “lua” no cumprimento do sonho (Gênesis 43:15-34; 44:16-34). É extremamente importante que se entenda que tal revelação divina por meio dos sonhos é canônica, por assim dizer, uma vez que se trata de um evento histórico-redentor fundamental na linha da história da salvação. Tal flexibilidade em seu cumprimento não é um problema para teólogos carismático-pentecostais, mas para teólogos de tradições cuja fé é cognitiva torna-se uma aporia difícil de ser resolvida.

Salmos 105:7-15, elencando os patriarcas Abraão, Isaque e Jacó, chama-os de “ungidos” e “profetas”. Portanto, cumpre destacar o fato, mais que evidente nas Escrituras hebraicas, de que eles eram carismáticos de uma época de que não temos tantos detalhes. Contudo, podemos vislumbrar claramente, por textos mais tardios, que, em virtude de uma necessidade imperiosa, havia profusão carismática nesse período. Nem poderia ser diferente, pois estava se formando, a partir desse núcleo, o povo sacerdotal ou o reino de sacerdotes que seria responsável por representar Deus e servir como microcosmo de sua atuação, a fim de que todas as nações da terra fossem abençoadas ao crer neste mesmo Deus (Gênesis 12:1-3; cf. Êxodo 19:6; Deuteronômio 4:5-8). Essa tarefa não poderia ser executada sem a capacitação carismática do Espírito Santo, conforme vemos de forma explícita no Novo Testamento. Então, em retrospecto, podemos ler o Antigo Testamento e perceber que se requeria exatamente o mesmo naquele período. Até porque, diz Von Rad, a “verdadeira proteção de Israel era o carisma

de seus profetas, que deve ser interpretado provavelmente como sendo o segredo dos seus milagres", ou seja, a "função suprema em que se verifica a relação vital autêntica entre Javé e Israel é a do profeta, que não pode faltar em Israel (Dt 18.18)". Em outros termos, conforme deixa claro o livro de Deuteronômio, "Israel, para quem o compreende, era o povo expressamente conduzido por inspirações carismáticas".486 Conforme já vimos acima, sem "profecia o povo se corrompe" (Provérbios 20:18). Isso foi dito em um período em que já havia a porção mais significativa das Escrituras hebraicas para um judeu, o Pentateuco. Por isso, o texto fala ainda da bem-aventurança de quem guarda a Lei. Mas é imprescindível observar: guardar a Lei é algo pessoal, posto não depender da coletividade, liderar e dirigir a coletividade exige autoridade espiritual para conduzir o grupo a ser o que Deus planejou que Israel fosse, o povo sacerdotal a serviço do mundo. Trata-se de um propósito que vai além do compromisso pessoal de cada um em ter uma vida de comunhão com Deus, visto que se refere às obrigações como sacerdotes do espaço sagrado. Tal propósito permanece intacto no Novo Testamento, pois o dom da vida, ou seja, a concessão do fôlego vital, permanece como ação da presença contínua do Espírito Santo, mas a humanidade, de igual maneira, está tão ou até mais obstinada que nos primórdios, necessitando de conhecimento de Deus, e este não pode vir senão pela exposição doutrinária. É preciso convencimento do Espírito Santo, que ilumina o coração da humanidade pecadora quando esta ouve sobre as virtudes daquele povo sacerdotal que atua como testemunha (1Pedro 2:9-10). Mas não qualquer testemunha, conforme veremos mais à frente.

Assim como Moisés foi comissionado para retirar o povo, e este foi eleito como um reino de sacerdotes, de igual maneira Jesus retira-nos das trevas e transporta-nos para o reino da luz, a fim de que, como sacerdócio real, façamos o mesmo que cabia a Israel. Não queremos ainda nos antecipar tanto em relação ao Novo Testamento, mas, sim, explorar um pouco mais a base veterotestamentária a respeito da capacitação carismática, pois, conforme Walther Eichrodt, com toda a grandeza de Moisés, às vezes "designado como intercessor, outras como taumaturgo e outras como legislador, e somente quando a reflexão tem oportunidade para estabelecer uma analogia entre ele e o profetismo, aparece expressamente como um pregador da vontade de Deus, superior a todos os profetas posteriores (cf. Êxodo 4:16; 7:1; 33:11, e Números 11:24-30; 12:1-8)",487 falta o que pode ser considerado o aspecto mais fundamental da chamada mosaica. Isto é, não obstante tudo o que foi dito e que ainda é possível dizer acerca de Moisés, caso "nos fosse perguntado agora qual foi o ponto unificante da obra dessa personalidade, extraordinariamente dotada, e graças à

qual livre de ser uma confusão de elementos associados, a resposta não poderá ser outra que a da tarefa histórica concreta que se lhe encomendou no mesmo momento em que tomava posse de todo o seu ser um conhecimento novo de Deus", capacitando-o a fim de que ele estivesse apto a depositar "nas mãos da onipotência de Yahweh um povo sobre o qual pudesse implantar seu senhorio e deixar estampado seu próprio ser, um povo a se forjar como instrumento para realizar seu juízo entre as nações e implantar uma nova ordem universal",488 diz o mesmo teólogo alemão. Isso porque ainda não teríamos tocado no elemento mais decisivo para que o grande legislador e libertador de Israel executasse sua missão e figurasse como o maior profeta que o povo escolhido conheceu. Na verdade, afirma Eichrodt, esse "organizador sem poder político autêntico, esse chefe popular sem força militar, esse ordenador da liturgia sem caráter sacerdotal, esse fundador e transmissor de um novo conhecimento de Deus sem a legitimação de profecias, nos enfrenta desde o primeiro momento com uma realidade".489 O teólogo alemão não carismático está se referindo à realidade sobrenatural subjacente às narrativas que temos destacado desde o início em nossa Teologia sistemático-carismática, sem a qual, como pressuposto básico, toda e qualquer exegese e posterior elaboração teológica estão fadadas a resultados que podem até se harmonizar com ideias racionalistas e, ao custo de violentá-las, fazê-las caber em um sistema antissobrenatural. Contudo, tal feito terá desrespeitado a dinâmica revelacional e desprezado a lógica da fé, fazendo que a pretensa autoridade bíblica seja nada mais que um eufemismo para se sacralizar a própria tradição. Numa palavra:

É que a religião israelita não é fruto de uma tradição bem cuidada e aumentada por tradições históricas, nem se apoia tampouco em cargos sabiamente organizados; é criação do espírito que sopra quando quer e depreciando nossos cânones, da riqueza de personagens extraordinariamente dotadas, reúne o aparentemente díspar para prosseguir sua obra cheia de força e de vida. Em outras palavras: nos primórdios da religião israelita encontramo-nos com o carisma, o conjunto de dotes individuais e especiais de uma pessoa; nele está apoiada toda essa estrutura a tal ponto que sem ele seria impensável.490

Constatar que essa experiência com o Espírito — a capacitação carismática — perpassa o texto bíblico de Gênesis a Apocalipse, e que tal reconhecimento não

se dá por parte de pessoas que sejam particularmente interessadas no assunto, visto não serem de tradição carismática, muito menos pentecostal, dá-nos relativa tranquilidade e isenção, sobretudo textos de autores críticos, como estes dos teólogos alemães Gerhard von Rad e Walther Eichrodt, sendo o último do final do século 19 e o primeiro do início do século 20, cujos objetivos não se confundem com os nossos, mas certamente convergem quando estão levantando dados escriturísticos que não dependem da predileção dos intérpretes ou exegetas, muito menos de teólogos sistemáticos; antes, dizem respeito, no mínimo, à honestidade intelectual com que temos de lidar com o conhecimento e à piedade e reverência que devemos manter ao estudar as Escrituras. Tal experiência, referida pelos autores, é fruto da presença extraordinária do Espírito Santo. Contudo, sendo a experiência individual, ou seja, não padronizada e imprevisível, resulta impossível ser ela controlada ou matriciada e, por isso mesmo, capturada e sistematizada em um sistema teológico que precisa ter controle absoluto dos dados e que parece confundir tal controle discursivo com a possibilidade de realmente dominar a atuação divina e dizer onde e quando o Espírito Santo, por exemplo, pode e deve se manifestar, pois em “muitos dos conceitos nos quais a presença de Deus é manifesta”, diz o teólogo pentecostal alemão Wilf Hildebrandt, é “o Espírito de Deus [que] está em foco (Êx 40:34ss; cf. Nm 11:16-17,25; 1Rs 8:10-11; Ez 43:4-5; Ag 2:5-9)”.491 Na verdade, “o Espírito de Deus”, explica Eichrodt, “tornou-se mais próximo do próprio Deus, sendo concebido com mais profundidade, como o poder, próprio da natureza divina, não como uma simples força que emana dela”.492 É preciso entender que, a despeito de promotor da ordem, o Espírito Santo igualmente é doador da vida e coloca em movimento tudo e todos. Seria irônico acreditar que sua presença promotora de todas essas ações, com diferentes efeitos de acordo com os propósitos do Criador para cada elemento inanimado e para cada ser vivo — inteligente ou não —, fosse algo estático e imóvel, mesmo porque não é apenas “a humanidade que recebe o sopro de vida de Deus, mas ‘cada criatura viva’ (Gn 6:17; 7:15,22)”, conforme já dissemos anteriormente. Ressalte-se que a “distinção entre humanos e animais é afirmada em que os humanos têm o sopro divino soprado diretamente neles” e, por isso mesmo, “Adão mostra então sua superioridade sobre os animais nomeando-os”. Portanto, mesmo “que os animais tenham o nišmāt ḥayyîm ou o rûaḥ ḥayyîm neles, a diferença principal entre o ser humano e Deus é espiritual em natureza (cf. Is 42:5; Jó 26:4; 26:4; 27:3)”, ou seja, “a humanidade e os animais compartilham do fôlego de vida, [mas] eles são diferentes em função e natureza (cf. Êx 11:7; 19:13; Lv 20:15)”.493

Tudo isso já sabemos, mas nunca é demais relembrar que a presença contínua do

Espírito Santo é uma realidade em todo o Antigo Testamento, não sendo mais cabível a escusa tradicionalmente apresentada de que não há possibilidade de falar dele com base nas Escrituras hebraicas, pois não são claras a respeito da terceira Pessoa da Trindade. Muito embora seja preciso admitir que “a deidade do Espírito de Deus no Antigo Testamento geralmente não seja negada, a personalidade do Espírito geralmente é posta em dúvida”, pois o “Espírito de Deus, em ambos os Testamentos, parece preferir um papel velado”. Contudo, “a principal dificuldade em apresentar a personalidade do Espírito Santo é devida ao foco do mesmo sobre os atos do Espírito em relação à humanidade”, pois “palavras e frases não pessoais são usadas para descrever o Espírito como a energia divina, como vento e fogo, como luz e espaço”.494 De nossa parte, o estranhamento se dá em razão de que é sempre requisitado o uso cuidadoso de antropopatismos e antropomorfismos para nos referirmos a Deus, apesar do fato de que a própria Bíblia faz uso abundante desse recurso linguístico. Mas, se essa opção não é recomendável, no caso do Espírito Santo, a linguagem simbólica parece não ser somente a mais apropriada, mas a única possível, e são as Escrituras, inspiradas pelo próprio Espírito Santo, que lançam mão de tal expediente para aludir à sua obra e Pessoa, como, por exemplo, o profeta Joel, em um dos textos mais ricos e promissores do Antigo Testamento, não apenas para Israel, nem somente para a tradição carismático-pentecostal, mas para toda a religião cristã e até para o mundo inteiro: “E há de ser que, depois, derramarei o meu Espírito sobre toda a carne, e vossos filhos e vossas filhas profetizarão, os vossos velhos terão sonhos, os vossos jovens terão visões” (Joel 2:8). Foi assim que as ocorrências de “rûaḥ em relação a Deus, na concepção hebraica, são entendidas como a extensão da personalidade de Deus, por meio da qual os planos divinos são efetuados” e, por isso mesmo, “o pensamento hebreu normalmente associou o rûaḥ com poder, habilidade, criatividade e o viu como uma extensão da presença de Deus”, e podemos verificar que “rûaḥ foi entendido descritivamente para indicar a atividade de Deus e sua presença de alguma forma”.495 O fato de o “termo rûaḥ, em suas várias traduções [bíblicas], [ser] concebido como uma força impessoal”496 e, mesmo com a revelação neotestamentária, o termo grego pneuma, usado em relação ao Espírito Santo, igualmente manter, em algumas de suas acepções e contextos, certa impessoalidade, não significa em hipótese alguma que os autores não tinham consciência de que se tratava ontologicamente de outra “Pessoa”, ainda que a expressão e o entendimento fossem inexistentes na época (João 1:33; Atos 2:4; 4:31; Efésios 5:18).

A fim de explicar o texto de Efésios 5:18, e o que Paulo estaria dizendo com

“enchei-vos do Espírito”, um expoente cessacionista inicia sua exposição falando da pessoalidade do Espírito Santo, pois, segundo sua avaliação, a linguagem bíblica, observe-se, repetida por “alguns evangelistas, pastores e obreiros”, passa “a impressão de que, para eles, o Espírito Santo é uma espécie de gás celestial que desce do céu e enche as pessoas ou um determinado ambiente”, diz ele, referindo-se claramente ao texto de Atos 2:2, em que Lucas fala do som que encheu o cenáculo e que é repetido na tradição carismático-pentecostal, afirmando ainda o autor que a linguagem utilizada por esses “evangelistas, pastores e obreiros”, que obviamente não são reformados, também refere-se ao Espírito Santo como um “líquido divino, que é derramado sobre as almas, vistas como uma espécie de recipiente vazio”.497 O autor intenta transmitir uma preocupação com a pessoalidade do Espírito Santo que supostamente parece não haver por parte de quem repete a linguagem da própria Bíblia para se referir à ação da presença extraordinária do Espírito Santo, demonstrando claramente o que temos insistido desde o início, isto é, teólogos que adotam expressões e modos de pensar da modernidade se incomodam com a sobrenaturalidade demonstrada por tradições que seguem ipis litteris o texto bíblico, mas o fazem de forma que escamoteiam tal incredulidade, passando a impressão de que estão preocupados com a ortodoxia, quando na verdade o incômodo se dá por causa do uso cartesiano da linguagem de sua teologia escolástica. Não é nosso foco, mas, apenas para exemplificar, o verbo grego “pleroō (πληρόω) denota: (I) ‘tornar cheio, encher ao máximo’; na voz passiva, ‘ser enchido, tornado cheio’; é usado acerca de: (1) coisas”, entre elas, “um edifício (Jo 12.3; At 2.2)” e “metaforicamente [...] os crentes: com o Espírito (Ef 5.18)”.498 Em outras palavras, foi o Espírito Santo quem inspirou os autores — João, Lucas e Paulo — a utilizarem o verbo “encher” para falar da ação da presença do Espírito Santo ou mesmo da própria Pessoa dele, não sendo uma invenção ou inovação dos “evangelistas, pastores e obreiros” da tradição carismático-pentecostal. Evidentemente que isso não exime a tradição ou mesmo pessoas e grupos que não se identificam completamente, mas se “parecem” conosco, de erros e excessos, conforme o mesmo autor exemplifica ao falar de pregadores que sopram e dizem ou fazem outras excentricidades que, obviamente, não são respaldas por qualquer um de nós, muito menos pelas Escrituras. Isso, todavia, não anula o fato de que sua linha de pensamento, na realidade, não condena apenas os excessos, mas a simples pronúncia de qualquer um de nós que aspira a ser “cheio do Espírito Santo”, pois parte de um pressuposto racionalista e escolástico, portanto antissobrenatural e cessacionista, não podendo servir de parâmetro para nortear nossa linguagem, prática e, muito menos, produção teológica. Assim, é melhor ficar com nossa “teologia do

púlpito”, conforme diz o teólogo pentecostal Mark McLean, do que com tal “teologia escolástica”.

Emprego o termo “teologia escolástica” com referência às teologias tradicionais que ressaltam a transcendência de Deus a ponto de quase excluir a sua imanência. Depende muito de Agostinho, assim como o escolasticismo católico e protestante em geral dependem dele. Por contraste, a “teologia do púlpito”, conforme a chamo, refere-se ao conceito de Emanuel, do Espírito Santo que habita em cada crente, da mensagem de que Deus se importa com o indivíduo e está ativo na história em favor do seu povo.499

É claramente perceptível que parte do problema da teologia tradicional protestante, em relação à pneumatologia, reside no fato de que, apesar de concordarmos e de também ensinarmos que “experiências pessoais, sejam de quem forem, não podem se constituir em um padrão para os demais crentes”,500 isto é, pensarmos exatamente da mesma forma, isso não significa que rejeitamos as experiências autênticas com o Espírito Santo, pois desde os tempos bíblicos, ou canônicos, nenhuma experiência espiritual se deu de igual maneira. A experiência tem um “quê” de individualidade, pois cada pessoa, até mesmo os hagiógrafos, experimentaram as mais diversas situações, ou seja, as “circunstâncias em que os 66 livros foram escritos também são as mais diversas”, diz o teólogo pentecostal Antonio Gilberto, citando “Davi” e dizendo que ele, “por exemplo, escreveu certas partes de seus trabalhos no calor das batalhas; Salomão, na calma da paz [...]. Há profetas que escreveram em meio a profunda tristeza, ao passo que Josué escreveu durante a alegria da vitória”.501 Evidentemente que, estando todos eles sob a supervisão e inspiração do Espírito Santo, a situação em que se encontravam não comprometeu em nada o que Deus queria comunicar; antes, muitas dessas experiências serviram igualmente para transmitir a mensagem divina de forma contundente, conforme o salmo 51, por exemplo, em que vemos a angústia de Davi após o crime e o pecado com Bate-Seba. A dramática experiência de Davi, conhecida como o background do salmo 51, torna-se fundamental para compreender esse hino, mas de forma alguma se tornou um padrão para os seus súditos, muito menos para as gerações futuras. Todavia, o salmo 51, lido por quem está passando por uma situação de crise e queda, certamente pode ser um alento, sobretudo se o cotejarmos com o texto de

1João 2:1-2. Salvo raríssimas exceções, dificilmente as experiências se tornam padrão, mesmo as autênticas e canônicas! Portanto, tal argumento cessacionista no que diz respeito à experiência é, no mínimo, um truísmo e, no máximo, interdição ao se criar um espantalho teórico. O que nos importa agora é entender a importância da ação carismática do Espírito com sua presença extraordinária. Wilf Hildebrandt diz que o "termo 'carismático' refere-se ao dom divino do rûaḥ que vem sobre um indivíduo escolhido, e garante à pessoa o Espírito, que é responsável pelo poder sobrenatural e a habilidade requerida para cumprir os deveres administrativos".502 Este parece ser o propósito primacial nas Escrituras hebraicas, a fim de garantir a ordem social, pois sem tal capacitação, por suas próprias forças, conforme já dissemos, as pessoas não são capazes de se colocar a serviço de Deus para servir-lhe ao servir ao próximo e cuidar da terra. É exatamente isso que nos dedicaremos a examinar de agora em diante.

— A capacitação carismática do Espírito Santo é paradigmática e programática —

Com todo o pano de fundo da cultura do antigo Oriente Médio, bem como o entendimento da narrativa como forma de comunicar conhecimento teológico e não apenas descrever situações, compreendemos que, na linha da história da salvação, a criação do universo e a função sacerdotal da humanidade, na economia divina, não foram alteradas por causa da Queda. Contudo, caímos e não temos possibilidade de, por nós mesmos, cumprir, de maneira comunitária e solidária, tal missão, nem em relação ao ecossistema, que dirá no cuidado para com o próximo. Justamente por isso, desde Abel até Abraão, por meio de quem Deus escolheu formar um povo para que, por intermédio deste, abençoasse toda a terra, a experiência com Deus se dá por meio do Espírito Santo, por isso a chamamos carismática. Tal experiência é imprescindível e tem um caráter capacitador, pois, em muitas situações, o que ocorre tem implicações abrangentes, por isso os denominamos eventos histórico-redentores ou histórico-salvíficos. Dentre esses acontecimentos, em se tratando de Antigo Testamento, vemos que o "êxodo de Abraão" torna-se referencial para as gerações posteriores. Como vimos, o patriarca é profeta e, por inferência, um carismático, pois de outra forma teríamos de reconhecer que os méritos de sua fé são exclusivamente dele, e isso, sabemos, é antibíblico, pois nossa inclinação, desde a Queda, pende para o mal. É assim que, à presença contínua do Espírito Santo, gerando vida, ordem e movimento, acrescentamos a ação de sua presença extraordinária, vendo-a como fundamental para que a humanidade cumpra sua missão. Tal imprescindibilidade, diferentemente do que se apregoa no racionalismo teológico cessacionista, não se torna dispensável com a passagem do tempo, mas justamente o oposto, pois nossa missão sacerdotal permanece e, quanto mais nos afastamos do epicentro dos eventos histórico-redentores, mais necessidade temos da atuação do Espírito Santo em nossa vida. Portanto, quanto mais os descendentes do patriarca caldeu são destacados, mais carismáticos os vemos nas narrativas, conforme o seu bisneto José, por exemplo, responsável pela inserção da família nuclear que causou a explosão demográfica no Egito. Quando se cumpriu o tempo determinado para de lá saírem, um hebreu, adotado pela filha do faraó, com todos os seus conhecimentos, precisou da capacitação carismática com concessão de dons, ocorrida no Horebe, pois somente assim estaria apto a cumprir a missão que Deus lhe outorgara. A pergunta é: Tal

capacitação é regra ou exceção, ou seja, ela é para todos? Deixemos que as Escrituras respondam.

Quando George Ladd disse que o êxodo é um dos eventos histórico-redentores, ou histórico-salvíficos, mais importantes do Antigo Testamento, sendo o maior ato de revelação de Deus dessa porção escriturística, ele não estava exagerando nem apenas externalizando uma predileção particular, mas sendo fiel à importância do evento que a própria Escritura lhe atribui, pois não se trata apenas de mais um acontecimento, mas de um evento com caráter paradigmático e programático. Primeiramente, é preciso compreender que o êxodo, como evento histórico-redentor, não era simplesmente a saída do povo do Egito, mas, muito mais importante, era tirar o Egito de dentro do povo. Para que isso pudesse ser feito, não bastava apenas sair fisicamente do Egito, mas converter a memória do povo, formada pela cultura egípcia, para que outros valores pudessem orientar a consciência e a prática dos hebreus. Nesse sentido, os sinais portentosos, desde a chamada de Moisés — ele mesmo hebreu e necessitado de uma transformação — até as dez pragas infligidas por Deus ao Egito (Êxodo 3:1—4:17; 7:1—12:51), tinham um objetivo teológico e pedagógico, pois aquele grande povo que ali se formara só tinha ouvido falar no Deus de seus pais. A Páscoa, instituída no dia em que os hebreus partiram, não se tratava de um ritual, mas de um memorial, que deveria evocar uma lembrança, todas as vezes que fosse realizada, para que o povo se recordasse de que fora liberto do Egito (Êxodo 13:1-16). É tão verdadeiro o processo catártico em relação ao Egito que até a rota migratória fora designada por Deus a Moisés. O mesmo texto ainda informa que uma coluna de fogo, à noite, e uma nuvem, durante o dia, nunca deixaram de acompanhar o povo desde o dia em que saíram do Egito até o dia em que chegaram à Terra Prometida (Êxodo 13:17-22). Tal foi assim não apenas no início, pois, ao longo de "toda a história de Israel, o Espírito estava ativamente envolvido nas fases específicas da experiência da nação", e, na verdade, o próprio "estabelecimento de Israel como uma nação, por Yahweh, é realizado pela intervenção do rûaḥ no evento do êxodo".503 As Escrituras hebraicas, em sua porção majoritária, é dedicada "ao registro do lidar de Deus com Israel", pois o próprio "Deus estabeleceu Israel como uma nação, libertando-os da escravidão dos egípcios" e, por isso mesmo, a "cada geração subsequente, os israelitas relembravam o êxodo como evento fundamental que os constituiu como uma nação".504 Assim, a relevância do "evento do êxodo é enfatizada no livro do Êxodo por suas repetições", isto é, primeiramente "ele é registrado na forma de narrativa (Êx 14), e, então, é apresentado poeticamente (Êx 15)". Este último texto, chamado de o "'cântico do mar', é uma daquelas

fontes principais para o evento de libertação central da nação, bem como um dos mais arcaicos relatos no Antigo Testamento".505 A importância do êxodo é vista ainda nos argumentos apresentados pelo teólogo pentecostal alemão Wilf Hildebrandt:

A libertação de Israel através do Mar Vermelho é enfatizada não somente no livro do Êxodo, mas ao longo de todo o cânon hebraico. Os israelitas consideravam o evento do êxodo como a intervenção sobrenatural de Deus em seu favor (cf. Sl 78:13; 136:13ss; 114:1s; Ne 9:11). Os profetas encontraram nos relatos do Êxodo as imagens e termos que poderiam descrever sua liberdade do cativeiro que viria. Uma variedade de descrições da ação de Deus no evento do êxodo também é empregada no Antigo Testamento. Isaías usa a tipologia do êxodo em aproximadamente dez passagens nos capítulos 40—55. Em 51:9-11, o profeta encoraja Israel a refletir sobre a ação de Deus no evento do êxodo e caracteriza o "braço do Senhor" como a força poderosa atrás de sua redenção: "Desperta! Desperta! Veste de força o teu braço, ó Senhor; acorda, como em dias passados, como em gerações de outrora. Não fostes tu que despedaçastes o monstro dos Mares, que transpassaste aquela serpente aquática? Não foste tu que secaste o mar, as águas do grande abismo, que fizeste uma estrada nas profundezas do mar para que os redimidos pudessem atravessar? Os resgatados do Senhor voltarão. Entrarão em Sião com cântico; alegria eterna coroará sua cabeça. Júbilo e alegria se apossarão deles, tristeza e suspiro deles fugirão". O tema do êxodo também permeia hinos, narrativas e até documentos legais ao longo da história de Israel. O êxodo tornou-se o paradigma da salvação para Israel e um símbolo de juízo para os inimigos da nação. Por esta razão, a presença do rûaḥ no evento do êxodo é vital para expor como Yahweh expressou o poder divino em benefício do povo de Deus.506

Que a travessia do mar dos juncos é um milagre, ninguém questiona (Êxodo 14:15-31), todavia há algo mais na narrativa, pois, como acabou de ser dito, há dois relatos, e, assim que o milagre acontece, passamos a outra cena e um gênero literário irrompe: um cântico espiritual que nos permite vislumbrar o verdadeiro "agente" por trás do milagre, ou seja, em "Êxodo 15, os versículos que indicam a intervenção divina de Yahweh afirmam que a vitória é alcançada quando o rûaḥ de Yahweh é 'soprado'".507 Em termos diretos, para o teólogo pentecostal

alemão Wilf Hildebrandt, a “intervenção de Yahweh pelo seu Espírito é sublinhada pela descrição no versículo 10, ‘Mas enviastes o teu sopro [rûaḥ]’”, pois sublinha o poder de Deus, mostrando que o “inimigo é conquistado com o ‘sopro’ por meio do qual o rûaḥ de Yahweh é liberado para libertar Israel”, ou seja, o “rûaḥ faz com que as águas tornem-se turbulentas, as quais derrubam o inimigo”. Portanto, nos textos dos “versículos 8 e 10, rûaḥ não deveria ser traduzido pelo termo vento”, pois, não obstante ao longo da Bíblia “o vento se[r] frequentemente usado por Deus, ele é somente soprado ou suspirado por Deus em um sentido metafórico”.508 Mesmo porque o texto fala acerca do “sopro” das narinas de Deus, e, como sabemos, Deus é espírito, não tem nariz. Não apenas nesse “relato, [mas] na maioria dos resumos do Antigo Testamento que refletem sobre o êxodo, a divisão do mar torna-se uma importante característica da libertação”. Justamente por isso, diz o mesmo autor, o “relato poético do evento do êxodo tem poucos detalhes diferentes daquele de Êx 14 concernente à maneira pela qual Yahweh interveio”, e algumas dessas “diferenças [se devem], em parte, aos gêneros dos relatos, mas outras variações têm a ver com o entendimento teológico da intervenção de Yahweh a favor de Israel”. Tal pode ser “particularmente visto em passagens que usam o rûaḥ para descrever a mediação de Yahweh no relato”. Portanto, “o rûaḥ na narrativa é o vento de Yahweh, mas [o relato poético] descreve a presença ativa do rûaḥ no evento do êxodo, por meio de quem a nação é estabelecida como povo de Deus”.509 Em outras palavras, em “Êxodo 15, os versículos que indicam a intervenção divina de Yahweh afirmam que a vitória é alcançada quando o rûaḥ de Yahweh é ‘soprado’”.510 Em uma palavra, assim como a “criação é trazida à realidade pelo Espírito para toda a humanidade, assim, no evento do êxodo, o Espírito traz Israel através do mar e estabelece o povo de Deus em Canaã”, ou seja, por intermédio do “rûaḥ, Israel é nascido, libertado, estabelecido, nutrido e sustentado (cf. Is 42:5)”.511 O episódio é tão importante que ecoa no Novo Testamento como um “batismo”, embora com a finalidade de contrastá-lo com a nova aliança (1Coríntios 10:1-2). É assim que

O resultado da intervenção de Yahweh pelo seu rûaḥ traz a derrota dos egípcios. A jornada do êxodo marca o início da liderança e direção de Yahweh para com Israel. Yahweh dirige o povo de Deus para o monte Sinai, onde eles formalmente entram em um relacionamento de aliança (Êx 15:13,17; 19:1ss). Yahweh os redime a fim de “plantá-los” sobre o “monte santo” e para estabelecê-los como o povo de Deus. Assim, o cântico do mar focaliza sobre a vitória que é obtida pela

intervenção direta de Yahweh e do rûaḥ.512

Antes de prosseguirmos para a consideração do próximo evento mais importante desse período histórico com vistas à finalidade de uma pneumatologia carismático-pentecostal, é importante observar que, logo após o cântico de Moisés, sua irmã "Miriã, a profetisa, a irmã de Arão, tomou o tamboril na sua mão, e todas as mulheres saíram atrás dela com tamboris e com danças". Ela, então, disse: "Cantai ao Senhor, porque sumamente se exaltou e lançou no mar o cavalo com o seu cavaleiro" (Êxodo 15:20-21). Novamente, por causa de uma rápida menção, vemos uma mulher carismática, em um período muito anterior à instituição do profetismo, exercendo um papel de influência feminina dentro daquela realidade. Esse gesto fora espontâneo ou reflexo de que já havia uma relação entre ela e essas mulheres, não apenas de amizade, mas de influência? A coreografia surgiu no momento ou já era algo costumeiro que muito antes elas praticavam? Tais questões são complexas e difíceis de ser respondidas. Certamente a atribuição de "profetisa" não é sem razão, ou seja, ela com certeza era uma liderança. Mas tal "liderança" não é fruto de inclinação natural ou por Miriã ter "espírito de liderança", como modernamente se diz; antes, indica o fato de ela ser uma profetisa, isto é, uma carismática, entendendo a expressão como derivativa do "termo 'carisma'", que, por sua vez, diz Wilf Hildebrandt, trata-se de um conceito teológico "que 'comunica a ideia dos dons espirituais de Deus, conferidos ao povo que funciona como seus emissários e leva sua missão sobre a terra'".513 Chama a atenção o período do exercício do ministério profético de Miriã. Quando ele se deu? Da saída do Egito em diante? Já no Egito? Conquanto não tenhamos como responder a todas essas questões, elas não são o mais importante, porém sinalizam para uma realidade, ou indicador, de que a presença extraordinária do Espírito Santo não era rara nem incomum como comumente ouvimos e fomos acostumados a repetir acriticamente. Esse aspecto é extremamente importante para uma reflexão pneumatológica, pois indica claramente que a negligência para com o Espírito Santo e, consequentemente, a respeito da pneumatologia, sem dúvida alguma, tem a experiência como um de seus motivos, conforme oportunamente observou o teólogo luterano alemão Hermann Brandt, citado anteriormente. Por causa dessa dimensão prático-experiencial, os "carismas do Espírito", diz Víctor Codina, "precisam ser discernidos, pois o florescimento carismático comporta seus riscos, tal como acontecia ao profetismo do Antigo Testamento",514 podendo ser visualizado na instrução mosaica (Deuteronômio 13:1-5; 18:20), algo a ser refletido mais

detidamente. Contudo, vale a pena atentar para o seguinte agora:

Os testemunhos antigos da ação do Espírito mostram um curioso nexo entre outorga de poder e impotência de pessoas acometidas pelo Espírito. Por um lado, a pessoa acometida pelo Espírito cresce “para além de si mesma”. Ela recebe forças e capacitações especiais; consegue despertar a atenção pública, ganha poder sobre outras pessoas, estimula lealdade e realiza feitos surpreendentes. Por outro lado, essa ampliação de sua pessoa ocorre paralelamente à vivência de insegurança e desamparo pessoais, com a experiência de ser impulsionada e de encontrar-se à mercê de outras pessoas. Ser acometido pelo Espírito — isso uma determinada pessoa não pode realizar por vontade própria. Seria absurdo afirmar que uma determinada pessoa ou grupo de pessoas resolveram ser portadores do Espírito. A pessoa acometida pelo Espírito não é tornada totalmente impotente, apesar de que sua vontade própria esteja submissa e em um segundo plano. Ela apresenta, outrossim, uma forte irradiação pública. Por essa razão, tão impensável como a afirmação: Essa pessoa decidiu ser portadora do Espírito, seria a constatação: aquela pessoa foi acometida pelo Espírito, mas ninguém o percebeu, ou: só ela própria o percebeu. Em nenhum dos casos a descida do Espírito é uma questão meramente privada ou leva a que haja só uma mudança privada da pessoa atingida. Quando o Espírito de Deus age, sempre há participação de um público ou mesmo de mais públicos, direta ou indiretamente envolvidos. Isso que ocorre quando desce o Espírito, entretanto, não é somente uma percepção pública, uma mera impressão pública [...]: e o povo juntou-se e exclamou: “Vide, essa pessoa tornou-se outra pessoa, essa pessoa é um portador do Espírito!”.515

O que é dito pelo teólogo protestante alemão Michael Welker é que a pessoa carismática não se torna um “superser”, mas igualmente não é um cripto-carismático, alguém que recebeu um dom, ou mais, do Espírito Santo, sem nenhum sinal “externo” que caracterize tal capacitação carismática. Portanto, Miriã, ao ser chamada de profetisa, não é assim denominada por diplomacia ou qualquer questão protocolar ou um inimaginável “confete” de seu irmão, mas por ela ser uma carismática, e isso em uma época, repetimos, anterior à instituição do movimento do profetismo. Outra questão importantíssima que não pode deixar de ser ressaltada é que se trata de uma mulher. Embora saibamos das

polarizações e das politizações existentes hoje em dia em torno de discussões envolvendo gênero, insistimos no que temos dito desde o início: é preciso, tanto quanto possível, procurar compreender o texto em sua situação original e vivencial, conforme os destinatários originais o entenderam. Assim, uma das maiores surpresas por parte dos que repetem o mote “sociedade patriarcal”, como sinônimo de preconceito para com as mulheres, é que no antigo Oriente Médio justamente o gênero feminino era proeminente em termos de divindade e mediação, e isso não foi diferente no meio povo de Deus. Atente-se para o fato de que, enquanto Isaque ainda não sabia o sexo do filho, Rebeca foi divinamente informada de que havia dois filhos em seu ventre que “lutavam”, pois se tratava de duas nações (Gênesis 25:22-23). Considerando o que foi dito por Welker, de que se ninguém pode reivindicar um enchimento (ou visitação) do Espírito com vistas à capacitação carismática, pois tal seria inconcebível, é preciso entender que trata-se de uma decisão intencional e diretiva da parte do Espírito Santo, indicando que não era “apenas” uma escolha “soberana” de Deus e, portanto, “permissiva” ou “impessoal”, mas uma escolha que comunicava uma mensagem divina. Deus não faz acepção de pessoas: para ele, não há distinção de gênero e classe social. Por isso, o Espírito Santo capacita até mesmo “escravos”, pois, enquanto Moisés, príncipe no Egito, encontrava-se fugitivo por causa de um crime que cometera, Miriã permaneceu durante toda a sua vida no Egito como escrava, mas ainda assim foi contemplada pelo Senhor com o dom carismático, exercendo um ministério profético. O fato de não haver registro sobre o real papel e a atuação da irmã mais velha de Moisés, longe de ser algo sem importância, consiste em caso análogo ao de Hulda, de cuja existência, se não fosse mencionada pelo rei Josias, jamais teríamos sabido, conhecendo a verdade de que, como qualquer outro profeta, ela “representava” Deus. O fato de trajetórias e profecias não terem se tornado Escritura não significa de modo algum que não sejam inspiradas pelo Espírito Santo ou que suas atuações não eram importantes para as pessoas a quem o Senhor as impelia a falar (cf. Números 12:2). Oportunamente, retomaremos esse ponto.

Dos próximos lances do recém-saído grupo de escravos, até chegar ao Sinai, seguindo os propósitos de fundamentar uma pneumatologia carismático-pentecostal, o destaque recai sobre o capítulo 18 de Êxodo, que relata a chegada de Jetro, sogro de Moisés, que veio trazer Zípora, ou Séfora, juntamente com os dois filhos do casal, Gérson e Eliézer. Ao observar o expediente do legislador, Jetro resolveu aconselhá-lo a compartilhar sua liderança. O conhecido “conselho de Jetro”, até hoje, é citado positivamente até mesmo por corporações não religiosas. Vendo que Moisés fazia tudo sozinho e ficava desde a manhã até o

final do dia atendendo os mais diversos problemas do povo, que formava uma fila imensa, o sacerdote de Midiã recomenda ao seu genro que ele procurasse dentre o povo homens com quatro qualidades — 1) capazes, 2) tementes a Deus, 3) verdadeiros e 4) que odeiem a avareza (que não sejam corruptíveis) — e os nomeasse líderes sobre grupos de mil, cem, cinquenta e dez pessoas, de acordo com a capacidade de cada um. Moisés aquiesceu ao conselho e fez tal como foi orientado por Jetro. É importante compreender que, assim como os livros do cânon, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento, não estão arranjados em ordem cronológica, de igual maneira os capítulos não estão necessariamente dispostos em ordem sequencial, cronologicamente falando. A lógica seguida pelos hagiógrafos não era histórica, mas teológica. Podemos exemplificar tal estrutura lembrando que, anteriormente, ao falarmos de José, ressaltamos que a morte de sua mãe é relatada no capítulo 36 de Gênesis, quando esse fato efetivamente só pode ter ocorrido entre os capítulos 37 e 41, ou seja, cerca de vinte anos mais tarde. Portanto, apesar de esse fato ter acontecido posteriormente, temos a impressão, em razão da narrativa e do capítulo constarem logo no início da trajetória do povo e da liderança de Moisés, que ele não tenha relação com outro evento fundamental que veremos tão logo analisarmos o acontecido no capítulo 19. É necessário pontuar que todos os assuntos constantes das Escrituras hebraicas são importantes. Contudo, seguindo o leitmotiv que temos escolhido para analisar a história da salvação, ou seja, a experiência com o Espírito Santo, não poderemos considerar outros eventos e situações sem, contudo, deixar de reconhecer que todos eles são dignos de ser estudados. Mesmo porque, conforme já falamos, o próprio apóstolo Paulo disse, referindo-se às Escrituras veterotestamentárias, que elas foram escritas para o ensino dos que servem a Deus. Portanto, não há nenhuma restrição, por parte da própria Bíblia, acerca de partes mais ou menos importantes, sendo uma visão particular de alguns teólogos e seus respectivos sistemas.

Antes de retornar a esse assunto das lideranças auxiliares de Moisés, nossa questão basilar deste subtópico referente à atuação da presença extraordinária do Espírito, isto é, se ela é restrita ou abrangente, precisará deter-se no episódio do capítulo 19 de Êxodo. Nossa análise, como não poderia deixar de ser, centra-se nesse evento histórico-redentor do Sinai, segundo a nossa perspectiva carismático-pentecostal, pois somente com pressupostos sobrenaturalistas é possível captar o significado do que acontece nessa ocasião. Na linha que temos seguido, tal evento marca o vórtice que muda completamente a direção que, tudo indica, a capacitação carismática estava seguindo, desde o período patriarcal. Inicialmente, é preciso considerar “que uma das intenções da narrativa do êxodo

e da aliança é provar que todo o Israel tomou parte no êxodo e encontrou-se com Jeová no Sinai",516 diz Eugene Merrill. Portanto, qualquer tentativa de dizer que apenas uma parte representante estava ali, ou seja, os líderes escolhidos conforme o relato do capítulo 18, não faz jus ao que o próprio texto diz, pois, se inicialmente Moisés "chamou os anciãos do povo, e expôs diante deles todas estas palavras que o Senhor lhe tinha ordenado", na sequência "todo o povo respondeu a uma voz e disse: Tudo o que o Senhor tem falado faremos. E relatou Moisés ao Senhor as palavras do povo" (19:7-8). Mas esse foi apenas o preâmbulo, pois Deus ordenou que Moisés avisasse o povo para que este se santificasse, pois três dias depois ele "desceria" sobre o monte Sinai "diante dos olhos de todo o povo" (v. 17). É preciso, entretanto, lembrar que, antes disso, Moisés havia subido ao Sinai. Nessa ocasião, Deus lhe falou, particularmente, mandando que o legislador dissesse as seguintes palavras ao povo escolhido: "Vós tendes visto o que fiz aos egípcios, como vos levei sobre asas de águias, e vos trouxe a mim; agora, pois, se diligentemente ouvirdes a minha voz e guardardes o meu concerto, então, sereis a minha propriedade peculiar dentre todos os povos; porque a terra é minha. E vós me sereis reino sacerdotal e povo santo" (v. 4-6a). Esse era o grande anúncio que Deus iria fazer dentro de três dias. Três meses haviam se passado desde a saída do povo do Egito, e o Senhor que os libertara queria agora mostrar ao povo a razão de ele ter, por meio de Abraão, o formado e, consequentemente, a razão de ser de Israel. O reino sacerdotal estaria assumindo, como representante de Deus, uma missão de integrar toda a humanidade por meio dos diversos povos da terra. No entanto, o povo não poderia assumir tão grande responsabilidade sem a capacitação carismática que, no plano individual, sempre foi obrigatória e necessária para que os diferentes atores pudessem cumprir seus papéis.

A berith com Israel era condicional, pois Israel tinha de cumprir sua parte no concerto, ou aliança, com Deus (v. 5). A referida aliança, conforme o texto de Êxodo 20:1-17, consistia na observação das "dez palavras", o Decálogo, ou Dez Mandamentos, como comumente chamamos. Trata-se de um código legislativo sucinto e muito objetivo, que normatiza a relação com Deus (vertical) e as relações interpessoais ou sociais (horizontal). Todavia, o ser humano, per se, não poderia cumpri-lo, pois trata-se de um padrão de altíssimo nível para o mundo do antigo Oriente Médio. Por isso, exigia-se da parte dos hebreus não apenas disposição, mas capacitação, transformando-lhes a natureza para que pudessem perseguir esse ideal e, mesmo diante dos inevitáveis fracassos, continuassem a olhar para esse código entendendo que ele garantia o adensamento da libertação promovida por Deus ao tirá-los do Egito, pois não faria sentido que fossem

libertos do cativeiro para, na sequência imediata, tornarem-se escravos novamente (Êxodo 20:2). Portanto, o Decálogo não era uma privação reducionista da vida, mas um reposicionamento que não os mudaria ontologicamente. Em outras palavras, eles não se tornariam perfeitos; antes, permaneceriam na condição de "caídos", mas, existencialmente, se tornariam "santos" e, por conseguinte, referências para o mundo inteiro, pois esse era o propósito da economia divina (Deuteronômio 4:5-40). Isso, porém, não poderia ser experimentado, muito menos eles serem sacerdotes, sem capacitação carismática, pois, em vez de servirem, era possível que se entumecessem e, cheios de si, passassem a se achar os "donos da terra", que, disse o Senhor, é dele. O que cabia a Israel era ser um reino de sacerdotes, ou seja, o fato de ser escolhido não lhe dava o direito de dominar os outros, mas tão somente servi-los. Infelizmente, ao não receberem a capacitação carismática, tornaram-se incompatíveis e inábeis para se adequarem aos ditames do alto padrão divino (cf. Deuteronômio 5:1-33). O resultado foi o endurecimento do coração e, finalmente, a rejeição ao convite do rûaḥ, conforme dizem os textos de Hebreus 3:7,15 e 4:7.517 Tal resultado foi tão óbvio quanto inevitável. A obstinação cresceu, e aquele núcleo legislativo teve de ser ampliado, e mais e mais leis se tornaram necessárias para coibir a maldade do coração que se inclinava para o mal. Uma vez que "Deus é o maior interessado no bem-estar de todas as suas criaturas, suas leis são também de caráter social, e não apenas espiritual", diz o biblista pentecostal Esequias Soares. Este esclarece ainda que a "Lei de Moisés não consiste apenas num compêndio religioso". Ela "trata de profecias, histórias, registros genealógicos e cronológicos, regulamentos, ritos, cerimônias, exortações, leis morais, civis e cerimoniais, sacerdotes, sacrifícios, ofertas, festa e o tabernáculo", ou seja, lida com tudo. Por isso, outro tema latente é o da "justiça social [que] está presente em toda a Bíblia", sendo "esse assunto" algo que "envolve religião, política e economia".518 Assim é a realidade, complexa.

Uma vez que a "teofania", isto é, a "manifestação de Deus de forma visível ou audível, ou ambas juntas",519 assustou o povo, habituado com a mediação sacerdotal da religião egípcia — e isso impedia qualquer tipo de contato com as divindades pagãs —, o povo acabou não suportando, ou não se sentindo à vontade com a experiência de contato direto com Deus, tendo uma reação, infelizmente, de não acolhimento, medo e pavor. Isso acabou instituindo a mediação especial em Israel como regra (Êxodo 20:18-21). Mas a "ideia não era que houvesse uma casta sacerdotal entre o povo", diz o teólogo Robert Patterson Gordon, especialista em Antigo Testamento. Ele explica que, "em vez disso, todo o povo deveria usufruir de privilégios sacerdotais e ao mesmo tempo

cumprir uma função sacerdotal em relação aos outros povos”520 (Is 61:6). De certa forma, tal colocação antecipa a resposta à questão que apresentamos neste tópico e confirma igualmente seu título. Assim, a menção de “sacerdotes”, antes de efetivamente ter havido a instituição sacerdotal que, sabemos, foi aarônica, aplica-se também aos anacronismos de Jetro ter oferecido sacrifícios a Deus e depois participar de uma refeição com Arão e os “anciãos de Israel”, ainda antes de dar o seu conselho a Moisés para que este os instituísse (Êxodo 18:12), bem como quando o sacerdote de Midiã menciona a obrigatoriedade de Moisés expor ao povo os “estatutos de Deus e suas leis”, antes mesmo de tais documentos existirem (Êxodo 18:16,20). Temos de entender que estamos lendo as Escrituras hebraicas do ponto de vista de um narrador onipresente que já sabe todas essas coisas e as usa antes mesmo de elas serem efetivamente uma realidade na época em que se deu a visita de Jetro, por exemplo, pois sabe que isso será efetivamente realizado (Êxodo 24:1-18; 28:1-43). Possivelmente o lapso de tempo entre o conselho, a ordenação e a capacitação carismática desses anciãos não foi longo, cerca de dois anos apenas, podendo até mesmo não ter havido tal tempo decorrido, comparando-se Êxodo 16:1—18:27 com Números 10:1—11:15. Contudo, antes de verificarmos o revestimento do Espírito que capacitou os anciãos, precisamos mencionar que o fato de o povo não ter suportado a experiência com Deus e solicitado a Moisés que o Senhor não lhes falasse diretamente, e sim por intermédio do legislador, trouxe uma mudança significativa. Já Moisés, por sua vez, não caminharia, ou melhor, não conduziria o povo sem a presença de Deus (Êxodo 33:15). Parte da solução desse impasse está em Êxodo — quando o Senhor instrui que se construa o tabernáculo, com vários utensílios, e, entre estes, a arca da aliança, ou do testemunho, pois de cima dela Deus falaria a Moisés (cf. Êxodo 25—26) —, mas sua explicação pormenorizada encontra-se em Êxodo 32:30—34:35, juntamente com Números 10:29—12:16.

Antes de considerar a capacitação carismática dos líderes no texto de Números 11:16-30, é imperioso verificar as implicações das experiências referentes à presença extraordinária do Espírito Santo no que refere aos efeitos gerados ou decorrentes desses episódios. A questão que se impõe, e que é muitíssimo utilizada como forma de objetar a importância da experiência com o Espírito, é que não se pode fazer de nenhuma experiência específica e, por isso mesmo, particular um padrão para a igreja. Em outras palavras, não há como padronizar as experiências. Temos duas proposições aqui, e apenas uma delas é biblicamente correta. Tomando-se, como exemplo, a narrativa de Êxodo 35:30—36:2, encontramos uma experiência que, sem dúvida, é única. Trata-se da

capacitação carismática, isto é, sobrenatural, a Bezalel e Aoliabe, tornando-os artesãos capazes de não apenas manejar, habilidosamente, os materiais e as ferramentas para construírem o tabernáculo conforme o modelo dado por Deus a Moisés, mas também criar, ou seja, “inventar invenções”. Não apenas isso, mas o Espírito ainda os capacitou a ensinar a outros que Deus havia agraciado com sabedoria, ou predisposição, para aquele mesmo tipo de atividade ou mão de obra. Assim, fazer dessa experiência deles uma “doutrina”, ou seja, desaconselhar o estudo e a especialização técnica, por exemplo, sob o pretexto de que ninguém precisa de formação, pois o Espírito capacita sobrenaturalmente as pessoas a fim de desempenhar uma profissão, é uma posição que nenhum carismático-pentecostal endossaria, por ser incorreta. Nesse exemplo, está, então, a primeira parte da objeção que normalmente é apresentada para desaconselhar as experiências e com a qual igualmente convergimos. Todavia, não se pode fechar os olhos para a verdade de que o Espírito Santo, com propósitos que não podemos sondar, pode decidir capacitar alguém para o exercício profissional, seja nessa mesma área, seja em outra, e que esse mesmo Espírito Santo, com sua presença extraordinária, levante alguém com um dom para atuar no campo especificamente religioso e outro, sobrenaturalmente, para servir numa área específica da sociedade e assim por diante. Nenhuma dessas experiências poderá ser transformada em “doutrina” ou regra para os demais, pois não há necessidade alguma de os efeitos, ou resultados finais, de sua presença extraordinária serem os mesmos em todas as pessoas, pois, caso fossem, teríamos um mundo formado apenas por artesãos ou professores de como fabricar um tabernáculo! Portanto, o “dom do Espírito aos juízes”, por exemplo, “concede perícia militar, em vez de habilidade artesanal ou liderança”.521 Isso quer dizer que a presença extraordinária do Espírito Santo gera os resultados finais que estejam de acordo com a economia divina e o papel individual que cabe a cada pessoa, ou ator, na história da salvação, razão pela qual a experiência carismática é um fato. Contudo, como ela se dará, realmente não é possível prever, pois assim estaríamos no lugar de Deus. Nas palavras do teólogo pentecostal Roger Stronstad,

O dom do Espírito é sinal para confirmar o chamado de Deus e, de igual forma, para dotar o recebedor das habilidades apropriadas ao chamado à liderança. Por exemplo, Deus enche os artesãos, que fazem as vestes sacerdotais de Arão, ou quem trabalha no tabernáculo “do espírito de sabedoria” (Êx 28.3) ou “do Espírito de Deus [...] em todo artifício” (Êx 31.3, grifo meu; veja também Êx

35.31). Para artesãos, o espírito de sabedoria é o Espírito que dá sabedoria, a sabedoria que é a habilidade manual ou artesanal (artifício). Semelhantemente, como sucessor de Moisés, Josué “foi cheio do espírito de sabedoria” (Dt 34.9). Em contraposição ao espírito de sabedoria e de entendimento como artesanal, o espírito de entendimento é, para Josué, a capacidade de liderar uma nação tipicamente rebelde e desobediente até a Terra Prometida.522

Em outras palavras, como podemos antecipar sobre a posição paulina a esse respeito, que, a priori, não era dele, visto estar debaixo da inspiração e supervisão do Espírito Santo, “a manifestação do Espírito é dada a cada um para o que for útil” (1Coríntios 12:7). Logo, o fato de a experiência expor a diversidade e a pluralidade de operações possíveis, mas também inimagináveis, não deveria causar nenhuma espécie de desconfiança que ultrapassasse o limiar do cuidado bíblico, mas não preconceituoso, que devemos ter, pois, se os efeitos são provenientes da presença extraordinária do Espírito Santo, por mais “estranho” que os achemos, eles são úteis e possuem um propósito. Com o racionalismo pretensioso que se acha capaz de explicar e exaurir tudo, pode ser que alguém ache estranho que, atualmente, o Espírito Santo capacite, carismática e sobrenaturalmente falando, uma pessoa para, à semelhança do que fez com Bezalel e Aoliabe, desempenhar determinada habilidade profissional, pois hoje já há toda uma tecnologia disponível, sem que alguém precise de tal milagre. Cientes da arquitetura e dos rituais funerários egípcios, para ficar apenas com esses dois exemplos, é possível entender que, a despeito de os hebreus terem sido escravos, tiveram certamente algum contato com o desenvolvimento dessas técnicas. Portanto, pretender explicar tal milagre dizendo que a sua operacionalidade se fez necessária apenas por ser uma “época de ignorância” revela quanto determinados pressupostos tornam teólogos conservadores céticos, ainda que seu ceticismo se escuse em um pretenso zelo escriturístico, ao afirmarem que creem na inerrância e na infalibilidade da Bíblia e, portanto, em sua “objetividade”, cuja segurança é ameaçada pela crença na continuidade dos dons e da experiência, pois são “subjetivos”. O fato é que a capacitação carismática se refere ao “dom de Deus do seu Espírito para os seus servos, individual ou coletivamente, para ungir, capacitar ou os inspirar para o serviço divino”, pois, de acordo com o que “está registrado nas Escrituras”, diz Stronstad, “a atividade carismática é, necessariamente, um fenômeno experiencial”.523 Acreditamos já ter ficado claro, mas é importante ressaltar, neste ponto, que, ao falarmos sobre a visão luterana, conforme explicada pelo

teólogo alemão Hermann Brandt, de como Lutero encarava o “papel” do Espírito Santo e que tal perspectiva fatalmente implica a “inclusão da experiência entre os critérios da pneumatologia”, é necessário relembrar que nosso destaque tende a ser sobre o aspecto carismático, enquanto o luterano é soteriológico. Contudo, convergimos, pois nossa missão como sacerdotes reais é cooperar, no que nos cabe, na economia divina, com o desenvolvimento da história da salvação. Desde sempre, tal missão vem sendo cumprida com a capacitação carismática, do período patriarcal, passando pelos artesãos do tabernáculo, até Moisés e seus líderes auxiliares. É preciso entender, porém, que

os textos raramente têm o ser humano como sujeito. Quando têm, os textos dizem que o ser humano tem (ἔχω) o Espírito. Os textos dizem que José e Josué têm o Espírito neles (em ἐν + eles, Gn 41.38; Nm 27.18). É um estado ou condição característica, pois o verbo “ter” está normalmente no tempo presente. Os textos nos quais Deus é o sujeito são mais numerosos do que os textos nos quais o ser humano é o sujeito. Deus é o sujeito de vários verbos diferentes. Por exemplo, ele encheu (ἐμπίμπλημι, aoristo, quatro vezes) os artesãos com o espírito de sabedoria (ou “Espírito de Deus, em sabedoria”) e Josué com o espírito de conhecimento (Êx 28.3; 31.3; 35.31; Dt 34.9). O Senhor promete tirar (ἀφαιρέω) o Espírito de sobre (ἐπί) Moisés e pô-lo (ἐπιτίθημι) sobre (ἐπί) os anciãos (Nm 11.17), evento que é posteriormente descrito por verbos no tempo aoristo (Nm 11.25). O Senhor deu/pôs (δίδωμι, aoristo) o espírito sobre (ἐπί) os anciãos, para Israel, e sobre o seu servo Jacó/Israel (Nm 11.29; Ne 9.20; Is 42.1). Os textos nos quais o Espírito é o sujeito usam a maior variedade de verbos para descrever a atividade carismática do Espírito. O Espírito repousou sobre (ἐπ/αναπαύω... ἐπί) os anciãos, Eliseu e o descendente de Davi (Nm 11.25,26; 2Rs 2.15; Is 11.2). O Espírito também veio sobre (γίνομαι... ἐπί/ἐν, aoristo) Balaão, Otniel, Jefté, os mensageiros que Saul enviou a Davi, o próprio Saul, Eliseu, Azarias e Jaaziel (Nm 24.2; Jz 3.10; 11.29; 1Sm 19.20,23; 2Rs 2.9; 2Cr 15.1; 20.14). Além disso, o Espírito revestiu (ἐδύω, aoristo) Gideão, Amasai e Zacarias, filho de Joiada (Jz 6.34; 1Cr 12.18; 2Cr 24.20). O Espírito do Senhor veio poderosamente sobre (ἐφ/άλλομαι... ἐπί) Sansão, Saul e Davi (Jz 14.6,19; 15.14; 1Sm 10.6,10; 11.6; 16.13). E, por fim, o Espírito do Senhor falou (λαλέω; λέγω) por Davi e para Ezequiel (2Sm 23.2; Ez 2.2; 3.24).524

A questão que nos interessa aqui não é “provar” que era o Espírito Santo o sujeito de tais experiências de capacitação carismática. Isso é mais do que claro, e, como vimos acima, além desses exemplos, Stronstad elenca 23 verbos gregos que constam da Septuaginta que, para ele, merecem “estudo especial”. Tais verbos não apenas mostram que o sujeito de todas as experiências é o Espírito Santo, mas igualmente confirmam o próprio sentido básico das expressões para Espírito, tanto a hebraica rûaḥ quanto a grega pneuma, reforçando a “ideia de ‘Deus em ação’ que está por trás do registro bíblico da atividade carismática do Espírito de Deus”.525 Portanto, a questão mais importante desse apanhado do teólogo pentecostal canadense reside justamente na pergunta: Em que consiste tal capacitação carismática? E, ainda mais, em sua resposta: Não há um “padrão”, ou seja, a capacitação carismática só pode ser sentida em seus “efeitos” sobre as pessoas que recebem os carismas do Espírito Santo. Tal “levantamento da atividade carismática do Espírito de Deus ilustra três temas ou motivos estreitamente relacionados”, os quais aparecem claramente em “períodos-chave da história de Israel”, explica o mesmo teólogo pentecostal. Ele elenca tais momentos histórico-redentores como sendo caracterizados pela 1) “transferência de liderança, ou mesmo o chamado independente à liderança”, que, regra geral, “é tipicamente acompanhado por uma transferência complementar ou dom do Espírito”; tal recebimento do 2) “dom do Espírito para os líderes de Israel tem [ainda] uma dimensão experiencial, como a manifestação da profecia, para servir de sinal confirmatório da chamada de Deus” e, finalmente, a 3) “atividade carismática é experiencial e também funcional, pois concede as habilidades adequadas para o chamado à liderança e serviço”.526 Essas características, ou sinais, podem ser percebidos nas experiências de capacitação carismática, que, por sua vez, evidenciam a presença extraordinária do Espírito Santo. Em outros termos, a capacitação carismática, de alguma maneira, tornava notória sua ocorrência, não sendo algo explicável, mas, sem dúvida alguma, notável e pública. Contudo, o mais importante, conforme diz Roger Stronstad, é que os “temas carismáticos descrevem o dom do Espírito de Deus para o seu povo com vistas ao serviço ou vocação divina”.527 Este é o real propósito da capacitação carismática: revestir a humanidade para que ela cumpra o papel sacerdotal, tanto em relação à terra quanto ao próximo, ou semelhante, cumprindo a missão designada pelo Criador aos seres humanos, pois caídos perderam tal capacidade natural. Para isso, inicialmente, Deus chamou um homem e, por meio dele, formou um povo que deveria servir e, ao assim fazer, levar o conhecimento a todos os povos da terra, incluindo-nos no plano.

São dois os aspectos que queremos destacar nessa narrativa que reforçam nossa

perspectiva de que a capacitação carismática é paradigmática e programática. O primeiro é o fato de que esses líderes auxiliares necessitaram de capacitação carismática para que pudessem exercer sua liderança junto a Moisés, conforme consta no texto em Números 11:16-30, e esse evento histórico-redentor, dentro da nossa perspectiva da história da salvação, é chamado por muitos teólogos, até mesmo não carismáticos, de “protopentecostalismo”. Sobre esse texto, os teólogos protestantes não carismáticos John Walton, Victor Matthews e Mark Chavalas, em seu Comentário histórico-cultural da Bíblia, abordando, especificamente, o Antigo Testamento, informam que a “profecia por êxtase ou proveniente de alguém ‘possuído’ ou num estado de transe era bem conhecida tanto em Israel quanto no antigo Oriente Próximo”. Eles acrescentam que, na “Mesopotâmia, o profeta que ficava em êxtase recebia o nome de muhhu e, em Israel, os profetas deste tipo geralmente eram considerados loucos (veja, p. ex., 1Sm 19:19-24)”. Contudo, os autores ressalvam que, em relação ao episódio de Números 11:16-30, “o acontecimento não resultou em mensagens proféticas do Senhor, mas serviu como um sinal de que o poder de Deus estava sobre as autoridades”, podendo, por isso mesmo, “ser comparado ao fenômeno das línguas de fogo que desceram sobre os apóstolos em Atos 2”.528 Conquanto haja dimensões da abordagem dos autores que merecem ser desdobradas, no momento duas questões precisam ser observadas nesse comentário deles: a inexistência do êxtase e o fato de que a experiência não consiste em mensagens proféticas, podendo ser vista como um perfeito paralelo do que ocorreu mil anos depois. De fato, o verbo hebraico utilizado no versículo 25 é nābhā’, “raiz primitiva; profetizar, i.e., falar (ou cantar) por inspiração (em predição ou simples discurso): — profetizar”, ou seja, tal verbo “significa profetizar, falar por inspiração, predizer”, e muito habitualmente refere-se “ao modo pelo qual a palavra do Senhor chegava às pessoas (Jr 19.14; Ez 11.13)”, pois existiam “várias maneiras pelas quais as pessoas profetizavam”.529 Contrariamente ao que os autores deixam implícito acerca do êxtase, o Dicionário hebraico do Antigo Testamento de James Strong afirma, sem meias palavras, que “Eldade e Medade entraram em êxtase ao profetizarem (Nm 11.25-27); ao passo que os filhos de Asafe usaram cânticos e instrumentos quando profetizaram (1Cr 25.1)”, mas ressalta que “os falsos profetas também profetizavam (Zc 13.3)”.530 Nesse breve exemplo, temos duas posições a respeito do texto e certamente muitas outras poderiam ser elencadas, mas não será feito, pois já temos dados suficientes para discutir.

O segundo aspecto é o fato de que as experiências carismáticas dessas pessoas não se tornaram “canônicas”, mas ainda assim são necessárias, tanto para o

cumprimento de sua missão quanto para o desenvolvimento da história da salvação, sendo, portanto, verídicas. É algo relevante reconhecer que setenta pessoas — podendo ser 68 ou 72 também —, já devidamente reconhecidas como lideranças tribais, necessitem de uma capacitação carismática para que estejam à altura de auxiliar Moisés, e que o sinal de tal capacitação seja "profetizar", ainda que uma única vez e nunca mais, gerando até mesmo ciúmes em Josué. O que fez que todos soubessem que eles "profetizavam"? Qual ou quais indícios poderiam comprovar que eles profetizavam? Nesse contexto específico, o que vem a ser a "profecia", pois sete dezenas de pessoas falando ao mesmo tempo não era, com certeza, algo que tivesse como objetivo comunicar palavras inteligíveis a destinatários que tinham de prestar atenção em todos ou em um profeta em particular? Seria um êxtase glossolálico, sem nenhum objetivo de comunicar uma mensagem em palavras, mas sinalizar, para si e para os outros, que houve uma experiência carismática? Certamente havia algo que caracterizava o fenômeno, levando as pessoas a reconhecerem um profeta, mas, nesse caso, eles "profetizaram" apenas essa única vez, dando a entender que se tratava apenas de um sinal, não de um ministério profético. Nesse sentido, parece realmente haver um grande paralelo com o evento de Atos 2, conforme disseram os três teólogos citados e, por isso mesmo, chamado por alguns teólogos de "protopentecostalismo". São justamente tais questões que ensejaram a busca de uma hermenêutica pentecostal, a partir do final de 1970 e início dos anos 1980, por teólogos estrangeiros, e que em 2013 foi proposta em artigo para uma revista especificamente dirigida a lideranças pentecostais brasileiras, sendo o primeiro texto escrito, com essa temática específica, por um autor pentecostal nacional.531 Hoje todos os intérpretes, exegetas e estudiosos reconhecem que os seus pressupostos exercem muito mais influências do que gostariam no momento de ler e estudar as Escrituras, pois não somos seres a-históricos, vivendo em um vácuo e tendo capacidade para acessar o texto bíblico de forma completamente neutra. Portanto, a fim de regular os abusos interpretativos, seja pelos excessos de subjetividade, seja de autoconfiança numa pretensa objetividade, que procuremos ler o texto com o máximo de conhecimento do público destinatário original para somente depois fazermos a conversão teológica para fundamentação doutrinária. É justamente por isso que temos insistido em seguir a esteira do processo revelacional e nos orientar pela lógica da fé, pois qualquer intérprete que ignorar a dimensão sobrenatural do ambiente em que se desenvolveram as Escrituras terá, certamente, comprometido sua interpretação ao esvaziar o aspecto declaradamente carismático de um texto como este de Números 11, em que vemos que

A consequência imediata do rûaḥ, descansando sobre os setenta anciãos, é a expressão espontânea deles de “profetizar” [wayyiṯnabb’û] (Nm 11:25). Os anciãos não somente “profetizam” na tenda do encontro, mas Eldade e Medade, que estão no acampamento, também “profetizam” (Nm 11:27). A natureza dessa atividade extática e no que ela consiste é difícil de determinar. Mas a manifestação externa de um comportamento extático serve para indicar a recepção interna do Espírito. O profetizar sobrenaturalmente influenciado é um indicador da capacitação e comissão divina para o ofício público. A vinda do rûaḥ e o subsequente profetizar é um evento público e tangível indicando a ambos, os anciãos e o povo, que os setenta são separados e equipados para um papel vital de liderança na comunidade. Por meio desta experiência, os anciãos são assegurados da recepção do Espírito. A natureza extática do profetizar não é descontrolada e nem vista de forma negativa nesta passagem. Embora seja evidente em algumas passagens do Antigo Testamento que delirar e entrar em transe estejam associados com o “profetizar” (1Sm 18:10; 19:20), esta espécie de expressão não é evidente na atividade dos setenta anciãos. Uma manifestação pública similar ocorre no dia de Pentecostes (At 2:1ss.).532

O que temos de informação para uma pneumatologia carismático-pentecostal, sem qualquer tipo de projeção teológica sobre a narrativa, tomando como base apenas os dados estritamente apresentados nesse texto de Números 11:16-30, mostra claramente o seguinte: 1) as qualidades éticas requeridas para o exercício da liderança, conforme Êxodo 18:21, são imprescindíveis, mas não suficientes, ou seja, é preciso capacitação carismática; 2) a capacitação carismática é caracterizada por sinais miraculosos, ou sobrenaturais, tal como se deu com os artesãos ou com os setenta líderes auxiliares, isto é, trata-se de uma experiência distinta, mas evidente e de notoriedade pública, cujos efeitos serão os determinados pela presença extraordinária do Espírito Santo para que se cumpram os propósitos da economia divina; finalmente, 3) a capacitação sempre ocorre visando à predisposição diaconal, ou sacerdotal, a fim de servir primeiramente a Deus, mas também ao outro que, invariavelmente, precisa de socorro, seja um indivíduo, seja um grupo ou povo. Mas persiste a questão que pode ser desdobrada de duas maneiras e a que precisamos responder: A capacitação carismática é para todos ou somente para alguns? Tem ela um caráter individual e restrito, ou paradigmático e programático? A resposta passa

por tudo que já dissertamos acima, ou seja, a história da salvação inicia com a presença contínua do Espírito Santo, que 1) domina o caos impondo a ordem, adentrando a criação de todo o universo, com sua composição de galáxias, seres inanimados, 2) colocando-os em movimento e 3) doando a vida aos seres vivos, sejam portadores de livre-arbítrio ou não. Vimos que todas as coisas criadas possuem um propósito. A Queda, porém, transtornou o universo, contudo assim Deus sustenta a realidade por meio do Espírito Santo. Apesar de tudo, o propósito sacerdotal da humanidade não foi anulado, mas tornou-se mais difícil. Fez-se, então, necessária uma atuação especial ou presença extraordinária do Espírito Santo, que, desde essa ruptura, tem gerado os mais diversos resultados, ou efeitos, em muitos e diferentes atores, para que os propósitos da criação, dentro do plano de Deus conhecido como "economia divina", sejam cumpridos. Finalmente, Deus decidiu formar um povo para que cumprisse o papel sacerdotal diante de todo o mundo (Gênesis 12:1-3; Êxodo 19:6), mas, como esse povo mostrou-se inapto para tal missão, o homem que foi chamado para conduzi-lo, mesmo tendo recebido capacitação carismática (Êxodo 3:1—4:17), reconheceu que não tinha condições de levar avante tal empreitada e, então, reclamou com Deus, que, melhor que ninguém, sabia que, sozinho, Moisés não poderia fazê-lo (Números 11:11-15). Foi então que Deus resolveu capacitar carismaticamente os setenta líderes que auxiliaram o maior profeta que Israel já teve (Números 11:16-30).

Foi nesse contexto que, diante da objeção de Josué acerca do fato de dois homens que não estavam no local designado por Deus a Moisés, Eldade e Medade, mesmo assim terem sido cheios do Espírito e "profetizarem", que o legislador e maior profeta de Israel expressa um "desejo": "Tens tu ciúmes por mim? Tomara que todo o povo do Senhor fosse profeta, que o Senhor lhes desse o seu Espírito!". Séculos depois, tal se confirma, como parte da economia divina, como um grande evento histórico-redentor da história da salvação, profetizado de forma diretiva pelo ministério do profeta Joel (2:28). Apesar de muitos teólogos, que se "preocupam" com o fato de a tradição carismático-pentecostal valorizar e acolher a experiência com o Espírito Santo, dizerem que isso subverte a autoridade das Escrituras, ao depararem com um texto como esse, classificam-no como um "desejo" de Moisés e, "portanto", dizem que ele "apenas expressa o pensamento do legislador, não sendo uma 'profecia'". Justamente por essa razão, argumentam, "não pode servir como um fundamento bíblico-doutrinário, pois não é um texto 'prescritivo', mas apenas 'descritivo'". É imperioso, entretanto, observar as implicações desse evento, que, longe de ser fortuito, evidencia e estabelece um paradigma e um programa. Primeiramente, é

necessário compreender que foi Deus quem determinou que Moisés reunisse em volta da tenda as lideranças, isto é, essa não foi uma decisão do legislador: “E disse o Senhor a Moisés: Ajunta-me setenta homens dos anciãos de Israel, de quem sabe que são anciãos do povo e seus oficiais; e os trará perante a tenda da congregação, e ali se porão contigo. Então, eu descerei, e ali falarei contigo, e tirarei do Espírito que está sobre ti, e o porei sobre eles; e contigo levarão a carga do povo, para que tu sozinho o não leves” (Números 11:16-17). O fato de Eldade e Medade serem contemplados com a capacitação carismática é tão significativo que apavorou o rapaz que veio notificar Moisés e despertou ciúmes em Josué (Números 11:27-28). A reação de Moisés não expressa somente um desejo, mas mostra que o legislador ficou feliz por tal ter acontecido e certamente esperava que pudesse acontecer em todo o arraial. Finalmente, o último e mais fundamental aspecto, que é, na verdade, o que desde sempre foi o motivo de se não valorizar devidamente o Espírito Santo: sua ação imprevisível — do nosso ponto de vista, é claro — e o fato de que ele não se prende a formalidades, sejam elas de quais ordens forem (étnicas, sociais, litúrgicas, doutrinárias, teológicas, ideológicas etc.), conforme o texto da profecia de Joel deixa explícito, pois o Espírito será derramado não apenas sobre os filhos e filhas, nobres e senhores (que vivem dentro de casa), mas também sobre os escravos e escravas (que vivem fora da casa). Isso, no momento em que o profeta Joel profere essas palavras, é extremamente denunciador, pois indica a forma contrária à Lei com que o povo agia em relação ao próximo, inclusive com os seus próprios irmãos, tratando-os de forma injusta. Nas palavras do teólogo alemão Michael Welker,

A coletânea, provavelmente, mais antiga de leis do Antigo Testamento a que temos acesso, o assim denominado livro da aliança (Êx 20.22—23.19), além de oferecer as prescrições relativas aos casos de direito e as leis relativas ao culto, que emolduram a coletânea — isto é, à relação pública, regulamentada e aberta para a adesão a Deus —, oferece estatutos que não se podem vincular nem às prescrições cultuais nem às legais. Trata-se de leis que têm como objetivo renunciar à otimização das próprias condições de vida às custas de outros, sim, inclusive renunciar a fazer valer os próprios direitos e reivindicações legalmente fundamentadas. Essa renúncia a cuidar dos próprios interesses e direitos deve, segundo o estipulado pela lei, reverter em benefício dos próximos mais fracos e desfavorecidos. São citados escravos e escravas (Êx 21.2ss), estrangeiros (Êx 22.20; 23.9), viúvas e órfãos (Êx 22.21ss), pobres (Êx 22.24ss; 23.6), bem como os próximos destituídos de influência e de poder (Êx 23.1ss).533

Certamente que por causa do altíssimo nível de eticidade, humanidade, responsabilidade e espiritualidade, Moisés queria que todo o povo de Deus fosse "profeta", ou seja, capacitado carismaticamente para que vivesse da forma que Deus quer que os seres humanos vivam, cuidando do mundo como espaço sagrado, exercendo o sacerdócio em relação ao ecossistema, bem como em relação a todos os povos da terra. Já que a Lei, conforme disse o biblista pentecostal Esequias Soares, citado anteriormente, tem como tema principal e finalidade a justiça social. Foi justamente por isso não acontecer que durante toda a trajetória veterotestamentária a presença extraordinária do Espírito Santo capacitou carismaticamente muitas lideranças até que chegasse o tempo de se cumprir a profecia de Joel. São essas lideranças carismáticas que veremos brevemente antes de adentrarmos nas considerações acerca do Espírito Santo no Novo Testamento, pois, até que chegasse tal tempo, cada vez mais se fazia necessário que Deus, por meio do Espírito Santo, promovesse ordem, movimento e vida. Nesse sentido, não temos dúvida e não vamos tergiversar com falsa modéstia, um leitor que tem experiência carismática ou, no mínimo, acredita em sua possibilidade e legitimidade estará mais apto a entender o texto e não será tentado a racionalizá-lo para que se enquadre em algum sistema teológico que é orientado pelo racionalismo antissobrenaturalista e dependente dele. É justamente essa peculiaridade hermenêutica que precisa ser assumida pelos teólogos da tradição carismático-pentecostal, sem nenhum constrangimento ou medo, pois a autoridade bíblica não é subvertida por causa disso, mas exatamente o oposto. Transportar para o mundo do antigo Oriente Médio pressupostos antagônicos àquela cultura pode parecer algo "piedoso", mas na verdade é, no mínimo, autodefesa do sistema teológico cessacionista e, infelizmente, no máximo, preconceito racionalista contra o sobrenatural. O minimalismo pneumatológico protestante reduz as intelecções e potencialidades do texto, fazendo que um evento como esse da narrativa de Números 11:16-30 passe completamente despercebido e não comunique absolutamente nada, quando, na realidade, como pôde ser visto, ele transmite muito mais do que aquilo que está na superfície. Além do mais, a postura exemplar de Moisés denota que a "tensão entre as funções eclesiásticas e o poder carismático, entre o exercício impessoal de um cargo e o carisma estritamente pessoal, por isso mesmo imprevisível, tão característica dos três primeiros séculos do cristianismo", diz Von Rad, "existiu também no antigo Israel, onde aliás, inicialmente, tanto um como outro estavam resguardados contra sua pretensão ao absoluto, pois eram ambos encarados como prolongamento da ajuda de Javé

pessoalmente presente, decidindo tudo em sua benignidade”.534 É o que veremos agora de forma panorâmica.

Teocracia, monarquia e cativeiro

Esta última seção acerca da atuação da presença extraordinária do Espírito Santo no Antigo Testamento mostrará claramente que Deus, a despeito de Criador e absoluto, respeita a liberdade de escolha, ou vontade própria, dos seres humanos, embora procure, em todo o transcurso da história da salvação, alertar a humanidade para que se converta e volte para ele. Uma vez que Israel foi eleito para representá-lo como um "reino de sacerdotes", durante a peregrinação de quarenta anos no deserto, como vimos, a liderança foi feita sob capacitação carismática. A partir do momento em que Israel deixa de ser nômade e torna-se sedentário, há uma mudança na dinâmica de sua liderança. Todavia, foi justamente nesse período que se tornou ainda mais necessária e importante a Lei mosaica, ou seja, a regulamentação das "questões sociais [que] envolviam a administração da justiça, a prática do comércio, a questão da escravidão, o latifundiarismo, o salário e a extravagância na riqueza e no luxo"535 por parte da liderança israelita, diz o biblista pentecostal Esequias Soares, referindo-se à monarquia.

Antes, contudo, de considerarmos essa forma de governo, temos de nos voltar a uma forma específica e única em todo o mundo, chamada pelo historiador judeu Flávio Josefo de "teocracia".536 Antes um pouco do referido regime ter início "oficialmente", é preciso considerar que, após a peregrinação no deserto, deparamos com o período da conquista e ocupação da Terra Prometida (Josué 1—11), o que, em parte, constitui o cumprimento da promessa patriarcal (Josué 2:23—3:8). Tal ocupação se dá em suas primeiras quatro décadas sob a liderança de Josué, assistente de Moisés, espia e soldado que é escolhido por Deus para substituir o legislador, o qual tem a dura incumbência de levar a efeito o genocídio cananeu (Gênesis 12:7-24). Tudo isso foi feito não apenas com habilidades adquiridas com a prática bélica, mas, conforme revela o texto de Deuteronômio na NVI, "Josué, filho de Num, estava cheio do Espírito de sabedoria, porque Moisés tinha imposto as suas mãos sobre ele" (Deuteronômio 34:9a; cf. Números 27:18). Apesar de ser uma especialidade da "literatura sapiencial do judaísmo helenizado [a] notável reflexão sobre a Sabedoria, que a aproxima do Espírito, quase identifica as duas realidades, ao menos consideradas

em sua ação”,537 diz Yves Congar. Esse autor explica que é necessário atentar para dois aspectos “que interessam a uma posterior teologia do Espírito Santo”, sendo o primeiro deles “certa personalização do Espírito”, que, referindo-se à “Sabedoria, [...] se afirma progressivamente a partir de” Provérbios 8 e 9, lembrando-se que tal “personificação não é senão expressão literária”. Todavia, completa o mesmo autor, “o monoteísmo rigoroso da religião judaica associava a Deus realidades que eram Deus, mas que, em Deus, representavam modos de ação, de presença, de ser (com os homens): a Shekinah, a Sabedoria”.538 Assim, é necessário entender que

Como sucessor de Moisés, a qualificação de Josué para essa posição se baseava na autoridade que recebera de Deus. Ele já havia demonstrado essa capacitação nas campanhas militares (Êx 17.9-13) e pela sua coragem ao se posicionar diante do povo e dos anciãos (Nm 14.6-10; 26.65). Mais tarde, ele também receberia o espírito de sabedoria (Dt 34.9), mas aqui são as suas qualidades de liderança, conferidas por Deus, que contribuem para sua ascensão ao comando. Não havia nenhuma outra autoridade política sobre as tribos exceto aquela designada pelo Senhor. O reconhecimento da capacitação pelo Espírito de Deus passou a ser o critério para a concessão de autoridade política sobre as tribos.539

Ainda que seja discutível o carisma recebido por Josué na transmissão do cargo de Moisés, o fato inegável é que o substantivo feminino para rûaḥ, tanto em Números 27:18, comentado acima pelos teólogos reformados John Walton, Victor Matthews e Mark Chavalas, quanto em Deuteronômio 34:9, pode muito bem ser entendido pelo fato de que o “espírito propicia sabedoria para entendimento (Êx 28.3; Dt 34.9)”, diz o Dicionário hebraico do Antigo Testamento de James Strong, afirmando ainda que tal se dá “para que cada um execute suas responsabilidades”.540 Portanto, conforme já temos explicado, trata-se do resultado da presença extraordinária do Espírito Santo, cujas ações serão aquelas que se coadunam aos propósitos da economia divina no transcurso da história da salvação. Justamente por isso, voltamos a lembrar, não é possível nem necessário que as experiências com o Espírito Santo sejam padronizadas, pois elas serão sempre distintas, sendo a exceção o caso de se parecerem, pois, além de cada pessoa ter sua individualidade, o que importa são os propósitos divinos pelos quais acontece tal experiência, sobretudo quando se trata de

capacitação carismática visando ao desempenho de alguma missão. Portanto, diz o teólogo alemão Michael Welker, os “âmbitos de experiência da ação do Espírito são, inicialmente, processos emergentes inesperados e imprevisíveis, interrupções de aspectos da vida e das rotinas, situações individuais e coletivas de indefinição”. Contudo, a fim de que não reste nenhum equívoco a esse respeito, é importante observar que o dom da vida, e muitas vezes também algumas habilidades naturais, é resultado da presença contínua do Espírito Santo. Portanto, “não estranha que a relação entre Espírito, recebimento do Espírito, percepção do Espírito e assim denominados fenômenos ‘naturais’, nos quais se pode ver o Espírito de Deus atuante, tenha podido parecer pouco clara e dúbia, que o Espírito Santo e sua atuação acabassem sendo transferidos totalmente para a esfera do indeterminado”.541 Contudo, é preciso ter bem claro que tal caráter “indeterminado” é apenas do nosso ponto de vista, assim como a física quântica não faz sentido algum na perspectiva fenomenológica ou da observação a olho nu, não sendo possível concebê-la a não ser teoricamente. Assim, tanto hoje quanto naquele tempo, a “maior dificuldade para a compreensão provavelmente residia na transmissão da evidência irrefutável da atuação do Espírito e de sua imprevisibilidade, incalculabilidade e inacessibilidade”.542 Não obstante todas essas dificuldades de auferir a capacitação carismática, conforme vimos acima na reflexão dos teólogos reformados, tal reconhecimento passou a ser o critério para que uma liderança fosse tida como levantada para dirigir o povo de Deus.

A despeito de teólogos protestantes se incomodarem com a ideia de o Espírito Santo ser imprevisível, isto é, não sabermos como se dará sua ação, visto que ela não segue um padrão, o estranho não é o fato inegável dessa realidade, mas que isso os surpreenda, pois, diz Claus Westermann, com exceção da “literatura sapiencial, o encontro com o Deus-redentor é uma constante em todas as partes do Antigo Testamento, estando presente em numerosos contextos da vida de Israel, e isso como se fosse uma atualidade concreta (Js 2.10; 24.5-7; Jz 6.13; 1Rs 12.28)”.543 Devemos ter em mente que o “Sopro-Espírito de Deus é, na Bíblia hebraica, a ação de Deus”, sendo, conforme já dissemos, “aquilo pelo qual Deus se manifesta agindo antes de tudo para conceder a animação, a vida, e isso no plano daquilo que chamamos de natureza”, como efeito da ação resultante da presença contínua do Espírito Santo e, “em seguida, aquilo pelo qual Deus conduz seu povo, suscitando para ele heróis, guerreiros poderosos, reis, líderes (Moisés, Josué), profetas e, enfim, sábios”,544 mediante a ação resultante da presença extraordinária do Espírito Santo. É surpreendente achar que todas essas diferentes funções de liderança, com pessoas e indivíduos tão distintos, muitas em épocas distantes e em contextos diversos, deveriam ser iguais para que

pudessem ser vistas como legítimas ou padrões para a vida do povo de Deus. O não ter experiência, em casos de liderança veterotestamentária, é a exceção; ter experiência com o Espírito Santo é regra. Contudo, reivindicar que tal só poderia ser assim se houvesse uma experiência-padrão que proporcionasse o controle, ou verificação, por parte dos teólogos é um critério simplesmente antibíblico, pois sabemos, pelos inúmeros exemplos escriturísticos, que a capacitação carismática consiste em uma experiência especial, intransferível e pessoal. Justamente por isso, especialmente em Josué 1—11, percebemos uma parceria divino-humana, pois por meio de guerras "a terra que fora prometida ao saírem do Egito é conquistada para servir de pátria permanente", o que mostra, na verdade, que tal parceria se estende e, justamente por isso, as "narrativas adotam o caráter etiológico que esclarece algo a respeito do país ocupado".545 A ideia é "justificar" o porquê da desocupação da terra e a subsequente ocupação pelo povo de Israel e, ao mesmo tempo, mostrar a fidelidade divina à medida que a nação eleita cumpria sua parte da aliança de Êxodo 23 (cf. Josué 23:14), no tempo de Moisés, que foi confirmada pelo povo em Siquém, já sob a liderança de Josué, conforme Josué 24:1-28. Essa etapa ainda pode ser vista como uma transição para o período posterior dos juízes que se instaura a partir de então.

Um ponto a ser destacado é que, desde o início de sua liderança, Josué recebeu do próprio Deus uma mensagem clara de encorajamento e garantia de que estaria com o sucessor de Moisés. Contudo, havia uma condicional: Josué deveria ser firme e corajoso para colocar em prática toda a Lei que Moisés havia lhe passado, não se desviando dela nem para a direita nem para a esquerda, devendo Josué manter o livro da Lei em seus lábios, meditar nele dia e noite, para normatizar a práxis, isto é, a forma de pensar e agir tanto sua quanto do povo (Josué 1:7-8). Dada a nossa mentalidade religiosa e, por vezes, legalista, há uma tendência de olhar para esse texto como se sua prescrição dissesse respeito unicamente a preceitos morais e cúlticos — o que, obviamente a Lei continha —, todavia a ideia de ser firme para não pender nem para um lado nem para outro refere-se à imparcialidade. A coragem de executar de forma igualitária a Lei, sem favorecer ou prejudicar quem quer que seja, era algo que demandava coragem e firmeza. Josué não deveria se acovardar, até porque não faria isso sozinho, pois o Senhor Deus estaria com ele. Apenas para se ter uma ideia de como a "justiça social" é um "assunto [...] muito amplo na Lei" e trata de todas as áreas, diz o biblista pentecostal Esequias Soares, ela "legisla sobre a necessidade de ser benevolente com os necessitados (Dt 24.14), estabeleceu que o patrão deve cumprir suas obrigações com o assalariado (v. 15), entra também na questão jurídica sobre aquele que violar a lei (Dt 24.16)"; "ordena respeitar o

direito do estrangeiro e do órfão e não aceitar como penhor a roupa de alguém nem emprestar dinheiro com usura (Êx 22.22-27; Dt 24.17)"; dá permissão ao "pobre [para] entrar [e] comer até fartar-se na vinha e em qualquer plantação do próximo, desde que não leve embora na cesta (Dt 23.24,25)".546 O biblista acrescenta que, a despeito de a servidão dos próprios hebreus ter sido proibida, o que acabou se tornando "comum com o passar do tempo [foi] o fato de a própria pessoa se vender como escravo ao seu irmão; mesmo assim, a Lei manda libertá-lo no sétimo ano (Êx 21.2; Dt 15.1-18), estabelecendo a administração da justiça nos tribunais (Dt 16.18-20)".547 Trata-se da garantia do processo de libertação iniciado havia oitenta anos, desde o êxodo. Justamente por isso, havia muitas advertências a respeito do perigo de submeter-se à cultura dos outros povos, pois, entre outras coisas, a sedução idolátrica os faria desprezar a ética da Lei naquilo que ela era mais fundamental, colocando-se novamente debaixo do jugo da servidão, tornando-se, portanto, outra vez escravos, perdendo o senso de justiça, terminando por desprezar a Lei e pisando no próximo (Josué 23:15-16; Juízes 2:17). Infelizmente, conforme já sabemos, foi exatamente isso que aconteceu ao povo escolhido, daí a necessidade de haver carismáticos, conforme veremos.

Há um aspecto desse problema que precisa ser ressaltado, mas é preciso explicá-lo de forma muito responsável para que não haja distorções do que será exposto, pois incrivelmente, em nome da "valorização das Escrituras", há um desprezo pelo Espírito Santo que as inspirou. Não é difícil observar que, a despeito de ter a Lei, o povo constantemente se desviava. Após a morte de Josué, entramos, portanto, no período dos juízes, cuja duração, ou extensão, pode ter sido de trezentos a quatrocentos anos. O que a narrativa apresenta como "justificativa" para tal desvio é o fato de que se levantou outra geração que não "conhecia" o Senhor nem o que ele fizera em Israel (Juízes 2:10). Tal "conhecimento" é de que ordem? Histórico? Teológico? Os questionamentos não são despropositados, pois, como já temos insistido desde o início, nossa noção de saber ocidental é muito centrada no aspecto conteudista, livresco e cognitivo. Todavia, no antigo Oriente Médio e, particularmente, para Israel, essa forma de conhecimento tão restrita é estranha. O verbo hebraico yādha', por exemplo, um dos mais utilizados, "significa saber, aprender, perceber, discernir, experimentar, vivenciar, confessar, considerar, conhecer pessoas relacionalmente, saber fazer, ser habilidoso, ser informado, tornar-se conhecido, dar a conhecer". Todavia, o "significado simples, conhecer, é a sua mais comum tradução, nos seus oitocentos ou mais usos", e um dos "usos primários significa conhecer de maneira relacional e experimental", referindo-se "a conhecer ou não conhecer

pessoas (Gn 29.5; Êx 1.8) pessoalmente, ou por reputação (Jó 19.13)", diz o Dicionário hebraico do Antigo Testamento de James Strong. Esse léxico acrescenta ainda que tal "palavra também se refere a conhecer uma pessoa de maneira sexual (Gn 4.1; 19.5; 1Rs 1.4)", pois, no que se refere a Deus, diz que as "pessoas sabiam por experiência (Js 23.14) que Deus guardava as suas promessas" e, por isso mesmo, acrescenta, "este tipo de experiência podia levar ao conhecimento mediante a confissão (Jr 3.13; 14.20)".548 Evocamos aqui, uma vez mais, o que diz o teólogo pentecostal Mark McLean, ao nos lembrar, em consonância com Strong, que a "palavra hebraica que representa 'saber' é yadda, e frequentemente significa conhecer pela experiência, por contraste com o saber fatos históricos". Tal tarefa, ou seja, "Revelar Yahweh mediante a experiência pessoal[,] era obra do Espírito Santo na vida dos santos do Antigo Testamento, bem como na vida dos do Novo Testamento".549 Portanto, tal particularidade não é algo de pouca importância, pois sem os carismáticos e a experiência, mesmo havendo a Lei, o povo não tinha "conhecimento de Deus" e, consequentemente, se desviava, conforme podemos ver em Juízes 2:11-23, cujo versículo 17 fala que o povo se "prostituía", isto é, "conhecia" outros deuses, conforme um dos sentidos do verbo conhecer, no hebraico, para intercurso sexual. Como afirma o teólogo pentecostal Stanley Horton, acerca do não conhecimento da nova geração,

Isso não significa que esses jovens nunca ouviram falar sobre o Senhor ou sobre os milagres. Sabiam a respeito do livramento do cativeiro egípcio. Sem dúvida alguma, tinham ouvido repetidas vezes a história da queda de Jericó. Mas a palavra conhecer (Juízes 2.10) significa mais do que "saber a respeito de". O fato trágico é que, embora tivessem ouvido falar dessas coisas, não conheciam pessoalmente ao Senhor. Nada tinham visto do seu poder milagroso em suas próprias experiências.550

É interessante compreender que, mesmo não estando mencionado, as tribos de Israel tinham "uma liderança estabelecida, na forma de anciãos e sacerdotes", diz o mesmo autor, acrescentando que "esses eram de pouca ajuda", pois, infelizmente, eles igualmente "eram, na maioria das vezes, influenciados pelos costumes cananeus".551 Como forma de exemplificar, o mesmo teólogo pentecostal diz que rápida "comparação entre Juízes 10.6,7; 13.1 e 1Samuel

4.18; 7.1 demonstra que os 40 anos do sacerdócio de Eli em Siló coincidiram parcialmente com o juizado de Jefté em Gileade e de Sansão em Dã", querendo com isso dizer "que a permissividade e a influência pagã, que caracterizavam Eli e seus filhos, eram por demais comuns durante todo aquele período", pois, mesmo tendo decorrido um bom tempo entre a afirmação de Juízes 2:10, o texto do "livro dos Juízes declara [outras] duas vezes", completa Horton, "que 'cada qual fazia o que parecia direito aos seus olhos' (17.6; 21.25)".552 Como é possível presumir, mesmo sendo capacitados carismaticamente, isso não significa, em hipótese alguma, que essas lideranças suscitadas por Deus eram perfeitas e não cometiam pecados, erros e desvios. "Até mesmo os que Deus escolhera, para ajudar e livrar o povo durante esse período, não estavam totalmente isentos de suas fraquezas", explica Horton, dizendo o óbvio, mas o "Espírito Santo operava, às vezes, a despeito delas". Como que agindo de forma paradoxal, "Deus escolhia pessoas que não eram importantes nem famosas, a fim de deixar claro que o poder era dele, e não dos homens", ou seja, "Deus frequentemente escolhe os humildes e desprezados como seus agentes, para trazer libertação e a restauração espiritual",553 conforme o apóstolo Paulo diz em 1Coríntios 1:27-29. Essa é uma das questões muito utilizadas por teólogos cessacionistas para inibir a tradição carismático-pentecostal, criando uma falsa dicotomia entre dons e fruto do Espírito Santo. Dizem que a igreja de Corinto era a mais "carismática" e também a mais "carnal" do Novo Testamento. Contudo, como já deixamos claro desde o primeiro capítulo desta nossa obra, tal conexão não é "automática", como parecem dar a entender alguns teólogos, intentando criar uma aversão aos dons do Espírito Santo como se estes ocupassem o lugar do fruto. Tal expediente é desonesto e não faz jus ao que já temos estudado até aqui sobre os resultados da presença extraordinária do Espírito Santo. Conforme veremos no capítulo 8, ao tratar da soteriologia, o processo de santificação tem dois momentos, e o segundo deles é diuturno e contínuo, pois, se Deus chamasse apenas os perfeitos para cooperar em sua obra, certamente teríamos uma Bíblia apenas com os Evangelhos, pois, em termos de seres humanos, somente o Senhor Jesus Cristo foi homem perfeito. A liderança carismática não era, e não é, perfeita.

Outra questão que é preciso compreender, desde já, é que, mesmo numa perspectiva sociológica e antropológica, é importante evitar determinadas generalizações decorrentes de tempos muito posteriores, pois suscitar lideranças carismáticas não significa, em hipótese alguma, que Deus tinha preferências ou "preferidos", levantando uma casta especial, ou seja, "Iahweh não estava vinculado com um grupo profissional através do qual 'ele' se ligava

secundariamente a Israel como um todo", pois, conquanto, por um lado, seja "verdade que os sacerdotes levíticos constituíam uma espécie de quadro de liderança intelectual no corpo de Israel", por outro, "eram servidores de todo o povo, e o vínculo de Iahweh é, antes de mais nada, com Israel e só secundariamente com os levitas como funcionários do sistema social global". Por isso, sobretudo no livro de Josué, vemos que "Iahweh estava especialmente ligado ao exército de cidadãos quando partia para o combate", no entanto "este não era um exército profissional, senão o povo portando armas de vez em quando",554 diz o biblista protestante estadunidense Norman Gottwald. Isso não anula a verdade de que "Iahweh estava intimamente associado a determinados agrupamentos funcionais da população com qualidade de membros fluida (por exemplo, com os doentes, os estéreis, os famintos, o órfão, a viúva, o escravo etc.)". Contudo, diz o mesmo autor, tal associação não se dava pelo fato de que ele "fosse o Deus de um culto exclusivamente dedicado a socorrer aqueles que haviam incidido num apuro físico ou social", isto é, não era exclusivismo e preferência, mas por necessidade se identificava "Iahweh intimamente com estes subagrupamentos instáveis angustiados como exemplos notáveis daqueles, no meio da sociedade mais ampla, que eram vulneráveis ao despojamento e à morte, e 'ele' vinha em socorro deles como o Deus de todo o povo de Israel".555 Nem essa camada "especial" Deus desejava atender, pois "a vontade de Iahweh era justamente que houvesse um sistema social no qual esse sofrimento e desabilitação fossem rapidamente aliviados e corrigidos, não tanto por meio de ações caridosas para com as pessoas, quanto por meio de garantia de estabilidade progressiva de um sistema social igualitário funcionalmente eficaz".556 Como pode ser visto, a ideia era que vigesse em Israel um sistema ordeiro e justo, como um microcosmo, para que os povos em derredor fossem emulados a imitá-los, pois, de acordo com as perguntas retóricas, os povos iriam se admirar da acessibilidade divina e a da justiça da Lei dada por Deus a Israel (Deuteronômio 6:5-8). Portanto, é necessário contrastar a nação eleita com os povos ao redor:

O princípio segundo o qual a atividade do deus supremo na natureza, na história e na sociedade é esclarecida à comunidade por oradores legalizados manifesta-se por todo o antigo Oriente Próximo. A característica peculiar no primitivo Israel é que o orador em nome de Iahweh tem papel social definido dentro da ordem intertribal não estatista antes do que como funcionário na ordem estatista centralizada. Conquanto exista possibilidade de que na literatura do antigo Oriente Próximo alguns testemunhos de religião pré-estatista ou tribal

estivessem incluídos na cultura politicamente dominada a que as religiões sobrevivem, à medida que tenho podido determinar, os deuses supremos do antigo Oriente Próximo, com exceção de Iahweh, sempre são adjuntos de sociedades politizadas. Por todas as partes, ideias de deuses têm chegado a um acordo com governos centralizados e também com estratificação social; consequentemente, os deuses são autenticadores supramundanos da ordem política e social na qual uma minoria de membros da sociedade domina a maioria. Apenas no caso do Israel mais primitivo é que temos um sistema religioso "nacional" claramente articulado, isto é, culturalmente compreensivo, no qual os intérpretes da divindade não reconhecem um governo central ou a divisão da sociedade em camadas privilegiadas e não privilegiadas.557

Mais uma vez, destacamos que se, por um lado, há alguma semelhança superficial de Israel com os povos do antigo Oriente Médio, por outro, as diferenças são substanciais, pois inicialmente não havia classe privilegiada alguma na religião israelita. Para Gottwald, é significativo o fato de que tais "funções e cargos sejam descritos constantemente como não estatistas, se não realmente antiestatistas", pois a "aliança é entre Iahweh e Israel, e, mesmo quando um só relato fala sobre 'uma aliança contigo [Moisés] e com Israel' (Êx 34:27), ela não representa Moisés como algo diferente do papel de intermediário", por isso o "mecanismo para articular a vontade de Iahweh na comunidade é um mecanismo de papéis de liderança difundidos".558 Sendo assim, os "anciãos aplicam as interpretações correntes da lei a casos que exigem decisão judicial e realizam decisões de acordo geral para a guerra e para a paz", ao passo que os "sacerdotes ensinam a interpretação contemporânea das instruções da divindade". Também levantam-se "líderes militares para comandar as forças de uma ou mais tribos, em defesa da ordem intertribal", e no "tempo da crise filisteia, aparecem profetas que incitam o povo a que defenda Israel contra o seu inimigo mais perigoso até essa data".559 Mesmo Israel tendo esses vários tipos de liderança, diz Norman Gottwald, todos eles "propendiam a ser validados em termos de legitimação mosaica; nenhum deles, porém, era autoritário no sentido estadista ou burocrático", ou seja, cada um deles "era uma ou outra forma de autoridade tradicional ou carismática", mas, ainda assim, o "chamado 'juiz' militar carismático, descrito às vezes como um elemento arbitrário excêntrico na ordem tribal (frequentemente como prova de intervenção 'sobrenatural' em Israel)", por exemplo, "enquadra-se comodamente na liderança intertribal do tipo de 'homem importante', ou seja, a pessoa que tem

função legítima ad hoc, demarcada por formas existentes de liderança tradicional".560 Para o teólogo batista, "nas discussões dos juízes 'carismáticos' que agem supostamente de forma livre e independente, muitas vezes se passa por alto o fato de que a maior parte deles inicia seu 'julgar' quer na base de um cargo tradicionalmente sancionado, que eles já ocupam" (p. ex., "Aod como a quem os israelitas se dirigem 'para julgamento', Sansão como um nazireu"), "quer na base de um mandato direto por parte daqueles que ocupam cargos tradicionalmente sancionados (Barac convocado por Débora, Jefté nomeado pelos anciãos de Galaad)".561 Assim, mesmo em uma perspectiva não teológica, e sim sociológica, fica evidente que a ideia não era dominar o povo, mas servir-lhe, assim como o povo não deveria pensar em dominar os outros povos, mas ser um reino de sacerdotes.

É opinião comum que um mapa convincente das formas e jurisdições de liderança pré-monárquica ainda precisa ser traçado, uma vez que a disputa continua a fervilhar em torno dos diversos cargos a que se alude nas tradições primitivas. O que é evidente, entretanto, é que, quando se adiciona o corpo total das tradições pré-monárquicas, elas indicam um pleno acordo geral impressionante entre os funcionários tribais descentralizados (não importa como seus papéis eventualmente sejam definidos) no que diz respeito ao status da relação entre Iahweh e Israel. De uma maneira ou de outra, eles falavam sobre a premência de fortalecer o sistema intertribal tanto no plano interno como no externo. Na prática, isto significa aumentar ao máximo as instituições e formas de relações sociais que incrementavam a autonomia cooperativa das famílias extensivas e das associações protetoras de famílias. Significava igualmente aumentar ao máximo a cooperação militar intertribal nos planaltos de Canaã. Os oradores em nome de Iahweh, no período pré-monárquico, declaravam que a ordem tribal de Israel constituída pela aliança devia ser fortalecida e sustentada pela prática e tradição cúltico-ideológicas unificadoras, bem como pelas instituições sociais e militares de socorro mútuo, nas quais a liderança comunal achava-se amplamente difundida a fim de impedir que tendências autoritárias hierárquicas se arraigassem.562

De forma diferente, em uma época distinta, é possível visualizar claramente, mesmo em visões até opostas à nossa, que a presença extraordinária do Espírito

Santo sempre suscita aquilo que é útil, como disse Paulo, ao falar da diversidade dos dons carismáticos. As lideranças não recebiam a capacitação carismática para uso individualista ou para si, mas para servir, primeiramente a Deus, realizando o propósito divino no desenvolvimento da história da salvação, seguindo a economia divina. Por isso, os "juízes", diz o teólogo pentecostal Stanley Horton, "não eram simplesmente heróis nacionais" no sentido comumente entendido de "heroísmo", muito menos "faziam tentativas de consolidar o seu poder e fundar uma dinastia",563 ou seja, nenhum deles estava empenhado em construir um reino pessoal, sendo facilmente compreensível a reação de Gideão quando o povo quis fazer dele rei: "Sobre vós eu não dominarei, nem tampouco meu filho sobre vós dominará; o Senhor sobre vós dominará" (Juízes 8:23b). As próprias pessoas capacitadas carismaticamente entendiam e tinham consciência de que "Deus era o Rei deles", ou seja, "Ele era, também, o Salvador, e o Espírito Santo atuava nos homens e nas mulheres para levar ao povo seu poder redentor e salvífico, e para governar em nome dele", pois as "vidas política e espiritual do povo estavam estritamente ligadas entre si".564 Conforme já temos dito, no antigo Oriente Médio, e para Israel não era diferente, não existia uma dicotomia entre suas diversas atividades e áreas da vida. Sobretudo no início da formação do reino de Israel, "demonstra-se que cada parte da vida deles se relacionava com o Senhor, com o único Deus verdadeiro", não lhes sendo "permitido dividir suas vidas, no sentido de colocar a religião numa parte e os negócios e a política na outra", pois, acrescenta Stanley Horton, em absolutamente "tudo precisavam da ajuda que somente viria através do derramamento do Espírito Santo".565 Assim, em consonância com a perspectiva de Gottwald, que reconhece que o primeiro dos juízes mencionados, Otniel (Juízes 3:10), "já era um herói em Israel antes de Deus chamá-lo para ser juiz", pois, "anteriormente, Otniel aceitara o desafio de Calebe, para conquistar Quiriate-Sefer (Cidade do Livro), e, em troca, receberia sua filha como esposa (Josué 15.15-17; Juízes 1.11-13)", é "provável que atos de fé e de obediência antecedam o dom do Espírito (ver Atos 5.32)".566 Todavia, o mesmo teólogo pentecostal explica que trata-se de um equívoco teólogos defenderem "que onde lemos: 'O Espírito veio sobre ele'", referindo-se ao caso de Otniel, por exemplo, possa "ser traduzido [como o Espírito] 'estava sobre ele'", querendo dar "a entender que o Espírito Santo já estava sobre Otniel antes de o Senhor chamá-lo", pois "o verbo hebraico realmente indica a sequência histórica", ou seja, o "Espírito Santo passou a vir sobre ele e permaneceu, enquanto Otniel realizava sua obra de julgar, governar e livrar".567 A esse respeito, diz o alemão Claus Westermann:

Nos conflitos de libertação surge sempre o conceito do “Espírito de Yahweh” (ruaḥ Yhwh) que se apoderava do líder escolhido, capacitando-o para a sua tarefa libertadora: Jz 3.10; 6.33s; 11.29; 14.19; 15.14; 1Sm 11.6. A ideia básica de ruaḥ é soprar fortemente pelas narinas, daí o sentido de hálito, de vento, de ar expelido contendo força constatável. Em Jo 3.8 topamos com a mesma raiz etimológica. O Espírito de Deus exerce ainda o seu papel no profetismo extático, caindo sobre o homem, causando-lhe o arrebatamento profético (1Sm 10). No profetismo literário, a menção do Espírito de Deus é mais rara. Para os tempos escatológicos este Espírito de Deus é objeto de promessa em benefício tanto do Salvador prometido (Is 11.2; 42.1; 61.11), quanto do povo em geral (Is 32.15; 43.36; 59.21; 63.11; Ez 36.26s; 37; Jl 2.28; 3.1). A ruaḥ Yhwh vira conceito estático (Is 11.1; Jl 3.1), identificando-se aos poucos com qualquer tipo de ação divina (Ne 9.30; 2Cr 15.1; 24.20; Zc 7.12). Em o Novo Testamento ocorrem ambas as acepções, a dinâmica e a estática.568

É justamente nesse sentido que percebemos que a tradição carismático-pentecostal encontra maior honestidade, no trato com o texto bíblico, em teólogos não carismáticos, dialéticos e até críticos, mas, infelizmente, não se verifica o mesmo por parte daqueles que, dizendo-se defensores da autoridade bíblica — afirmando ser inadmissível que haja experiência com o Espírito Santo nos dias de hoje, pois isso subverte a suficiência das Escrituras —, negam questões básicas como essa que vimos na reflexão de Stanley Horton, simplesmente por compromissos extrabíblicos e até antibíblicos, como é o caso do cessacionismo. Como não considerar que, a despeito de os ministérios de alguns juízes coincidirem entre si e de outros receberem pouca atenção no livro — “(Tola, Jair, Ibzã, Elom e Abdom)”, por exemplo, enquanto, por outro lado, denota claramente, como nos demais documentos das Escrituras, que “a intenção do livro não é dar [um] relato completo” —, o texto dedica explicitamente “sua atenção sobre os juízes que foram, conforme declarações específicas, movidos pelo Espírito Santo”?569 Como ignorar que tal peculiaridade — a capacitação carismática — transmite uma mensagem que vai ficando cada vez mais evidente à medida que avança a história da salvação? “Alguns supõem que a atuação do Espírito Santo sobre esses juízes era somente na esfera física” e, a respeito disso, os “Targuns judaicos até mesmo falavam do Espírito Santo sobre os juízes como ‘o Espírito do heroísmo”. Todavia, diz o mesmo teólogo pentecostal, “fica

evidente em muitos casos [...] que os juízes fizeram mais do que ganhar vitórias e realizar proezas", ou seja, eles igualmente "julgavam ou governavam o povo, e refreavam a idolatria". Para cumprir tal missão, finaliza Horton, "precisavam de sabedoria, entendimento e conhecimento, mediante o Espírito do Senhor", pois a "salvação e a redenção, e não uma mera vitória sobre os inimigos, eram o propósito real daquilo que o Espírito fazia através dos juízes".570 O fato de os atores daquele momento não saberem que participavam da história da salvação, capacitados pela terceira Pessoa da Trindade, e que isso estava inserido na economia divina, mas só se revelaria mais de um milênio depois, em nada invalida a verdade de que tal empoderamento foi fundamental e que, sem esse enchimento, eles jamais poderiam levar a efeito o propósito divino. Justamente por isso, o "termo para 'profeta', no Antigo Testamento, geralmente é nāḇî', usado para 'aquele que é chamado'", diz o teólogo pentecostal alemão Wilf Hildebrandt, que acrescenta que há "outros termos relacionados ao profetismo", sendo eles "'vidente' [rō'eh] e 'visionário' [ḥōzeh]".571 A diferença desses títulos, ou nomes, indica a época em que as expressões eram empregadas e mostra que o exercício profético manifestou-se muito cedo, não somente em Israel, mas já entre os patriarcas.

O primeiro desses casos refere-se ao período da peregrinação de Israel. Trata-se de Balaão, que, para o teólogo alemão Walther Eichrodt, é claramente um "rō'eh ou ḥōzeh", pois reúne as características desses "homens que, como seu próprio nome indica, 'veem' mais que os demais mortais, e não somente o futuro, mas também o oculto em geral". Por isso, o teólogo cita o texto de Números 24:3b-4, que menciona a "parábola" de Balaão: "Fala Balaão, filho de Beor, e fala o homem de olhos abertos [exteriores]; fala aquele que ouviu os ditos de Deus, o que vê a visão do Todo-Poderoso, caindo em êxtase e de olhos abertos". Para o referido teólogo alemão, estamos, "claramente, diante de gente que possui o dom do discernimento, como pode se confirmar com certeza nos tempos antigos e também nos mais modernos". Em razão disso, "são designados também 'iš 'elōhim, no sentido de participantes do poder divino e iniciados na esfera divina".572 O exercício do "dom da clarividência pode traduzir-se em fenômenos psíquicos díspares: pode vir acompanhado de transtornos da consciência de tipo extático, como [...] parece [ter sido] o caso de Balaão", diz Eichrodt, explicando que Balaão "cai ao solo meio inconsciente com os olhos fechados e tem assim experiências de visões e auditivas; mas também pode dar-se em estado totalmente consciente ou, enquanto o vidente dorme, em forma de sonhos, como parece ser o caso de Samuel",573 conforme o relato de 1Samuel 3:1-14. O mesmo teólogo alemão informa que tais "detalhes, também os

encontramos no paganismo; e o próprio Antigo Testamento reconhece, com absoluta neutralidade, que os adivinhos dos filisteus eram capazes de antecipar acertadamente o futuro (1Samuel 6:2s), assim como considera inspirado pelo mesmo Yahweh a Balaão, que vem de Edom". Em termos diretos, é possível mais uma vez constatar "que a antiga religião israelita e as instituições religiosas pagãs guardam, na sua forma, um grande parentesco". Contudo, como já temos reiteradas vezes insistido, a despeito das semelhanças superficiais, tais semelhanças eram apenas na "forma", pois recebiam um "conteúdo novo".574 Algo importante a ressaltar é que "o vidente israelita não surge para satisfazer aos pequenos assuntos e desejos, com os quais o povo costuma recorrer a seu saber sobrenatural; sua tarefa está em defender a herança da época mosaica, bem como em fazer valer o culto a Deus segundo a concepção de Moisés contra as influências estrangeiras".575 É justamente nesse "ponto, no conteúdo da consciência que se tem de Deus, [que trans]parece uma profunda diferença, apesar das semelhanças que há na forma externa, com a paixão por Yahweh, o Deus santo, que busca objetivos morais, o Deus dos Pais, [pois] sua tarefa é, com frequência, grande, sagrada e de importância para a história universal".576

A despeito da observação de Eichrodt, o biblista pentecostal Esequias Soares diz que o "pagamento por consulta pessoal era comum no limiar do ministério profético em Israel", como pode ser visto numa "nota do próprio escritor sagrado (1Sm 9.9), [que] mostra ser [essa] uma prática antiga", pois "Saul achava que não seria atendido sem levar presente ao homem de Deus, mas tudo indica ser uma prática aceitável (1Sm 9.8)". Este, continua o mesmo autor, "não é um único caso no Antigo Testamento de alguém ofertar algo para o profeta numa consulta pessoal", visto que "Naamã levou presente para Eliseu (2Rs 5.15)", e "Ben-Hadade mandou levar presente ao mesmo profeta (2Rs 8.8)". O referido autor finaliza com a informação de que, nesse tempo, "os profetas eram chamados videntes (1Sm 9.9)".577 Nesse sentido, Eichrodt também observa que não se pode mesmo ignorar que em alguns casos a prática se apresenta também em Israel, isto é, entre os videntes autorizados por Deus, ao se lidar com assuntos de grande importância — eventos histórico-redentores ou histórico-salvíficos — e com questões "pequenas", ou de menor importância, ressaltando, todavia, seu propósito. "Samuel sabe como as mulas se perderam e, segundo o que conta o criado, com frequência ocupa-se de semelhantes bagatelas, mas também sabe que Saul foi designado para o trono real", diz o teólogo protestante alemão, reconhecendo que havia um objetivo maior. Este igualmente pontua que "não se considera repreensível o cumprir uma tarefa por uma recompensa modesta", aludindo certamente a Samuel, mas também chama a atenção para o

fato de que “alguns videntes célebres, como Balaão, o fazem por verdadeiras fortunas”.578 Ao se falar de Balaão, um falso vidente, ou falso profeta, que acabou sendo “usado” pelo Espírito Santo para proferir o que não queria acerca do povo escolhido, aventa-se, inclusive, o êxtase, que, sabemos, não consta no texto de Números 24:4, sendo um acréscimo dos tradutores; pelo contexto, presume-se o fenômeno. Ao se fazer alusão a Saul — que sabemos claramente ter experimentado o êxtase (1Samuel 10:1-13), não por sua própria vontade e decisão, observe-se, mas por determinação divina — temos, claramente, mais uma situação que evidencia a necessidade de capacitação carismática, tornando-se imperioso abordar, ainda que de forma muito breve, esse aspecto que, geralmente, é muito incompreendido e cercado de preconceitos. A importância de abordar esse assunto aqui se deve ao fato de que, na tradição carismático-pentecostal, tais experiências são comuns e também objeto de contestações e críticas por parte de tradições cristãs mais intelectualizadas. Mas isso se torna importante pelo fato de que, em termos canônicos, isto é, biblicamente falando, conforme Gerhard von Rad, “Não é possível distinguir com mais precisão as experiências que dizem respeito a um êxtase de vidente das outras formas sob as quais a revelação foi recebida”.579 Este, não há dúvida, é o aspecto mais problemático para as tradições que desprezam experiências com o Espírito Santo, dizendo “crer só na Bíblia”.

Os métodos da psicologia moderna ainda não permitiram uma resposta satisfatória à questão de como se poderiam definir de forma psicologicamente mais exata estes fenômenos interiores e outros semelhantes que se produzem com os profetas. A concepção, segundo a qual se deveria classificá-los como estados “extáticos”, aceita pela grande maioria, depois das profundas pesquisas realizadas por Hölscher, não nos satisfaz mais atualmente, porque a noção de êxtase se evidenciou ser ainda muito vaga e geral. Sobretudo, o modo de interpretar-se essa noção levantava a suspeita de que o profeta, quando entrava neste estado, perdia a consciência de si e se tornava um instrumento sem vontade, à mercê de fenômenos que estavam além de sua personalidade. Teria sido inverter as coisas, pois na profecia o indivíduo com a sua responsabilidade e possibilidade de decisão passou a ocupar um lugar central, até então desconhecido em Israel, como em todo o Oriente antigo, quase se poderia mesmo dizer que se tratava da descoberta da individualidade. Ora, esse elemento novo se confirma justamente ao ser recebida a revelação, na medida em que os textos nos permitem reconhecer esses detalhes. Já o estilo literário em “eu”, no

qual as visões proféticas são narradas, é uma prova disso. Esta constatação, porém, ainda não exclui a possibilidade de se admitir um “estado extraordinário de emoção, em que a consciência viva e normal da pessoa envolvida deixa de funcionar e em que toda a sua relação existencial está suspensa até o ponto de exclusão da realidade”. Não poderia essa consciência normal, em tais situações, face a face com Deus e com os seus planos na história, ter-se desenvolvido a ponto de atingir uma intensidade jamais alcançada na vida cotidiana? Assim, a noção de “êxtase” parece ainda por demais formal. J. Lindblom procurou resolver a dificuldade, distinguindo rigorosamente o “êxtase da concentração” do “êxtase da fusão”. De fato, nenhum profeta experimentou jamais qualquer fusão com a divindade. No entanto, a comparação estabelecida por Lindblom entre este fenômeno e certos fatos característicos da mística medieval encontra sérias objeções. Estes místicos, mesmo em suas experiências mais sublimes, permaneciam sempre no quadro das verdades dogmáticas do seu tempo, enquanto os profetas, nas visões que acompanhavam a sua vocação, eram conduzidos para além do que até então era crido. O material que nos permitiria uma exploração direta em Amós, Isaías e Jeremias é raro e não suficientemente claro. Mas o fenômeno é suficientemente documentado no nabiísmo pré-clássico, de um lado, e, de outro, Ezequiel fornece documentos mais abundantes, para que se possa, sem preconceito, chegar à conclusão de que todos os profetas tiveram, em graus diversos, anomalias passageiras da consciência e estados de superexcitação emotiva. Esse aspecto se apresenta com particular intensidade em Ezequiel, o que, porém, não constitui razão suficiente para considerá-lo um caso à parte, em comparação com os demais profetas.580

A questão aqui abordada tem uma importância especial, pois, se por um lado, pessoas excêntricas e, muitas vezes, descompromissadas utilizam uma suposta experiência com o Espírito Santo para legitimar falsos ensinos e desmandos, às vezes, até escândalos, dando margem a justas críticas, por outro, teólogos protestantes cessacionistas usam tal expediente para desqualificar, por atacado, e de forma generalista, sem atentar para a verdade de que, ao procederem dessa forma, até mesmo experiências legítimas são descartadas, e, pior, acabam incidindo sobre as canônicas, visto serem eventos histórico-redentores que geraram as revelações que resultaram no seu registro do que hoje utilizamos como as Escrituras, tal como elas mesmas atestam, afirmando que “Javé se comunicou aos profetas de diversos modos”, conforme Hebreus 1:1, todavia é mera pretensão racionalista e, em muitos casos, preconceito, achar que é possível

conseguir “obter concepções claras sobre o aspecto psíquico dos acontecimentos”.581 É bem verdade que acerca da “frequência desses momentos extraordinários, nos quais os profetas recebem a revelação, não há muito que dizer”, visto que “a quantidade desses relatos de visões e audições, estilizados em forma literária grandiosa, não serve como argumento”,582 isso pelo simples fato de o texto não relatar tudo, pois esse não é o seu objetivo nem haveria condições para tanto. Justamente por isso, em muitas ocasiões, “o profeta não tinha nenhum interesse em dar forma precisa ao que tinha visto”, limitando-se “então a comunicar o conteúdo das suas visões”, pois, como sabemos, há “um grande número dessas mensagens que se pode facilmente constatar que se referem a acontecimentos visuais ou auditivos autênticos”.583 Para quem tem as Escrituras em alta conta, evidentemente que nem sequer se cogita a hipótese de inautenticidade de algum desses fenômenos e experiências com o Espírito, pois foram meios pelos quais os profetas recepcionaram a revelação que nos legaram na Bíblia. Infelizmente, teólogos conservadores cessacionistas que querem explicar tudo racionalmente acabam fazendo o mesmo com as experiências com o Espírito Santo e demais fenômenos no período canônico. Esvaziando assim a sobrenaturalidade, minam o mistério, reduzindo Deus a um constructo teórico. Por isso, Gerhard von Rad diz que a “pesquisa recente”, lembrando que a primeira edição de sua obra é de 1957, “sobre os profetas” acerca da “questão das particularidades psicológicas na recepção da revelação passou visivelmente para o segundo plano”, pois o “que se tem pesquisado mais decididamente é a estruturação especial que o profeta dava ao relato de sua visão e as tradições que também influenciaram esse relato”, e tal “se justifica”, completa o mesmo autor, “porque a narrativa sobre a visão já é parte constitutiva da pregação”.584 Ainda assim, é importante atentar para o que diz o autor:

Confirmada a existência desses estados anormais de consciência entre os profetas, é equivocada a opinião, externada algumas vezes, de que esses fenômenos não têm nenhuma importância especial para o teólogo. Seria falsear os conteúdos essenciais da fé em Javé separá-los dos seus contingenciais relacionamentos históricos ou pessoais para valorizá-los como verdades abstratas. Que Javé tenha escolhido um espaço tão incomum no espírito dos profetas, que não tenha escolhido nenhuma das instituições então existentes para transmitir uma palavra nova a Israel, e que nesse espaço psíquico disponibilizado tenha suscitado acontecimentos tão estranhos, tudo isso deve ter o seu sentido especial e certamente não pode ser um tópico teológico sem importância. Trata-

se do seguinte: nesse estado visão-audição, o profeta perde, de maneira inusitada, a ligação consigo mesmo, com os seus sentimentos pessoais de prazer e desprazer, e é introduzido na emotividade apaixonada do próprio Deus, de modo que não somente recebe o conhecimento dos planos de Deus na história, mas também lhe são transferidos certos estados afetivos do coração divino: a ira, o amor, o cuidado, o horror e mesmo a perplexidade (Os 6.4; 11.8; Is 6.8). Seja lá o que tenha sucedido nos sentimentos de Javé, algo disso passa para a psique do profeta e o preenche de tal forma que praticamente não aguenta mais. Em oposição à apátheia [grego: apatia, insensibilidade] do estoico, Heschel diz que o profeta era o homo sympathetikos [ser humano compassivo]. Esta "simpatia" profética implica um elevado grau de entrega de si mesmo, sem todavia chegar, como no caso dos místicos, à fusão com Deus. A união com Deus se limita ao emocional. A partir do momento em que se observa esse fenômeno na sua perspectiva eminentemente teológica, surge a dúvida se para tanto o profeta precisava ser preparado psiquicamente ou se, afinal, essa preparação era mesmo possível. Em Jeremias e Ezequiel, esta introdução nos estados afetivos de Deus atingiu um grau supremo, mas em si o fenômeno ocorre entre a maioria dos profetas. Esse modo extraordinário de receber a revelação, portanto, não tinha um fim em si mesmo e, menos ainda, proporcionava a realização da presença de Deus junto ao profeta; a finalidade era equipar o profeta para o seu ministério. Por outro lado, essa recepção da revelação permaneceu sempre um assunto apenas daquele respectivo profeta. Através dela o profeta se eleva bem acima dos outros, participa do conhecimento dos planos divinos, mas não se cogita de considerar normativa para outros essa sua existência diante de Deus. Nenhum profeta jamais conduziu ou exortou os seus contemporâneos a se elevar a uma experiência de Deus tão imediata quanto a sua. Joel é o primeiro a exprimir a expectativa de um dia todo o Israel tornar-se como aqueles indivíduos carismáticos esporádicos (Jl 3.1ss [2.28ss]).585

Essa é a argumentação de um autor alemão não carismático sendo simplesmente sincero diante dos dados escriturísticos. Se lhe falta um tato mais fino a respeito da questão carismática, não há necessidade alguma de descartar o seu importante trabalho em razão de tal particularidade, pois esse tratamento deve ser dado por quem profere a fé numa perspectiva carismático-pentecostal. Ou seja, o importante para nós é que ele, desinteressadamente, considera o mesmo que defendemos na tradição carismático-pentecostal, pois, na realidade, seja como for que se interprete, havia uma capacitação carismática para o exercício do

ministério profético, e o êxtase, ou outro sinal, é uma realidade em algumas dessas experiências. O fato da impossibilidade de se explicar ou reproduzir o estado mental, ou da consciência, de tais pessoas não significa que o fenômeno seja espúrio, mas simplesmente que não temos condição de explicá-lo. Quanto ao fato inegável de haver no antigo Oriente Médio videntes e profetas que experimentavam o transe, e que o êxtase também era uma realidade em Israel, é importante compreender que o "termo 'êxtase' vem do grego ἔκστασις (ekstasis), empregado pela LXX para introduzir oito palavras hebraicas", diz o biblista pentecostal Esequias Soares, acrescentando que o termo também ocorre "sete vezes no Novo Testamento".586 Evidentemente que, ao tratar do assunto, não há necessidade de a expressão específica estar no texto, pois, além de suas acepções, algumas negativas, referimo-nos mais à importância de um fenômeno, não facilmente reproduzível em palavras, pois, conforme já foi dito, e reiterado pelo referido biblista, a "comunicação divina veio aos profetas de 'várias maneiras' (Hb 1.1) e as suas experiências são diversificadas". Por exemplo, o "profeta Ezequiel descreve várias vezes arrebatamento dos sentidos ao receber suas visões (Ez 3.15; 8.1-4; 11.24), mas se trata de fator ab extra (de fora) do Espírito Santo", ou seja, reação sofrida pelo receptor em razão da presença extraordinária do Espírito Santo sobre ele, pois outras "vezes Deus se revelou a si mesmo ao profeta por meio do Espírito Santo", explica o mesmo autor, aludindo às próprias palavras de Ezequiel, quando o profeta diz: "'entrou em mim o Espírito, quando falava comigo' (Ez 2.2), 'entrou em mim o Espírito' (Ez 3.24)". Em outras palavras, o Espírito Santo está "presente em todas as manifestações divinas e se encarrega da inspiração do profeta para sua transmissão ao povo".587 Todavia, o biblista pentecostal observa, acertadamente, como já temos dito, não ter havido "nos profetas hebreus autoestimulação", isto é, eles não tomaram a "iniciativa para obter revelação e nem [há] indicação de que algum deles tenha perdido o controle das faculdades mentais e racionais", tendo, "sim, de fato, o fator externo à razão e superior a ela".588 Esse ponto é corroborado por Walther Eichrodt, ao dizer:

Nessa situação, era imprescindível que se afirmasse cada vez mais, até na forma externa de sua atuação, o caráter peculiar do vidente israelita. A diferença se dá, desde o princípio, no que se refere às instituições e meios propriamente técnicos, de tanta importância para o vidente pagão. Os gregos, tendo em conta esse aspecto, dividiam os presságios em duas classes: uns buscavam descobrir o futuro usando meios que podiam aprender-se tecnicamente, como voo das aves,

os signos do zodíaco, a observação das vítimas sacrificiais, lançando sortes etc.; outros não podiam ser aprendidos, porque pertenciam a dons especiais, com base numa iluminação interior para decifrar o oráculo. A estima das pessoas verdadeiramente inspiradas pela divindade, como a pitonisa, era muito maior que a dos intérpretes de sonhos, ventríloquos e agoureiros de artes duvidosas. Chama a atenção, diante de tudo isto, que em Israel não encontramos nada absolutamente de um verdadeiro estudo de agouros [...] tampouco se estabelece relação entre outros meios técnicos e os antigos videntes. Desse modo, por exemplo, no caso de Samuel, ainda que a tradição seja bastante rica e devida a muitos narradores diferentes, em nenhum momento nós o encontramos utilizando artes de presságio. Nem sequer o êxtase jamais intervém em seu caso; seu saber superior lhe advém do dom de discernimento, de sonhos e de audições. Segundo as palavras de Balaão (Números 24:1s), parece que o receber oráculos divinos em êxtase foi coisa conhecida já nos tempos antigos; mas se deve observar que, nem então e nem mais tarde, utilizou-se classe alguma de narcóticos como meio de provocar o êxtase, como era o caso de Delfos; um sinal claro de que a pessoa que vivia o êxtase dava sua informação em palavras inteligíveis.589

Uma vez mais, insistimos na verdade óbvia de que Deus se valeu da forma culturalmente habitual do antigo Oriente Médio para comunicar-se com a humanidade, sendo possível visualizar tal expediente numa orientação divina. Por exemplo, quando Moisés apresentou-se pela segunda vez ao faraó para reiterar o pedido para que libertasse Israel, o próprio Senhor ordenou que o legislador e maior profeta veterotestamentário, quando fosse arguido pelo líder egípcio a que fizesse algum milagre, lançasse sua vara ao chão, como forma de demonstrar que Deus realmente estava com ele e que havia um pedido superior em sua reivindicação (Êxodo 7:8-10). Todavia, os magos e feiticeiros egípcios fizeram exatamente o mesmo com seus próprios bastões, ainda que a serpente de Moisés engolisse as demais dos encantadores (Êxodo 7:11-12). É no mínimo curioso observar que Deus, ciente de que os encantadores fariam exatamente o mesmo que ele mandou Moisés fazer, nem por isso deixou de utilizar esse “meio de revelação” para demonstrar ao monarca egípcio que havia um poder sobrenatural atuando em Moisés, pois os magos egípcios eram autoridades respeitadas e autorizadas pelas divindades; logo, ao assim proceder, Moisés demonstrava que era porta-voz autorizado do seu Deus. Nesse sentido, lembramo-nos de que o “pecado não pode destruir algo da criação de Deus, mas

apenas dar-lhe uma direção apóstata", diz o teólogo reformado Herman Dooyeweerd, para quem a fé também faz parte de uma estrutura modal da experiência humana de existir, ou seja, "Tanto a fé cristã genuína quanto a fé apóstata, ou até mesmo a descrença, podem funcionar unicamente no mesmo aspecto modal da fé que é inerente à ordem temporal criada de nossa experiência". Portanto, "elas têm caráter fundamental de fé, assim como tanto a forma legal quanto a forma ilegal de comportamento têm caráter jurídico, e as formas lógicas e não lógicas de raciocínio podem apenas ocorrer no limite do aspecto lógico do pensamento".590 O que está sendo dito pelo teólogo holandês não carismático é que o fato de alguém usar de forma ímpia, por parte de religiões pagãs, ou "apóstata", por parte de falsos carismáticos, algo que seja parte da criação original de Deus, não anula o mecanismo em si, isto é, o Espírito Santo não deixará de comunicar-se com a humanidade por meio da dimensão espiritual desta, da qual determinados fenômenos são parte integrante, simplesmente por conta do seu mau uso. É exatamente quanto a isso que Paulo instrui em suas cartas (1Coríntios 12—14; 1Tessalonicenses 5:19-22), mas que a teologia protestante racionalista utiliza de forma enviesada para condenar de forma generalista as experiências com o Espírito Santo. Na verdade, o problema não está no êxtase, ou seja, um dos meios que, por sinal, nem têm uma única forma-padrão, e sim no conteúdo, pois, conforme instrui o teólogo alemão não carismático Paul Tillich,

O termo "êxtase" ("estar fora de si mesmo") aponta para um estado de espírito que é extraordinário no sentido de que a mente transcende sua situação habitual. O êxtase não é uma negação da razão; é um estado mental em que a razão está além de si mesma, a razão não nega a si mesma. A "razão extática" continua sendo razão; ela não recebe nada irracional ou antirracional — o que não poderia fazer sem autodestruir-se —, mas transcende a condição básica da racionalidade finita, a estrutura sujeito-objeto. Este é o estado que os místicos procuram alcançar mediante suas atividades ascéticas e meditativas. Mas os místicos sabem que estas atividades são apenas preparatórias e que a experiência do êxtase se deve exclusivamente à manifestação do mistério em uma situação revelatória. O êxtase só ocorre se a mente se sentir possuída pelo mistério, isto é, sem êxtase. No máximo, há uma informação que pode ser testada cientificamente. O "êxtase do profeta", acerca do qual canta o hino e do qual a literatura profética está repleta, indica que a experiência do êxtase possui significado universal.591

O que temos a acrescentar acerca desse assunto e sem maiores considerações que o tema requer, mas que o espaço não permite, é que qualquer análise racionalista a respeito dele já parte equivocadamente e não pode jamais sequer concebê-lo, pois não reconhece o fenômeno; antes, o considera “grosseiro”, “irracional”, “primitivo” e até “demoníaco”. “Declarações negativas concernentes aos profetas são muitas vezes feitas em referência ao comportamento extático”, diz o teólogo pentecostal alemão Wilf Hildebrandt, informando que “Oseias serve em um período no qual os profetas são considerados tolos e aqueles com comportamento extático (‘homens inspirados’ Os 9:7; cf. 2Rs 9:11) são chamados maníacos”. Ele cita ainda o profeta Jeremias, visto que, em seu tempo, “tais ‘homens loucos’ que agiam como profetas são colocados em prisões (Jr 29:26)”. Também acrescenta que, na “literatura recente e antiga, o relacionamento do Espírito com experiências extáticas é notado”; contudo, provavelmente “devido à associação de Espírito/êxtase, particularmente no oitavo século, há evidência de um crescente desdém pelo comportamento extático induzido pelo Espírito”.592 Conquanto “o comportamento extático seja minimizado e restringido pela predominância da ‘palavra’ nos escritos dos profetas, a associação do Espírito e êxtase sempre foi um fator nos círculos proféticos de Israel”, ou seja, “o comportamento extático é evidenciado junto às comunidades proféticas” e trata-se de fenômeno facilmente verificado “Tanto no Antigo Testamento quanto no Antigo Oriente”.593 Portanto, qualquer interpretação que desfaça de tal fenômeno, negando que ele tenha se apresentado legitimamente em Israel, em experiências canônicas, certamente caminha em direção diametralmente oposta à esteira da dinâmica da revelação e da lógica da fé, projetando suas percepções teológicas no texto em vez de formá-las seguindo não somente o que ele diz, mas como veio a lume. Algo, porém, que uma vez mais deve ser ressaltado é que o êxtase fez “parte da antiga experiência pré-clássica dos profetas”, diz Hildebrandt, porém a “atividade extática não é comum para todos os profetas antigos de Israel”. Ainda que as “muitas semelhanças de experiências extáticas em várias culturas indi[quem] que isto é uma tendência antropológica e sociológica”, é também igualmente verdade que a “natureza da profecia extática não é completamente clara no registro bíblico”, pois “estudos antropológicos mostram que o êxtase pode ter uma variedade de manifestações, variando desde membros dançantes de seitas islâmicas, frenesi mântico e transes até expressões controladas”. Por isso, em “uma perspectiva sociológica, a condição revelatória ou auditiva é uma experiência caracterizada por atividades não naturais que servem para indicar externamente influências

sobrenaturais”.594

Por causa de o fenômeno ser tão diverso e, ao mesmo tempo, comum em diversas culturas, especialistas procuram “alinhar a visão do antigo Oriente de um adivinho com algumas práticas proféticas israelitas, e, em particular, com Balaão”, fazendo que “os termos: visionário, vidente, homem de Deus e profeta” sejam vistos como “termos técnicos da história antiga de Israel”. Portanto, as ligações “entre o profeta e o adivinho ou vidente são vistas no fenômeno de êxtase”, ou seja, nesse sentido, tanto “adivinhos quanto profetas foram considerados proponentes da palavra de Deus e receberam direções de Deus por meio de sonhos, objetos e sons”.595 É assim que o “termo ‘vidente’ [rō’eh] é usado em referência a Samuel (1Sm 9:9)”, como também a Balaão, pois o “vidente não é necessariamente alguém que sonha e tem visões por revelações, mas alguém que é autorizado por Yahweh a perceber uma comunicação divina para situações específicas”, ou seja, o “termo ‘vidente’ é relacionado com a palavra ‘visionário’ e ‘profeta’ e indica, principalmente, alguém com as funções de profeta”.596 De acordo com essa reflexão, na pessoa de Débora, por exemplo, “encontramo-nos com uma mulher, na qual continuam vigorosamente vivas as ideias da religião mosaica”, e o texto de Juízes 4:4, a despeito de utilizar “o vocabulário posterior, como ‘profetisa’”, diz o teólogo alemão Walther Eichrodt, deixa “claro que o que se buscava nela eram sentenças em casos em que a jurisdição local não funcionava e que ela decidia com a autoridade de uma vidente inspirada por Deus”. Não apenas isso, pois no “canto que leva seu nome (Juízes 5) recebe o título honorífico, genuinamente antigo, de ‘mãe de Israel’, que ao reconhecer-lhe uma autoridade religiosa a iguala ao sacerdote, a quem dava o título de ‘āb, ‘pai’”, ou seja, a “vidente Débora desenvolveu uma rica atividade, tanto no terreno político quanto no da lei e da religião”.597 O mesmo autor diz que, não obstante a importância da juíza e vidente Débora, é importante entender que ela não era a única dessa estirpe em Israel em sua época, ou seja, Walther Eichrodt converge com Stanley Horton ao dizer que certamente havia muitos outros “juízes de tribo, de importância para assegurar a supremacia do elemento israelita em Canaã; assim também podemos considerar como o mais verossímil que não faltaram nunca personalidades com o carisma da visão”.598 E não faltavam pelo motivo já exposto anteriormente quando citamos o texto de Provérbios 29:18: “Não havendo profecia, o povo se corrompe; mas o que guarda a lei, esse é bem-aventurado”. Havia necessidade do carisma profético ao lado do magistério, ou do ensino, sendo ambos necessários. E isso por um motivo apontado por Eichrodt e que será retomado à frente:

Por tudo o que foi dito, se demonstra que os videntes do primitivo Israel receberam um cunho especial e característico por sua ligação com a obra do fundador religioso, quando o israelita reconhecia na resposta do vidente coisas ocultas na vontade solícita de Yahweh, estava vendo nele algo mais que o descortinar momentâneo de um véu que o cobria; era a continuação e confirmação de uma relação com Deus existente desde sempre. Certamente, também o homem grego, ao ouvir o vidente de Apolo, podia ter uma ideia profunda do poder de reconciliação e ajuda do médico divino, e ver-se assim animado a render-lhe culto. Mas jamais podia ele ser base para iniciar ou confirmar uma relação exclusiva precisamente com esse deus, nem podia tampouco reconhecer em semelhantes contatos com a divindade a obra de uma vontade soberana que, conforme um plano, exercesse o governo sobre ele e sobre seu povo. De outro lado, ao atribuir seu oráculo ao Deus que se deu a conhecer, por obra de Moisés, a partir do Egito, e que era Senhor da vida nacional, ao falar em nome desse Deus, as palavras do vidente israelita apareciam como a continuação de um diálogo divino com seu povo, que encontrava seu fundamento e fim na relação de soberania de Yahweh sobre Israel, iniciada de uma vez para sempre. Precisamente porque é rei da nação, Yahweh comunica sua vontade em cada momento e com segurança (Números 21—23). E se alguma vez essa comunicação não chega, isto não se deve ao capricho de um Deus que somente se inclina para mostrar seu favor em determinadas ocasiões; é igualmente um indício certo, mas de sua repugnância pela infidelidade humana e de seu juízo ameaçador (1Samuel 3:1; 28:6). A abundância de videntes é, ao contrário, uma prova do favor do Deus da aliança (1Samuel 3:19s).599

Não se tratava, portanto, de algo que “concorresse” com a Torá, mas justamente o contrário, pois, deste “profundo significado que adquire o oráculo, por sua relação com a obra do fundador, estavam plenamente conscientes os videntes, ao menos os principais dentre eles”. Em outras palavras, a “comunicação do saber superior de que eles desfrutavam não representava um fim em si”, isto é, não se tratava do êxtase pelo êxtase, pois “viam nele um meio para velar para que não decaísse em Israel a vigência da vontade soberana de Deus”. Portanto, “Não se tratava de um vago sentimento religioso, desencadeador de uma série de dons espirituais especiais, como observamos em outros povos”; antes, completa

Eichrodt, em Israel “todos esses poderes maravilhosos se colocavam a serviço do fim específico que a nação de Israel havia recebido como parte de sua herança religiosa”.600 Na economia divina, tais eventos concorriam para que a história da salvação fosse desenvolvida e prosseguisse dentro dos padrões requeridos pela aliança do Sinai. É assim que, diz o mesmo teólogo alemão, no que diz respeito “à experiência espiritual de Israel, tem considerável importância o fato de que, desde o princípio, o êxtase operado pelo espírito, segundo se vê em seus principais expoentes, nada tem a ver com o se perder do místico na divindade”, como erroneamente alguém pode pensar; antes, “aparece como um instrumento para uma atuação vigorosa em prol do Deus nacional”.601 Portanto, toda atividade carismática, quer envolvendo êxtase, quer não — apesar de o êxtase não poder ser estereotipado e visto apenas de uma forma, podendo ser mais sutil do que se presume —, tem uma única finalidade e propósito, a saber: garantir que a ética contida na Lei assegure a justiça entre o povo, pois isso significa, de fato, adorar a Deus, conforme podemos ver posteriormente em Jeremias 7:21-23 e em textos ainda mais contundentes, como o de Miqueias 6:4-8: “Ó povo meu! Que te tenho feito? E em que te enfadei? Testifica contra mim. Certamente, te fiz subir da terra do Egito e da casa da servidão te remi; e pus diante de ti a Moisés, Arão e Miriã. Povo meu, ora, lembra-te da consulta de Balaque, rei de Moabe, e do que lhe respondeu Balaão, filho de Beor, desde Sitim até Gilgal; para que conheças as justiças do Senhor. Com que me apresentarei ao Senhor e me inclinarei ante o Deus Altíssimo? Virei perante ele com holocaustos, com bezerros de um ano? Agradar-se-á o Senhor de milhares de carneiros? De dez mil ribeiros de azeite? Darei meu primogênito pela minha transgressão? O fruto do meu ventre, pelo pecado da minha alma? Ele te declarou, ó homem, o que é bom; e que é o que o Senhor pede de ti, senão que pratiques a justiça, e ames a beneficência, e andes humildemente com o teu Deus?”.

Sendo esse o propósito, é oportuno mencionar, ainda que brevemente, outro grupo de carismáticos que atuava no período teocrático, como juízes, que foi o dos nazireus,602 sendo os mais famosos entre eles Sansão e o último juiz, que também foi sacerdote, Samuel (Juízes 13—16; 1Samuel 1:11,27-28). Os ministérios distintos de cada um deles, bem como suas diferenças de “temperamentos”, por assim dizer, conquanto tenham gerado resultados diversos, ao “portador do Espírito são dados sinais de seu empoderamento, mas ele não deve se apoiar ou confiar num poder à sua disposição”. De igual maneira, a esse mesmo “portador do Espírito são, inclusive, dados sinais de sua eleição como ‘príncipe e salvador’ do povo, mas isso se encontra relacionado com formas publicamente conhecidas de impotência”. Por isso, a “corrente de

vivência e experiência anteriores, a autoapresentação pública anterior da pessoa colocada a serviço de Deus tornam-se sem efeito pelo fato de, por exemplo, ele ser contagiado pelo êxtase dos profetas".603 É possível compreender a importância de o Espírito de Deus ter agido dessa forma, à luz do que o apóstolo Paulo disse em 2Coríntios 4:7, pois, conforme podemos ver, o "tema da liderança carismática durante o período dos juízes mostra a participação ativa de Yahweh em Israel", ou seja, "Yahweh ouve os clamores de arrependimento de Israel e intervém para aliviar seu sofrimento", e faz isso libertando o povo por meio de uma pessoa a quem capacita carismaticamente ou sobre quem vem o Espírito Santo. Isso mostra claramente que "Yahweh permanece como o verdadeiro juiz e líder do povo (11:27)", pois aos "juízes que Deus envia são conferidos poderes sobrenaturais e, portanto, a Yahweh é finalmente intitulada a vitória". Justamente pelo "poder [ser] de Deus, [é que] as características e circunstâncias especiais dos indivíduos são insignificantes", ou seja, os "juízes são selecionados a despeito da posição (um nazireu ou um pária), idade ou sexo", pois o "que conta é a transformação de suas atitudes, habilidades e força" garantida pela presença extraordinária do Espírito Santo, isto é, o "rûaḥ que vem sobre eles é um poder dinâmico, explosivo, que pode apanhá-los e equipará-los para suas tarefas específicas de salvação".604 Esse ponto merece a observação, muitíssimo utilizada por teólogos cessacionistas, para desqualificar a experiência com o Espírito Santo, de que pessoas carismáticas são problemáticas nos casos bíblicos e não valorizam o fruto do Espírito Santo na atualidade. A capacitação carismática significa que o "Espírito de Deus sobrevém a pessoas finitas e mortais, desce sobre elas ou as reveste",605 diz o teólogo alemão Michael Welker. Este observa que isso não quer dizer de maneira "alguma [que] as pessoas acometidas pelo Espírito de Deus são ou acabam se tornando pessoas de ordem superior ou figuras ideais", mas justamente o contrário. Os "'carismáticos antigos' são descritos pelos textos bíblicos não só como pessoas imperfeitas, finitas, mortais, mas também como marginais, incrédulos, desconfiados, ambiciosos, que não temem nem mesmo ameaças e extorsões da parte de seus semelhantes".606 Resta uma última questão sobre os juízes:

Todos os juízes foram carismáticos no sentido de receber o Espírito para os seus papéis? Como, no caso da literatura histórica e de sabedoria, é aplicado o princípio de seleção aos episódios incluídos no livro de Juízes. Os juízes que têm o rûaḥ yhwh vindo sobre eles são de fato figuras características de salvadores que executam suas façanhas pelo Espírito. Assim, a afirmativa de R. de Vax de

que a única autoridade manifesta no período dos juízes foi carismática é válida. O Livro de Juízes, contudo, nem sempre explica o que talvez seria de entendimento comum. No caso de Débora, o título de profeta ou profetisa é geralmente dado a pessoas que recebem o rûaḥ (Jz 4:4). Débora também exibe a grande habilidade de reunir as pessoas para as tarefas necessárias, uma habilidade que é frequentemente associada com o rûaḥ yhwh (Jz 4:6ss; 5:12,13).607

Mediante a presença extraordinária do Espírito Santo, isto é, por meio do "rûaḥ yhwh, Deus mantém a unidade de Israel por meio de libertadores carismáticos a quem ele levanta quando o arrependimento verdadeiro é exibido".608 Se tal parece "tendencioso", por vir de um autor pentecostal, basta recorrer a outro teólogo alemão não carismático, que diz que, da "influência religiosa desses chefes, superficialmente considerados como somente políticos, a história popular dá testemunho, ao pôr em relação suas intervenções com a concessão do rūaḥ de Yahweh (cf. Juízes 6:34; 11:29)", ou seja, sem a capacitação carismática, como resultado da presença extraordinária do Espírito Santo, nada seriam, pois "nos homens que, segundo nossa ideia, são puramente 'seculares', é o espírito poderoso quem opera os feitos salvadores, pelos quais a nação se mantém viva". Então, acrescenta: "isto não tem por que estar em contradição com o fato de existirem algumas ocasiões naturais para sua intervenção, pois precisamente no êxito imprevisto de suas iniciativas reconhecia o israelita a ação de um poder superior". Portanto, "ao designar esse poder como rūaḥ convertia a seus chefes políticos em servidores diretos do Deus nacional, em instrumentos pelos quais Deus exercia sua soberania".609 Samuel é um caso sui generis nesse contexto e, de certa forma, no Antigo Testamento, pois reúne em si algumas funções e representa um vórtice entre a teocracia e a monarquia (1Samuel 1—25). Uma nova fase de relacionamento entre o povo e deste com Deus tem início com a vida dele. Chama a atenção o fato de que, mesmo sendo atendidos por Deus quando clamavam, os israelitas rejeitaram a forma teocrática de governo das tribos e reivindicaram um rei assim como as demais nações (1Samuel 8:5). É imperioso, contudo, observar que a reivindicação tinha um motivo que, se não justifica a rejeição do governo teocrático, contudo seguramente a "explica": "E sucedeu que, tendo Samuel envelhecido, constituiu a seus filhos por juízes sobre Israel" (1Samuel 8:1). Infelizmente, eles não foram, assim como o pai, chamados por Deus, muito menos capacitados carismaticamente para exercer a liderança. Nesse caso, precisamos concordar que, a priori, não foi uma rejeição

do modelo teocrático de governo, mas a inadmissibilidade de serem liderados por dois ímpios, corruptos e irresponsáveis — Joel e Abias —, que herdaram um posto imerecido de seu pai, sem, contudo, terem quaisquer compromissos com a ética e a manutenção da justiça que pautaram a vida de Samuel durante todo o período em que o pai julgou Israel e oficiou o sacerdócio (1Samuel 8:2-3). Eles usurpavam para si uma honra e uma prerrogativa que não lhes pertenciam, pois a maior prova de que a liderança carismática não era quem, de fato, decidia e comandava o destino das tribos fica explícita quando Deus disse a Samuel que não se ressentisse, pois o povo não estava rejeitando o sacerdote, juiz e vidente, ou profeta, mas, sim, ao próprio Deus (1Samuel 8:7).

Essa transição de um regime, ou modelo, político para o outro poderia passar quase despercebida. Todavia, seguindo o leitmotiv que temos priorizado, olhando o texto de forma carismática, não racionalista, vemos a importância dos primeiros dezesseis capítulos de 1Samuel e quanto são cruciais para se entender a monarquia israelita e o surgimento do "profetismo" como movimento, pois, individualmente, caso "lêssemos a Bíblia sem o menor sentido crítico, deveríamos afirmar que Israel tem profetas desde as suas origens, já que seu pai de sangue e de fé, Abraão, é agraciado em Gn 20,7 com o título de profeta", diz o biblista católico espanhol José Luis Sicre Díaz. Este relembra que, posteriormente, "Moisés aparecerá como o grande mediador entre Deus e o povo, aquele que transmite a Palavra do Senhor e se transforma em modelo de todo autêntico profeta", bem como "sua própria irmã, Miriã, é profetisa (Êx 15:20)". Finalmente, "durante a marcha pelo deserto, setenta anciãos são invadidos pelo Espírito de Deus e entram em transe profético (Nm 11:16-30)".610 O mesmo autor ressalta que "Abraão, ao interceder, aparece como modelo do que deve ser um verdadeiro profeta" e que "Maria, entoando um cântico de vitória após a passagem pelo mar dos Juncos, nos recorda a relação essencial dos profetas com os acontecimentos históricos e, de maneira especial, com a política", acrescentando a respeito de Moisés que, dada a sua grandeza, "é um caso à parte", mas que o profeta Oseias (12:14) destaca como "função específica" do grande legislador "a libertação do Egito e a condução pelo deserto", ou seja, o "profeta é o homem da ação, mais exatamente da libertação" — tema que permanece tão importante que em Lucas 24:19-21 esperava-se de Jesus que ele fosse "o libertador de Israel" —, e também é o homem que fala com Deus "face a face", diz Sicre, ressaltando que esse "aspecto da comunicação direta com Deus e da transmissão de sua palavra talvez seja o mais importante para a história da profecia", visto que a "passagem programática sobre os profetas em Dt 18:9-20 apresenta Moisés como o mediador entre o povo e o

Senhor, quando Israel sente medo de ouvir a Deus diretamente (cf. Êx 20:19)”.611 Esse é o resumo do que vimos anteriormente e o background que está na memória do povo, cuja falta aparece claramente no texto de 1Samuel 3:1b: “E a palavra do Senhor era de muita valia naqueles dias; não havia visão manifesta”. Lembremo-nos, porém, que tal aconteceu no período do sacerdócio de Eli; portanto, a Lei continuava sendo ensinada, e o culto, oficiado. Isso indica claramente que, a despeito da importância e até necessidade dessas práticas, elas não são, per se, suficientes nem podem ser desacompanhadas da experiência com o Espírito Santo, conforme a tradução de ḥāzôn, ou seja, “visão (mentalmente), i.e., sonho, revelação, ou oráculo: — visão”, conforme o Dicionário de Strong, que sobre a palavra “visão” ainda acrescenta:

Substantivo masculino que significa revelação por meio de visão, oráculo ou comunicação divina. A essência primária desta palavra não é tanto a visão ou o sonho em si, mas a mensagem comunicada. Ela significa a comunicação direta e específica entre Deus e o povo mediante o ofício profético (1Sm 3.1; 1Cr 17.15; Sl 89.19[20]) ou o conjunto dessas mensagens (2Cr 32.32; Is 1.1; Ob 1.1; Na 1.1; Hc 2.2,3).612

São abundantes os exemplos como esse, e evidentemente que tradições intelectualizadas da fé afirmam que havia necessidade desse expediente pelo fato de a “revelação não estar completa”. A questão é: Não está completa para quem? Aos que serviam a Deus naquele período, não havia falta de nada em termos de Escritura, ou seja, o Pentateuco era suficiente do ponto de vista de texto, conforme dito pelo próprio Moisés em Deuteronômio 30:11-14: “Porque este mandamento, que hoje te ordeno, te não é encoberto e tampouco está longe de ti. Não está nos céus, para dizeres: Quem subirá por nós aos céus, que no-lo traga e no-lo faça ouvir, para que o façamos? Nem tampouco está dalém do mar, para que no-lo traga e no-lo faça ouvir para que o façamos? Porque esta palavra está mui perto de ti, na tua boca e no teu coração para a fazeres”. A prova de que está se falando do texto, do ponto de vista físico, pode ser claramente dada pela própria posição do Livro da Lei, ao lado da arca, conforme instrução mosaica em Deuteronômio 31:26, mostrando explicitamente que não se tratava de inexistência da “Palavra” nem falta de instrução sacerdotal ou de realização sacrificial. O que faltava era manifestação divina por meio da experiência com o

Espírito Santo. Assim, o nascimento de Samuel já demarca o miraculoso e a experiência carismática, pois sua mãe “estava” estéril (1Samuel 1:5,6), fez um voto de que, se concebesse, dedicaria o seu filho por todos os seus dias (1Samuel 1:11) e, quando concebeu, cantou um hino espiritual, em forma de oração, o que indica claramente atividade extática e profética: “Meu coração se alegra com Javé, em Deus me sinto cheio de força. Agora, que eu possa responder aos meus inimigos, pois me sinto feliz com tua salvação. Ninguém é santo como Javé, não existe Rocha como o nosso Deus. Não multipliquem palavras soberbas, nem saia arrogância da boca de vocês, porque Javé é um Deus que sabe, é ele quem pesa as ações. O arco dos poderosos é quebrado, e os fracos são fortalecidos. Os saciados se empregam por comida, enquanto os famintos engordam com despojos. A mulher estéril dá à luz sete filhos, e a mãe de muitos filhos se esgota. Javé faz morrer e faz viver, faz descer ao abismo e dele subir. Javé torna pobre e torna rico, ele humilha e também levanta. Ele ergue da poeira o fraco e tira do lixo o indigente, fazendo-os sentar-se com os príncipes e herdar um trono glorioso; pois a Javé pertencem as colunas da terra, e sobre elas ele assentou o mundo. Ele guarda o passo de seus fiéis, enquanto os injustos perecem nas trevas — pois não é pela força que o homem triunfa. Javé derrota seus adversários, o Altíssimo troveja lá do céu. Javé julga os confins da terra. Ele dá força ao seu rei e aumenta o poder do seu ungido” (1Samuel 2:1b-10, Edição Pastoral).

Uma vez que, até onde sabemos, Ana não era profetisa e teve uma “experiência isolada”, isso indica que a experiência com o Espírito Santo como fruto de sua presença contínua e, igualmente, de sua presença extraordinária, pode acontecer ao mesmo tempo, sendo, inclusive, programática e paradigmática, não somente contemplando pessoas designadas para o exercício específico de um ministério, antes sendo para todas. Não há dúvida de que, quando Deus resolveu renovar os quadros do sacerdócio naquele período final dos juízes, já iniciou com a atividade carismática e com quebra de determinadas regras, como, por exemplo, levantando um sacerdote não levita (cf. Deuteronômio 18:1-8; 1Samuel 1:1; 2:22-28,35), pois o fato de serem filhos de sacerdote e, consequentemente, terem se tornado sacerdotes (1Samuel 1:3) não garantiu aos filhos de Eli, Hofni e Fineias, nenhuma fidelidade, assim como coincidentemente aconteceu com os dois filhos de Samuel (1Samuel 2:12-17,29-34,36). Fé não é questão de hereditariedade, motivo pelo qual requer-se de cada um que tenha uma “experiência com Deus”, conforme sempre foi ensinado na tradição carismático-pentecostal, pois a fé dos nossos pais não nos é transmitida por meio do cordão umbilical. Com tais ações, Deus mostrava que o relacionamento com ele se dava numa perspectiva cada vez menos coletiva, e mais pessoal, o que não significa

que seja individualista. Isso fica muito evidente pela forma com que o texto de Juízes finaliza: “Naqueles dias, não havia rei em Israel, porém cada um fazia o que parecia reto aos seus olhos” (21:25). Não há dúvida de que o texto demonstra claramente ser de autoria de alguém do período monárquico, pois na época dos juízes não era esse o regime político. Este, porém, não é o ponto, e sim o retrato da situação que é possível depreender do que fica implícito no texto, que diz que “cada um fazia o que parecia reto aos seus olhos”, ou seja, fazia suas próprias regras e vivia do jeito que bem entendia. Não havia regramento nem consciência. Fica, contudo, a dúvida: Não havia sacerdote em Israel? A Lei não era lida de sete em sete anos? Os pais deixaram de ensinar os filhos? É nesse contexto que o livro de Samuel inicia, e, então, vemos a narrativa sobre Elcana, Penina e Ana. Se as tribos estavam vivendo de forma completamente pervertida, uma família não estava, pois tinha compromisso com o Senhor (1Samuel 1:1-28). A busca por Deus, bem como o compromisso dessa família e, em especial, de Ana, nada tinham com a situação política ou religiosa de Israel, que, como pode ser depreendido, era caótica e decadente. Ela, porém, clamou a Deus, e foi ouvida, o que mostra que a relação com ele não depende, de forma alguma, da situação política que, consequentemente, afeta a todos e, muito menos, do quadro religioso. Com isso, uma nova configuração político-religiosa vai se delineando até consumar-se com a instauração definitiva da monarquia. Numa palavra:

Esse elemento pessoal da relação com Deus está implícito também, de modo essencial, na insistência no caráter carismático das virtudes proféticas, diante dos que servem a religião como funcionários. Nesse caso, o indivíduo se encontra vinculado no tesouro tradicional da comunidade pelo simples fato de pertencer ao estado sacerdotal e experimenta a relação com Deus mais como sujeição a um conjunto de regras, ordens e instituições, ou seja, como algo essencialmente objetivo, sem comprometer-se em tomar decisões pessoais; em compensação, esse último é precisamente o fundamental, quando se trata da experiência individual do poder do rūaḥ. Mas, além disso, a consciência de funcionário, cada vez mais desenvolvida, encerra o perigo crescente de enfraquecimento do sentido da distância entre Deus e o homem, com a convicção de ter-se o direito de controlar a divindade, enquanto no profeta, como a possessão do espírito e seus efeitos, que agora estão presentes, mas logo desaparecem, a sensação fundamental é, necessariamente, a de uma constante dependência de um poder divino ao qual é impossível controlar.613

Do ponto de vista da nossa reflexão, interessa apenas mostrar o que o biblista alemão Eichrodt acaba de dizer, evidenciando claramente o problema, em relação ao Espírito Santo e, por conseguinte, à experiência carismática com ele, que se arrasta desde então até os nossos dias, que é justamente o fato de sua presença extraordinária ser imprevisível. Se, por um lado, a institucionalização religiosa proporciona estabilidade e segurança, por outro, gera dominação, favoritismo, corrupção e nepotismo. Não se pode, por exemplo, fechar os olhos para o fato do sacerdócio de Eli, do qual seus filhos faziam parte, não obstante serem totalmente ímpios. A despeito de terem sido advertidos, mas não repreendidos pelo pai e destituídos, acabaram julgados por Deus, conforme cumprimento da revelação e vaticínio de um profeta anônimo e do próprio Samuel (1Samuel 2:27—3:18; cf. 1Samuel 4:11-22). Quanto a Samuel, seu sacerdócio foi ilibado (1Samuel 3:19-21), mas igualmente tinha filhos reprováveis, que, mesmo assim, foram constituídos pelo pai como juízes sobre o povo (1Samuel 8:1-5). Assim, conquanto, paradoxalmente, tenha Samuel iniciado seu profícuo e amplo ministério, incluindo o profético, entregando uma mensagem de juízo para o sacerdote Eli, o seu preceptor, isso não o isentou de agir de forma protecionista em relação à sua casa em detrimento dos interesses do povo, não sem antes, de acordo com a tradição, ter dado início a uma “escola de profetas”614 (1Samuel 10:5-13; 19:18-24). Justamente por isso, Samuel é considerado o primeiro membro do profetismo em Israel, ou seja, do “movimento profético [que] aparece, pois como um firme refúgio diante do absolutismo sacerdotal, que ameaçava como a nacionalização, a redução aos sentidos e monopolização do culto a Yahweh”, convertendo-se com isso, diz Eichrodt, “no mais eficaz instrumento a serviço de Deus, para fazer valer sempre o caráter básico de sua revelação, não obstante as circunstâncias novas de um povo já estabelecido que alcançou politicamente sua maioridade, apesar das investidas da complexa gama de forças que formam a trama da vida nacional”.615 O profetismo, sobretudo em seu início, tornou-se o instrumento divino para coibir os desmandos da classe sacerdotal, que, sentindo-se absoluta, interpunha-se entre o povo e Deus, fazendo com que o primeiro acreditasse que sua relação com o Criador estava condicionada à obediência aos ditames sacerdotais. Todavia, como a narrativa sobre Ana mostra no início do livro, sua oração diretamente dirigida a Deus, mesmo que posteriormente “confirmada” por Eli, acompanhada pelo relato de sua profecia em forma de cântico, já evidencia que a presença extraordinária do Espírito Santo não obedece a nenhuma hierarquia religiosa — mesmo porque a classe sacerdotal não foi

determinada por Deus para domínio, mas para serviço — sendo imprevisível e incontrolável, vindo sobre quem ele quer. Nas palavras do biblista alemão Eichrodt:

Mais durável foi a influência do conceito de Espírito na mentalidade religiosa, segundo o modelo demarcado pela experiência que do poder do Espírito teve o primeiro movimento profético. O impacto com que o êxtase de grupo irrompeu na vida do povo, dando um poderoso impulso à luta por Israel e por Yahweh, fez com que círculos bastante amplos sentissem a ação imediata de Deus por meio de seu Espírito como a certeza mais natural do mundo. Como consequência, as antigas ideias sobre as formas de manifestação da divindade tornaram-se supérfluas, na medida em que não se espiritualizaram. Se Yahweh estava presente em toda parte, então os relatos de seus passos pela terra já não eram imprescindíveis para o interesse religioso de sua presença. A fé na presença invisível de Deus adquiriu, desse modo, um aliado cujo valor seria difícil exagerar e que combateu eficazmente a propensão de limitação local inerente a uma concepção tão concreta e viva da pessoa divina. A transcendência de Deus tornou-se mais clara, sem que por isso fosse colocada em dúvida sua imanência.616

Essa é a característica mais marcante de Israel. Foi o que o preservou em tempos tão inóspitos e ameaçadores. Portanto, não faz nenhum sentido imaginar que tenha havido algum tempo em que o Espírito Santo não estivesse atuando. É bem verdade que a “inspiração carismática visando a guerra desapareceu completamente com a formação do Estado”, diz Gerhard von Rad, mas tal “extinção da inspiração foi uma grande perda para Israel”, pois suas vitórias nas guerras deixaram de ser atribuídas a Deus, isto é, o “exército se transformou numa instituição de mercenários e se mecanizou com a adoção de carros de combate”. Em suma, a “guerra se secularizou!”, visto que, consequentemente, “a condição privilegiada da atuação de Javé, sua direção da história e sua proteção de Israel escaparam então ao propósito da fé”.617 A dissociação que aconteceu entre liderança estritamente política, prescindindo de capacitação carismática, teve antes precedência da liderança religiosa sem tal experiência com o Espírito Santo, representando um grande prejuízo para Israel como nação, pois, conforme o mesmo autor, no exato instante “em que se extinguiu a inspiração carismática,

o sacerdote ficou como o único representante e principal guarda da fé em Javé". Todavia, como todos "sabemos", completa Von Rad, "o sacerdócio não se considerou nunca carismático", o que não significa "que não se apoiasse em nenhuma autoridade, pois é difícil imaginar, mesmo no caso de um clero fortemente hierarquizado, uma vida baseada apenas na tradição e expressa de maneira puramente mecânica", fazendo que, nesse caso, a "comunicação da Torá, bem como a 'imputação' ou rejeição das oferendas apresentadas [supusessem] uma autoridade sagrada e uma perspicácia espiritual especiais". Todavia, "é preciso salientar que estas funções sacerdotais não foram nunca consideradas como efeito da rûaḥ yhwh", pois "a consulta aos oráculos divinos era antes uma operação técnica e não dependia de qualquer inspiração livre".618 Foi justamente isso que fez que se levantasse o movimento profético, visto que apenas "os grandes profetas tornaram a colocar todo o domínio político na órbita da fé, afirmando que era precisamente aí que devia ser reconhecida a intervenção de Deus e sua decisão final".619 Isso se deu pelo fato de que, diferentemente das demais nações, os reis de Israel tinham uma legislação a cumprir, a fim de assegurar a justiça social, e deviam cumprir um papel de reis vassalos, pois o verdadeiro soberano era o Criador, o Deus que libertara Israel do Egito e o chamara para ser um reino de sacerdotes (Deuteronômio 17:14-20; cf. Êxodo 19:6). Portanto, a posição do rei era de serviço, não de regalia. Jamais deveria se arvorar contra o povo e proceder de forma injusta para com Israel. A esse respeito, diz Eichrodt:

Pelo que foi dito, compreende-se melhor por que a partir do surgimento da monarquia, os grandes fatos políticos deixam de se relacionar com o rūaḥ. A monarquia introduziu-se como uma instituição permanente, tanto quanto possível, como uma linha sucessória segura, e desprovida, portanto, do caráter carismático próprio dos líderes anteriores. Retirou-se, portanto, do âmbito do inexplicável e milagroso que era a característica do rūaḥ. Não precisamos estranhar, pois, o fato dos carismáticos religiosos considerarem a época dos juízes como o tempo ideal da liderança divina direta, e atribuírem as vitórias daquele povo, jovem e sem aparelhagem, sobre todas as potências inimigas, à intervenção desse Espírito de vida divino que opera milagres. O deslocamento importante das forças políticas que a monarquia trouxe consigo encontra, desse modo, uma expressão religiosa, à qual recorre Isaías quando contrapõe a monarquia de seu tempo com o salvador enviado por Deus, sobre o qual Yahweh derrama a plenitude de seu Espírito.620

E não é o que ocorre até hoje? Queremos estabilidade, e Deus quer nos ensinar a depender dele. A rejeição do governo teocrático, em grande parte, se deu pelo fato de que a liderança não era transmitida por hereditariedade, mas pela determinação divina com a consequente capacitação carismática, levantando-se pessoas muito diferentes e, em alguns aspectos, improváveis. A vitória nas guerras dependia da situação espiritual de Israel com Deus, ao passo que, com a instituição da monarquia, acreditou-se que tal obrigatoriedade dependeria da capacidade bélica de um exército habilidosamente preparado e treinado. Quanto à vida religiosa, tornou-se algo mecânico com as oferendas anuais, sem nenhuma ideia de relação com Deus, pois passou-se a acreditar que bastava satisfazer as prescrições cúlticas, inclusive as necessárias para a "cobertura" dos pecados, que tudo estava resolvido. Esse é o saldo da institucionalização. E é contra isso que se insurge a presença extraordinária do Espírito Santo, com as experiências diretas com as pessoas, independentemente de elas serem ou não oficiais, lideranças institucionais etc. É justamente isso que sempre representou uma ameaça à estabilidade dos que, em posição de servir ao povo de Deus, mas não cumprindo seus deveres cívicos, sociais, morais e, muito menos, espirituais, precisam usar a legitimidade institucional para barrar os carismáticos. Esse é o grande incômodo com a experiência com o Espírito Santo. O grande mal-estar é ocupar uma posição com responsabilidades não cumpridas e, mesmo com a escassez da palavra de Deus — note que aqui refere-se às profecias, não ao texto da Torá — e a falta de visões revelatórias, aparecer um anônimo, cheio do Espírito Santo, e, em êxtase, entregar uma mensagem diretamente do céu, mas que contraria as palavras lisonjeiras e interesseiras de quem obtém vantagens da corrupção do sistema político ou religioso (1Samuel 2:27-36). Esse sempre foi, e ainda é, o terror para com o Espírito Santo e a causa de sua invisibilidade no edifício teológico. Criou-se uma cultura de, propositadamente, não considerá-lo na elaboração teológica, e os teólogos seguem repetindo essa prática, sem ao menos observar o texto bíblico, que, por mais óbvio que seja, é, de fato, a autoridade final, mas cuja expressão por parte considerável da tradição cristã como um todo acaba não passando de um chavão mântrico utilizado para inibir o seu exame e consideração, com vistas à renovação não apenas da teologia como produto final, mas, sobretudo, da forma de produzi-la. Voltaremos mais à frente a considerar esse aspecto com a devida atenção que ele merece, pois, incrivelmente, até mesmo teólogos da tradição carismático-pentecostal parecem não compreender essa questão que estamos mostrando biblicamente. Sentem-se confortáveis em ter sua pneumatologia forçosamente "acomodada" ao

minimalismo pneumatológico protestante, não percebendo o tamanho do problema que as gerações atuais enfrentam para viver sua fé sinergista, experiencial e viva, compatibilizando-a com uma teologia protestante monergista, cessacionista e estática.

Assim, antes de concluir a breve exposição sobre a monarquia, e para não restar dúvida, ela não é considerada teocracia, visto que, como qualquer estudioso pode ver, excetuando a escolha de Davi — e a deste de Salomão (cf. 1Reis 1:1-53) —, tanto a abertura da instituição quanto o que se seguiu se deram por condescendência divina e hereditariedade, não escolha diretiva (1Samuel 9:20-21). Para não se repetir o argumento de que, por ser hereditária, a monarquia tornou dispensável a capacitação carismática, pois a "constituição do Estado requeria uma organização cada vez mais administrativa, funcionários para ajustarem o povo que, até então, fora considerado, do ponto de vista religioso, como 'povo de Javé' e se contentava com um regime político dos mais elementares", afirma Gerhard von Rad. O "que surpreende precisamente é que a instituição, cuja atuação iria precipitar a secularização de Israel, pelo menos nos setores cada vez mais numerosos de sua existência, a monarquia, considerava-se como carismática, mesmo a monarquia judaica", pois o "testamento político de Davi reclamava uma inspiração de rûah yhwh (2Sm 23.2; Pv 16.19)".621 A despeito de Davi, assim como Moisés, ser paradigmático para a monarquia israelita, inclusive no reino dividido, ele é, sem dúvida, um dos únicos exemplares carismáticos da realeza de que se tem notícia. Por isso, o texto o coloca em contraste com seu antecessor, Saul.622 Primeiramente, é necessário distinguir o Saul investido de poder real, ou político, durante 38 anos, do Saul que, sem compreender nem querer posição alguma, precisou de uma capacitação carismática, e esta, por mais exótica ou estranha como possa ter se manifestado, não pode ser desqualificada, pois muito do que acontecia — e acontece — no momento em que ocorre tal experiência com o Espírito Santo tem que ver com o temperamento da própria pessoa, não com a terceira Pessoa da Trindade. E, uma vez que experiência específica alguma é padrão para terceiros, que dirá para a coletividade, o êxtase do primeiro rei de Israel não deve ser tido como constrangedor nem se tornar uma dificuldade para a tradição carismático-pentecostal, pois inúmeras outras experiências de capacitação carismática não apresentam essas reações e manifestações. São os objetivos e os propósitos da economia divina pelos quais o Espírito Santo capacita, carismaticamente, alguém, que devem ser buscados como provas legítimas de qualquer experiência, não as reações físicas provocadas por ela. O padrão é a experiência, não as reações. Todavia, é imperioso observar: as reações não desqualificam a

experiência! “A manifestação do rûaḥ yhwh neste importante período de transição para a monarquia é consistente com a ênfase do Antigo Testamento de que toda liderança deve ser capacitada pelo Espírito”, diz o teólogo pentecostal Wilf Hildebrandt, o qual acrescenta que tal se dá pelo fato de que o “carisma é fundamental para provar a autoridade e habilidade de um indivíduo para o papel de juiz ou rei”.623 Assim,

três sinais, que seguem a unção de Saul, servem para confirmar sua autorização como nāgîḏ ([1Sm] 10:1ss). O terceiro sinal, para verificar a palavra do profeta, é a recepção do rûaḥ yhwh, que “viria sobre ele” [ṣālaḥ] (cf. Jz 14:6,19; 15:14; 1Sm 10:6,10; 11:6; 18:10; 16:13). Isto faz com que ele “profetize” [hiṯhnāḇe’] e o “transforme” (10:6-7). O ato de profetizar por Saul e o grupo de profetas deve ser distinguido da inspiração profética, que transmite uma mensagem para o destinatário. O elemento extático indica um encontro com o rûaḥ yhwh que traz manifestações externas além de expressões verbais. Neste exemplo, o cumprimento destes três sinais poderia confirmar que Yahweh está com Saul. De acordo com as palavras de Samuel, o coração de Saul é transformado e o rûaḥ elōhîm vem sobre ele, fazendo com que ele profetize (10:10; cf. 19:20,23). A natureza do “coração transformado” pode referir-se à coragem e à força que são parte do carisma necessário para executar um ato de valor. Subsequente à unção e ao conferir do rûaḥ, o destinatário é habilitado a triunfar sobre os seus inimigos. O rûaḥ dá a Saul poder para desenvolver seu mandato militar, que em retorno prova que ele está cheio com poder divino.624

A profecia de Samuel dizia que Saul encontraria um “rancho de profetas”, munidos de instrumentos, os quais, na mesma hora, profetizariam, e o Espírito do Senhor se apoderaria dele e o transformaria “em outro homem” (1Samuel 10:5-6). O olhar minimalista da teologia protestante racionalista, em relação ao Espírito Santo, com uma exegese flagrantemente distorcida do texto, diz que essa passagem — e congêneres tanto no Antigo quanto no Novo Testamentos — refere-se à “conversão” de Saul.625 Mas, ainda que não admitam, não é disso que trata a passagem. Saul não foi ungido por Samuel para “salvação”, mas para exercer uma atividade de liderança no seguimento da tradição carismática, pois, como diz o biblista alemão não carismático Walther Eichrodt, “até a época de Samuel, a chefia carismática havia sido a norma”. Como exemplo, podemos ver:

“a forma em que surgem os chamados juízes, que movem as massas só por sua iniciativa pessoal e pela impressão fascinante que deles emana, o modo em que vão dando forma ao destino político do povo, fez com que o carisma, decisivo até então no âmbito religioso, passasse a preponderar também no plano político, adaptando-se nisto toda a estrutura interna da religião de Yahweh”.626 Apesar de não concordarmos com tal divisão, pois anteriormente o “político” era aglutinado ao “religioso” e vice-versa, a divisão solicitada por Israel contrariava a vontade divina, pois Deus os chamou para ser diferentes, e eles quiseram ser iguais (1Samuel 8:19-22). Isso, é importante destacar, mesmo depois de terem da parte de Deus, por intermédio de Samuel, o que o rei faria de mal a eles (1Samuel 8:10-18). Portanto, de acordo com o que “é possível alcançar, os videntes e profetas, uma vez que se convenceram da inviabilidade política da monarquia, somente a admitiram, enquanto acompanhada de determinado caráter de carisma”, pois o “fator decisivo na mente do historiador antigo era o caráter carismático daquele homem, seu ‘entusiasmo pessoal’”. Visto que é por “obra do Espírito de Yahweh [que] se converte em outro homem (1Samuel 10:6), aquele moço humilde, filho de um camponês de Gibeá, passa a ser o chefe do exército do povo, consciente de sua força e com toda a autoridade de seu mandato, que faz retroceder aos altivos amonitas em seu próprio deserto e comete a ousadia de enfrentar os poderosos dominadores estrangeiros filisteus”. Que ninguém pense que ele faz isso à parte de sua experiência carismática, mas justamente o oposto. É por causa de tal capacitação que Saul lidera essa batalha, nada tendo que ver com “talento militar, nem com os dons de um estadista, ou o desfrutar de um poder reconhecido dentro da política interna; nada disso”, ou seja, o que “cria o rei é sua demonstração pessoal de que está cheio de poder divino e que, por isso, é mais capaz que outros”.627 Numa palavra:

Essa capacidade especial, esses dons carismáticos extraordinários aparecem com tanta ênfase e clareza que Pedersen creu poder explicá-la pela ideia primitiva da habitação de um poder de bênção ou de uma força da alma. Mas o intento choca-se com o fato de que os relatos com que contamos atribuem com toda clareza a capacidade de chefia de Saul a Yahweh ou a seu Espírito, não a uma força impessoal, e nunca deixam entrever que atrás deles se manifestem vestígios de uma concepção popular. O contraste implícito, no qual se move a descrição de Saul, não é o que se dá entre o homem dotado de poder e o homem médio, mas o que há entre o homem que é movido pelo Espírito divino e o tipo normal, que tem um ofício. Saul demonstra sua aptidão para ser chefe em que, invadido pelo

espírito profético, sente-se transformado em todo seu ser e mediante ações extáticas, como o esquartejamento dos bois antes da incursão contra os amonitas ou sua terrível ameaça contra qualquer um que se negue a prestar seus serviços, denota achar-se sob o impulso do Espírito de Yahweh. Também, mais tarde, atua por arrebatamentos impulsivos e momentâneos que vêm a dar fé do mesmo: podem valer como exemplos o voto de abstinência durante a batalha com os filisteus, levando a aumentar a consagração guerreira e, por conseguinte, o êxito de seus soldados; o ataque-surpresa a Gilgal pelo zelo de Yahweh e também (se com alguns autores lemos em 1Samuel 13:3 Saul em lugar de Jônatas) o coup de main contra a guarnição filisteia de Gibeá. Essa fonte mais antiga nada sabe de uma base política da nascente monarquia, e se deveria ter extremo cuidado em não querer completá-la com pressa excessiva. O jovem rei, lançado pelo vidente Samuel e por seu constante contato com grupos de profetas, em princípio, teve como apoio a poderosa energia de seu ser, rompendo a armadilha do desalento que vinha paralisando a Israel e o leva a uma intrepidez inaudita. Somente assim, consegue reconciliar aos reticentes, com a nova instituição da monarquia: demonstrando que o antigo Espírito de Yahweh é capaz de penetrar e pôr a seu serviço essa instituição pagã à qual, logicamente, se olhava com desconfiança. É uma demonstração com fatos, que chegam a reconhecer até mesmo os carismáticos, que foram até agora os chefes religiosos, os videntes e os profetas. No título de nāgid, aureolado de um sentido religioso (e provavelmente com o significado de “o anunciado” ou “o designado” por Yahweh), que é o que se aplica de preferência ao novo rei, se expressa claramente a concepção israelita da monarquia, em contraposição com o melek cananeu.628

Ainda que Eichrodt não seja carismático, ao seu modo, fala do quanto foi decisiva a experiência de Saul com o Espírito Santo, tanto para que pudesse exercer a liderança quanto para que ela fosse reconhecida pelo povo. Assim, com o “poder de Yahweh sobre ele, Saul prova suas proezas em sua confrontação com os amonitas (11:1ss)”, pois, ao ouvir acerca da “ameaça amonita, o rûaḥ elōhîm vem sobre ele e o enche com ira”, e isso de “forma similar ao episódio de Gideão”. Isto é, com o “Espírito de Deus, eles são hábeis para derrotar os amonitas”, e é assim, diz o teólogo alemão pentecostal Wilf Hildebrandt, que “a liderança de Saul é confirmada pela presença do rûaḥ que traz a vitória para o escolhido de Deus e torna legítima a autoridade de Saul como rei (cf. 11:12-15)”.629 Lamentavelmente, essa situação não durou muito, e, mesmo o governo de Saul tendo se estendido por quatro décadas, ele perdeu a fonte de sua

autoridade, isto é, o carisma do Espírito, e essa é a explicação para, por exemplo, o fato de o primeiro rei de Israel dizer que não conhecia Davi, mesmo tendo este exorcizado o seu mau espírito e ser um de seus fiéis escudeiros (1Samuel 17:55-58; cf. 16:18-23). Uma vez mais, insistimos que, a fim de compreender o texto bíblico, é imprescindível procurar conhecer a cultura do antigo Oriente Médio, e isso inclui a forma com que os hagiógrafos escreviam e dispunham dos seus textos, pois, como já foi pontuado, todo o material escriturístico tem uma finalidade teológica, não meramente descritiva. Incrivelmente, isso passa pela forma em que o texto está organizado e disposto, pois muitas vezes ele não segue a linearidade comum à nossa prosa ocidental, mas adota recursos extremamente eficazes em sua cultura para transmitir a mensagem. Um desses recursos, que responde às questões dos capítulos 16 a 18 do primeiro livro que leva o nome de Samuel, envolvendo Saul e Davi, é que, de acordo com os biblistas F. F. Bruce, Walter Kaiser, Manfred Brauch e Peter Davids, os textos, propositadamente, não estão em ordem cronológica,630 pois foram escritos adotando-se um recurso estilístico conhecido como hysterologia,631 que consiste na inserção de uma frase entre uma preposição e o seu objeto, ou seja, quando algo é posto por último, mas que, seguindo a ordem habitual, deveria vir primeiro.632 Os referidos autores exemplificam dizendo que Gênesis 10 narra a dispersão das nações antes de sua causa, a infortunada torre de Babel e a confusão das línguas, que só aparecem no capítulo 11. Em seguida, para fundamentar a hipótese estilística da reorganização da ordem textual, os autores apresentam o argumento de que tal medida foi adotada com propósitos especiais, segundo eles, citando o teólogo anglicano Ethelbert William Bullinger, pois o texto foi reorganizado a fim de fazer que certos fatos apareçam juntos, especialmente os que dizem respeito ao Espírito Santo.633

Assim, em 1Samuel 16:1-13, Davi é ungido, e o Espírito Santo vem sobre ele. Então, a fim de contrastar essa dádiva do Espírito Santo ao filho de Jessé com a remoção do Espírito Santo da vida de Saul, 1Samuel 16:14-23 é colocado mais adiante na narrativa, mas, na verdade, tal acontecimento é algo que já havia ocorrido anteriormente. Se fosse seguida a ordem direta dos eventos, o já citado E. W. Bullinger sugere que o texto de 1Samuel 18:9 é que deveria vir na sequência. Portanto, a conclusão dos autores é que o primeiro livro de Samuel, no texto que compreende os capítulos “17.1—18.9, registra um evento na juventude de Davi, que é apresentado aqui de modo parentético como uma ilustração de 1 Samuel 14.52”. Em outras palavras, essa “seção é apenas um exemplo daquilo que 14:52 declara como um fato”.634 Tal propósito teológico é tão evidente nesse texto que o estudioso novaiorquino, filólogo, crítico literário,

professor e especialista em literatura hebraica Robert Alter diz sobre a mesma passagem de 1Samuel 18 que, “num jogo mordaz de palavras, de que o espírito do Senhor, que agora estava com Davi, ‘abandonou’ Saul, e que o atormentado rei ‘abandonou Davi’, enviando-o à frente de batalha”.635 O mesmo autor ocupa um capítulo inteiro de sua obra na análise dessa passagem, mostrando, do seu ponto de vista técnico-linguístico, não exegético-teológico, a habilidade e a sutileza criteriosamente empregadas no texto, as quais servem até hoje como forma de exemplificar quanto a prosa hebraica é rica. O fato interessante é que tal análise exclusivamente literária coincide com os propósitos teológicos da interpretação da hermenêutica pentecostal, sendo importante o diálogo que vem ocorrendo nos últimos quarenta anos entre essas ferramentas literárias e a teologia carismático-pentecostal estrangeira, resultando em muitas obras, das quais algumas só muito recentemente têm aportado no Brasil.636 Nos últimos anos, também vêm sendo produzidas por autores nacionais pertencentes à mesma tradição.637 Infelizmente, o minimalismo pneumatológico da teologia protestante tradicional, com sua leitura antissobrenatural, impossibilita que vejamos esses aspectos teológicos decisivos das Escrituras hebraicas. Daí a necessidade de não apenas fazer adaptações na teologia para “acomodar” a experiência com o Espírito, mas, sim, conceber uma forma de fazer teologia e, então, construir uma nova sistemática. É isso que estamos fazendo com esta sistemático-pentecostal. A razão não é autossuficiência, retaliação ou “revanchismo”, mas necessidade, pois, enquanto a exegese tradicional que, ao afirmar o princípio reformista da sola Scriptura, reputa os textos narrativos como não apropriados para fazer teologia ou doutrina, fazendo malabarismos para justificar o inexplicável fato de os textos não estarem na sequência exata, com o conhecimento do background do antigo Oriente Médio, incluindo a maneira de organização do texto, nenhum problema desse perturba o exegeta que sabe que está diante de um material de conteúdo teológico, não historiográfico. Portanto, sem pensar em uma construção frasal (como conhecemos em nossa literatura) com uma prosa linear, a estrutura do texto fica assim:

A seção inteira, portanto, tem esta construção:

A 16.1-13 Davi é ungido. O Espírito vem sobre ele.

B 16.14-23 Saul é rejeitado. O Espírito se afasta dele. Um espírito do mal o atormenta.

A 17.1–18.9 Davi. Um episódio ocorrido na sua juventude.638

B 18.10-30 Saul. O Espírito sai de Saul e um espírito do mal o aborrece.639

Os autores concluem dizendo que, desse modo, “a narração alterna entre Davi e Saul, criando um contraste didático entre o Espírito de Deus e o espírito mau que atormentou Saul”, isto é, o “enfoque está no estado espiritual dos dois homens, não na ordem histórica dos eventos”.640 Algo que facilmente nos engana é que o grupo de livros a que os dois de Samuel pertencem é chamado de “Históricos”, mas, na realidade, tal designação não é apropriada, pois conforme os teólogos Andrew Hill e John Walton, na “organização hebraica, Josué, Juízes e os livros de Samuel e Reis constituem o grupo chamado ‘Profetas Anteriores’”,641 também chamados de “Profetas Antigos”.642 Isso significa que, uma vez classificados como “proféticos”, tais “livros são basicamente de natureza teológica em vez de terem um perfil cronista”.643 Em outras palavras, esperar uma narrativa cronológica e em prosa moderna fatalmente remeterá a uma exegese equivocada do texto, pois é fato que esse material está disposto em quadros narrativos em vez de constituir uma narrativa linear de ordem cronológica. Os biblistas F. F. Bruce, Walter Kaiser, Manfred Brauch e Peter Davids afirmam que essa explicação é a mais coerente para o entendimento desse texto (algo que é comprovado facilmente quando se estuda a teologia subjacente à narrativa).644 Esse é o quadro da situação da nascente monarquia israelita, e o seu entendimento passa pelo leitmotiv que elegemos para acompanhar o transcurso da história da salvação, seguindo a esteira da revelação e a lógica da fé. Gostaríamos de mais uma vez chamar a atenção para o fato de que não temos utilizado autores carismático-pentecostais para fundamentar nossa reflexão, mas de forma deliberada temos buscado biblistas e teólogos não carismáticos para mostrar que tal empreitada não é desprovida de nexo nem é uma imposição exegética forçando o texto a dizer o que não está escrito, mas justamente o contrário. Não há evidentemente condição de acompanharmos todos os textos que tratam desse tema, pois são abundantes nas Escrituras hebraicas, e nosso trabalho não é um comentário bíblico. Contudo, certamente como já temos demonstrado até aqui, está mais do que claro que a capacitação carismática, traduzida na experiência com o Espírito, cujas reações do

contemplado, ou contemplada, não são padronizadas, pois diferem de pessoa para pessoa, ao contrário dos seus efeitos e resultados, que, invariavelmente, são eventos histórico-redentores. Justamente por isso, na “narrativa da vida de Saul, fazem-se muitas referências ao espírito de Javé que desce sobre ele ([1Sm] 10:6-10; 11:6), sem que isso tenha ligação com sua unção ([1Sm] 9:16; 10:1)”, ou seja, em “Saul esta presença do espírito é passageira e visível pelo êxtase”, diz o biblista alemão Walter Vogels, ao passo que, “em Davi, esse dom é permanente e invisível”. Portanto, completa o mesmo autor, o “dom está ligado à dignidade real (1Sm 11:2)” ou ao exercício da liderança, pois, quando “terminada sua unção, Samuel retorna a Ramá, de onde tinha vindo ([1Sm] 15:34)”, e, toda vez que “se falar novamente dele, encontrar-se-á sempre no mesmo lugar ([1Sm] 19:18)”.645 Vale ainda considerar algo mais desse biblista não carismático acerca desse tema:

A narrativa da unção de Davi, que manifesta sua eleição por Deus, mas que permanece privada, termina com as palavras: “O espírito de Javé desceu sobre Davi” ([1Sm 16] v. 13). O início da narrativa sobre a chegada de Davi à corte real, a serviço de Saul, afirma: “O espírito de Javé retirou-se de Saul” ([1Sm 16] v. 14). A referência ao espírito de Javé forma a ligação entre as duas narrativas, mas a diferença entre “desce” e “retirou-se” indica o contraste, reforçado ainda mais pela menção de um espírito mau que toma posse de Saul (Mt 12:43-45). Este “mau espírito” é dito “de Javé”, pois tudo se atribui diretamente a Deus. A Bíblia fala também do espírito de discórdia (Jz 9:23), de mentira (1Rs 22:19-23), de vertigem (1Sm 19:14) e de torpor (1Sm 29:10). Pode até ser que Saul tenha sofrido de uma doença mental, como a paranoia, mas o texto descreve o sofrimento de Saul de uma forma teológica, não psicológica. A menção do espírito de Javé enriquece esta nova narrativa com uma inclusão, procedimento literário que já observamos na narrativa precedente. Enquanto a introdução da narrativa se apresenta bem negativa, a conclusão permanece positiva. A história conhece um final feliz.

a O espírito de Javé se retirou de Saul ([1Sm 16] v. 14a)

b Um espírito mau da parte de Javé o atormentava ([1Sm 16] v. 14b)

b’ Saul se acalmava e se sentia melhor

a’ o espírito mau se retirava dele ([1Sm 16] v. 23b)646

É importante compreender que, havendo Saul vivido num período que fazia a transição entre a teocracia e a monarquia, e que pessoalmente não aspirava a tal posição de liderança, certamente Deus concede-lhe as mesmas condições que outorgou aos líderes teocráticos. Todavia, não era o fato de ocupar a função que lhe garantiria a capacitação carismática, mas, sim, a fidelidade ao Senhor, servindo ao povo e cumprindo o que está na Lei, conforme encontramos em Deuteronômio 17:14-20. Já a capacitação carismática de Davi, muito provavelmente, está relacionada ao fato de ele ser uma escolha diretiva de Deus647 (1Samuel 13:13-14). Isso, contudo, não garante perfeição alguma, pois tanto Saul quanto Davi, bem como os carismáticos anteriores, erraram, considerando que não eram autômatos ou menos humanos que os demais. “De qualquer forma, as pessoas atingidas e revestidas pelo Espírito vão além de si mesmas”, diz o teólogo alemão Michael Welker, o qual explica que, ao receber a capacitação carismática, tais pessoas “transformam sua identidade, entram em êxtase profético e ficam praticamente irreconhecíveis”, isto é, são produzidos os mais diversos resultados, pois algumas “ficam iradas”, prossegue o mesmo autor, outras “tocam trombeta, dilaceram bois, transformam-se em líderes do povo, tornam-se o centro de um movimento libertador”. Em termos diretos, “em todos os casos, elas claramente não pertencem mais a si próprias”.648 Assim, o novo rei de Israel — o rei-padrão e referência perpétua —, como não poderia deixar de ser, possuiu um testamento político, mas tal testamento não era “secular”; antes, “reclamava uma inspiração do rûah yhwh (2Sm 23.2; Pv 16.19)”. Resta, contudo, “saber se o carisma real”, observa Gerhard von Rad, “fazia parte da concepção do Ungido de Javé [e se] ia além da simples reivindicação do rei, de um elemento da tradição da corte destinado a realçar o prestígio e a legitimidade da função real”.649 Tal questão é levantada por causa de que, ao “examinarmos o que sabemos a respeito do poder real de Davi e de seus sucessores”, afirma o mesmo autor, “é difícil responder afirmativamente a esta questão”, pois o “compromisso real e o cerimonial da corte, que definem a autoridade do rei, não atribuem quase nada ao carisma”. Não se pode fechar os olhos para a verdade de que, tradicionalmente, “por causa desse carisma, o Ungido era considerado intangível (1Sm 24.7; 26.9)”. Contudo, depois “não há mais referência neste sentido”, mas é preciso observar que, mais tarde, temos um texto “que salienta

muito bem a posse do carisma real, 1Rs 3.5-15, que é, aliás, a qualidade indispensável do Ungido de Javé, segundo Is 11.2”.650 É nesse contexto que acontece o surgimento do profetismo, pois se, por um lado, por causa da hereditariedade, não se “exigia” mais dos reis o carisma, por outro, é “verdade que os reis, como podiam dispor dos profetas, não apelaram mais ao seu carisma para justificar o conhecimento da vontade de Javé em determinadas circunstâncias”.651

Com essa argumentação, pode-se ter a impressão, errada, de que os profetas passaram a existir somente na monarquia. Contudo, os chamados “grupos de profetas (hebel nebi’îm)”, diz José Luis Sicre Díaz, surgem “mencionados em 1Sm 10:5-13 e 19:18-24, apresentando a seguinte imagem: vivem em comunidade, presididos às vezes por Samuel; numa ocasião pelo menos caminham precedidos por saltérios, tambores, flautas e cítaras; descem de um lugar alto (bamâ), o que faz supor seu interesse pelo culto”. Pode-se ainda inferir que, ao “aplicarmos o que se diz de Saul em 1Sm 19:24, às vezes despojam-se de suas vestes e se prostram por terra em transe”.652 Esse movimento de grupos de profetas, que antecedeu o profetismo clássico propriamente dito, surgiu no momento em que os juízes, “a liderança carismática desorganizada da nação”, isto é, não institucional, “começou a dar lugar a outra, na qual homens de dignidade principesca e real teriam a confirmação de sua posição por um método de eleição e por acordo com os anciãos do povo”. Foi então que “surgiu entre os carismáticos religiosos um novo fenômeno, que em seguida atraiu a atenção e suscitou tanto crítica quanto entusiasmo, o profetismo primitivo ou nebiísmo”,653 informa o teólogo Walther Eichrodt. A despeito de dizer que a “verdadeira novidade que, imediatamente, salta aos olhos no primeiro movimento profético, é o êxtase do grupo”, o mesmo teólogo acrescenta que, “para o costume israelita, era totalmente estranho um culto de excitação com ajuda de narcóticos ou de automortificações corporais”, o que confirma exatamente aquilo que já fora antecipado pelo biblista pentecostal Esequias Soares. Todavia, acrescenta Eichrodt, “dispomos de dados suficientes sobre um elemento do culto israelita, que muito bem poderia dar lugar ao êxtase: a dança sagrada que era uma peça imprescindível da liturgia”.654 Independentemente dos paralelos das culturas do antigo Oriente Médio, “no caso do Antigo Testamento, está perfeitamente documentado que a dança cultual seguia acompanhada de canto religioso (cf. 1Samuel 6:5; Isaías 30:29; Salmo 26:6s; 118.27s) e não temos razão alguma para fazer, neste sentido, uma exceção com a dança cultual dos profetas”. O mesmo autor chama a atenção ao acrescentar que, “também em época mais tardia, sempre os cantos mais belos se encontraram na

boca de algum profeta (cf. Êxodo 15; Juízes 5; Deuteronômio 32s; 2Samuel 23:1ss)".655 Observando de maneira muito superficial, vemos que Miriã, a profetisa, dançou com as mulheres após a travessia do mar Vermelho, e até mesmo o rei Davi o fez, e foi censurado por sua esposa Mical, filha de Saul (Êxodo 15:20-21; 2Samuel 6:1-23). Mas, no que diz respeito ao êxtase, "não se pode submetê-lo a um juízo de valor indiferenciado, encaixando-o em um dos binômios: primeiro o físico-moral e segundo o psíquico-espiritual etc.", pois seu "papel se deve interpretar no conjunto da relação com Deus, que pode ser extraordinariamente diferente e, assim, decisiva na hora de julgar".656 Portanto,

Ao que foi dito deve-se acrescentar mais uma coisa: o êxtase capacitava a muitos a dar informações em nome de Yahweh, de modo que revelava a presença de um saber superior. Com isso o êxtase deixa de ser uma simples desaparição da consciência normal para se converter numa realidade pela qual o indivíduo se vê dotado de poderes superiores. O nābī' chegou a ser o "mensageiro" "par excellence" não somente enquanto levava ao extremo o louvor e invocação de seu Deus, mas também enquanto porta-voz autorizado de Deus, que descobria sua vontade oculta. Desse modo, de um novo ponto de vista, o êxtase ultrapassou seu significado egoísta de vivência intensa de Deus ("o benefício de uma vida intensa na atmosfera divina", [Bernhard] Duhm, Propheten, p. 82) e foi considerado como serviço supremo ao povo de Deus, se convertendo assim o nābī' no homem no qual reside a palavra de Yahweh (1 Samuel 28:6; 2 Samuel 16:23): indagar a palavra de Deus equivale a perguntar aos profetas (1 Reis 17:24; Oseias 12:11).657

É possível que, pela relação cultual desse tipo de êxtase grupal, alguém pense tratar-se de “culto oficial” e, por conseguinte, aliado absolutamente ao santuário onde oficiavam os sacerdotes. Todavia, conforme já vimos, Eli foi repreendido por um desses nābī’ anônimos, indicando que o “fato de que, com frequência, se mencionem sacerdotes e profetas, como autoridades justapostas no que diz respeito à revelação da vontade divina, não permite concluir, portanto, uma equiparação na situação social de ambas as categorias”, pois a diferença do “peso de suas decisões é compreensível até mesmo quando a relação do profeta com o santuário não era assim tão estreita”.658 Mas isso ainda não é o ponto principal, ou seja, ao “discutir essa questão, jamais se deveria esquecer a concepção que tem o antigo Israel do rūaḥ que aparece nos nebī’īm como sua força inspiradora” (1Samuel 10:6,10; 19:23; 1Reis 18:12; 22:21,24; 2Reis 2:9-16; Oseias 9:7), isto é, conscientes “da intervenção descontínua desse poder divino, sua forma repentina de apoderar-se do homem e submetê-lo totalmente à sua vontade soberana, surgiram fortes suspeitas para considerar como servidores do culto, e não como carismáticos, aqueles que dependem desse dom e por ele são conduzidos de forma imprevisível”.659 Em termos diretos, “a vinculação desses mediadores do espírito de Yahweh a determinado santuário não pode ser considerada como uma regra natural e lógica de sua vida”, pois “o fato, quando se dá, deve ser considerado como uma mudança em sua forma de vida livre, determinado em cada momento por condições históricas e locais, especiais, que em nenhum momento supôs o desaparecimento de comunidades proféticas independentes e de profetas ambulantes”. Assim, “ao julgar a relação dos nebī’īm com o culto, deveríamos evitar toda a exclusividade rígida e admitir com flexibilidade as diferentes possibilidades de desenvolvimento desse novo fenômeno”.660 Já no que diz respeito ao “caráter estranho desse fenômeno com respeito à tradição israelita anterior”, explica Walther Eichrodt, “mais de um aspecto leva a pensar que [...] o êxtase não foi considerado como um corpo estranho e molesto, mas como um novo impulso da parte de Deus”, como pode ser visto no fato de até mesmo um “crítico tão inflexível da prática religiosa de sua época como Amós enumera[r] aos antigos profetas, com os nazireus, entre os dons divinos com que Yahweh demonstrou seu zelo por Israel (2:11)”, não apenas ele, mas “igualmente Oseias”. Eichrodt complementa, ao dizer que “nenhum dos profetas posteriores, em seus conflitos com as associações proféticas de sua época, ousou anatematizar o êxtase — como fizeram, por exemplo, com o culto sacrificial — como uma degeneração cananeia que nada tivera que ver com a verdadeira essência de Yahweh”,661 conforme encontramos claramente denunciado em Jeremias (7:21-23).

Percebe-se, por tudo isso, que desde o dia em que saíram do Egito, ou seja, desde sempre, a presença extraordinária do Espírito Santo levanta profetas, conforme encontramos em Jeremias 7:25, e, igualmente o faz no tempo dos juízes e na nascente monarquia, não havendo tempo em que a terceira Pessoa da Trindade não estivesse em atuação. Era para chamar a atenção do povo de Deus que se fazia necessário levantar essas pessoas. Havia uma aliança, e somente a prática dela poderia garantir a comunhão com Deus e a vida em sociedade. Passava-se muito longe de legalismo, pois a preocupação era garantir e adensar o processo de libertação que tivera início desde a saída do Egito. “Portanto, se deve admitir que a aparição do êxtase de grupo, precisamente nessa época difícil, não é uma casualidade, mas se deve a uma lógica interna dos acontecimentos, ainda quando o Antigo Testamento nada diz expressamente sobre ela”, defende Eichrodt. Este explica que “isso demonstra, ao mesmo tempo, que nas antigas sociedades proféticas não se cultivou jamais o êxtase para desfrutar misticamente a união com Deus”. É preciso ter em mente a mística medieval, pois esta “sempre buscou o silêncio e evitou a luta religiosa, e por isso pôde conciliar-se com as mais diferentes concepções de Deus”,662 como, por exemplo, o caso da mística islâmica, conhecida como “sufismo”. Todavia, a prática espiritual extática dos grupos de profetas veterotestamentários está mais próxima da espiritualidade da moderna tradição carismático-pentecostal, visto que “as pessoas que vivem o êxtase lutam por Yahweh” e, ao assim fazerem, “não se trata de algo natural e lógico, ou do resultado mais casual de coincidências políticas, mas de uma demonstração de que”, esclarece o mesmo autor, a concepção de fé israelita, “contrária a toda mística, colocava as experiências supremas do sentimento religioso a serviço do Deus soberano”.663 Dito em outras palavras, o que importava era o resultado final, objetivando cumprir os propósitos da economia divina no transcurso da história da salvação. Tal distinção, esclarece o teólogo alemão, é necessária, pois é até mais “correto traduzir essa diferença com respeito ao êxtase místico, chamando à experiência profética ‘êxtase de concentração’ em contraposição ao ‘êxtase de identificação’”. Assim, o exposto “fica confirmado tanto se analisamos a forma de união com Deus, que se dá no êxtase, quanto se observamos mais de perto as diferentes maneiras da atividade profética”.664 É exatamente isso, que o teólogo não carismático está fazendo, que uma teologia carismático-pentecostal precisa fazer, isto é, separar o joio do trigo e não desprezar, por atacado, as experiências com o Espírito Santo e, muito menos, submeter-se a qualquer interdição minimalista pneumatológica em razão de críticas cessacionistas, pois, enquanto temos uma teologia dinâmica, aquela parte de uma concepção teológica estática, sendo ambas, por isso mesmo, incompatíveis! A respeito dos dois tipos de êxtase

— o de concentração e o de identificação —, explica Walther Eichrodt:

No que diz respeito ao primeiro, há evidente consciência, demonstrada nos relatos veterotestamentários da absoluta subordinação do profeta a Deus, se falou de uma imersão no nābī' na esfera divina, pensando nos meios pelos quais se provoca o êxtase, a dança e a música. E na mesma linha segue-se quando os dons proféticos liberados pelo êxtase, o discernimento, a predição e o poder de curar, se consideram submetidos a livres disposições dos que os possuem e sob seu controle. Mas se pode duvidar energicamente se esse julgamento interpreta de maneira correta o pensamento israelita. Porque este nada sabe de que, nessa forma, o profeta se converte em um ser com poder sobre Deus, tornando-se capaz de forçar sua introdução no universo divino; Israel atribui o êxtase com todas as suas sequelas à intervenção direta de um poder divino, o rūaḥ, que se apodera do homem e o torna prisioneiro.665 É certo que alguns meios externos preparam para esse estado, mas o sentimento religioso israelita não vê neles as verdadeiras causas do fenômeno; eles não fazem mais que criar no homem a disposição apropriada para receber o espírito, o qual atua com total independência e até pode sobrevir sobre certos homens de Deus de modo absolutamente inesperado. Os relatos de Elias, é verdade, fazem pensar que sua ação obedece ao caprichoso e enigmático, como se nada soubessem de um serviço do espírito e do profeta (2Reis 10—16s.), mas já é outra coisa quando mais adiante ouvimos de profetas que, pela força do costume, perderam todo o medo do maravilhoso e se consideram possuidores autônomos do espírito (1Reis 22:24; Isaías 28:9; Jeremias 23:21-30s.). Se ao profeta são pedidos conselhos por seus dotes especiais, isso não significa que podem dispor livremente de tais dons; com muita frequência ele não é capaz de dar a resposta esperada: [1Sm 28:6,15; Jr 28:10s,12s; 42:4,7] isto é uma amostra de sua dependência do poder divino, o único que pode capacitá-lo para cumprir o seu ofício.666

Percebe-se, pela argumentação de Walther Eichrodt, o que é muito ensinado na tradição carismático-pentecostal sobre o fato de ninguém possuir um poder residente nem dispor do Espírito Santo e, muito menos, de Deus para usá-los como lhe convém. Na experiência extática, ou de capacitação carismática, verificada nas Escrituras hebraicas, "se por um lado acentua-se a autonomia do poder que opera o êxtase, por outro, sua clara diferenciação de Yahweh contribui

para manter vivo, até nos casos de uma possessão do poder divino com referências físicas, o sentimento de distância entre Deus e o homem". Isso significa que não há uma fusão entre o canal falível humano e o emissor absoluto divino, pois é simplesmente "impensável no caso do nābī' hebreu", conforme explica o mesmo teólogo, visto que não "é Yahweh, mas seu espírito que se introduz no homem, e isto somente temporariamente", excluindo-se qualquer ideia de "divinização do homem", ou seja, "o homem de Deus pode, no máximo, participar de poderes maravilhosos e de um saber sobre-humano". No entanto, isso não é o mesmo que a mística medieval apregoava, mas se parece muito com a experiência com o Espírito Santo na tradição carismático-pentecostal, pois o que "se apodera dele [é] uma vida superior, da qual somente Yahweh dispõe, em último termo".667 Evidentemente que as expressões "apoderar-se", "apossar-se", "invadir" etc., usadas por autores não carismáticos para falar da capacitação carismática ou de outras ações da presença extraordinária do Espírito Santo, não significam, em absoluto, uma aniquilação da pessoa e uma exclusão de sua humanidade. Trata-se, na verdade, de uma concepção sinergista que converge com a espiritualidade ostentada pela tradição carismático-pentecostal, pois não há domínio algum do canal instrumentalizando o divino, mas também o humano não é subsumido no divino. Uma vez que a mensagem, ou a missão, será realizada no mundo e para a humanidade, utiliza-se linguagem humana para transmitir o que se deseja comunicar ou realizar. Deus poderia agir de maneira absoluta e solitária? Sem dúvida. Mas por que não o fez? Assim como para a criação, não há resposta alguma para tal questionamento. Por isso, os grupos de profetas foram necessários naquele momento histórico. Mas, como vimos, nunca houve tempo algum sem a existência de carismáticos que pudessem relacionar-se com o Criador e assim abrir caminho para que outros também fossem alcançados. O fato de nem todos chamados de profetas, ou profetisas, terem sido "canônicos", no sentido de produzirem textos que se tornaram parte das Escrituras, aponta para a verdade de que esse "ponto", do relacionamento com Deus, conforme já foi dito, "é tão importante pelo que diz como pelo que não diz".668 Por isso, precisa ser devidamente analisado, pois está muito evidente que havia um contingente enorme de carismáticos que não "entraram para a história", mas nem por isso deixaram de ser instrumentos de Deus e importantes em seu contexto. Contudo,

Que relação têm os grupos de profetas com o profetismo clássico de Israel? Menos do que poderíamos pensar. De acordo com González Núñez, não são

profetas, mas testemunhas da presença do Senhor e auxiliares dos profetas. Na realidade, não falam em nome de Deus, não anunciam o futuro, não são videntes, não servem de intermediários entre Deus e o povo. Simplesmente desempenham uma tarefa religiosa e levam um estilo de vida que a facilita. Precisamente este fervor religioso significou uma grande ajuda para Samuel num momento de grandes dificuldades, quando a arca estava nas mãos dos filisteus, o sacerdócio de Silo havia desaparecido e a religião cananeia ameaçava [a fé de Israel]. Samuel pôde ver neles uma força que o ajudaria a superar a crise religiosa e política de Israel. Por isso, os encontramos no momento da unção de Saul, no início da monarquia (1Sm 18:5-13), e protegendo Davi diante do rei (1Sm 19:18-24).669

Aqui reiteramos o que já temos falado em outras oportunidades: é simplesmente impressionante quanto biblistas, teólogos e até especialistas de outras áreas — nenhum deles carismático — acabam fornecendo "insumos" ou, se se preferir, insights para a produção de uma teologia sistemático-carismática, mas o mesmo não se verifica em tratados de teologia protestante de perspectiva cessacionista, isso a despeito de os autores serem declaradamente conservadores e muito populares, pois o problema todo está nos pressupostos antissobrenaturalistas desses teólogos para produção dos seus trabalhos. O que o especialista em profetismo José Luis Sicre acabou de dizer, citando igualmente outro teólogo espanhol, Angel González Núñez, autor de uma obra seminal sobre o assunto — Profetismo y sacerdócio —, publicada em 1969, é que a capacitação carismática desses "grupos de profetas", apesar do nome, não tinha em mira habilitá-los nem ao exercício da vidência nem à prática da predição, muito menos fazê-los intermediários entre Deus e o povo. Então, qual seria o propósito de terem sido capacitados carismaticamente e por que são chamados de "profetas"? Para essa questão, há alguns precedentes bíblicos, mas o dos anciãos de Números 11:16-30 é o mais emblemático. O texto diz que eles profetizaram somente uma vez. Já vimos que muito provavelmente se tratou de uma experiência extático-glossolálica que não tem outra finalidade senão mostrar para eles próprios e para os outros que Deus estava lhes dando do mesmo Espírito de Moisés, a fim de que o auxiliassem na liderança da tribo nômade. Não eram videntes, não anunciavam o futuro e também não mediavam a relação do povo com Deus; antes, eram "serviçais" que resolviam as questões da própria população para que imperasse paz, harmonia, justiça, respeito e cuidado entre o povo. No episódio da fuga de Davi, referido acima por Sicre, registrado em 1Samuel 19:18-24,

vemos um caso curioso, comentado pelos teólogos protestantes, não carismáticos, John Walton, Victor Matthews e Mark Chavalas, em seu Comentário histórico-cultural da Bíblia, praticamente nos mesmos termos em que eles comentaram Números 11 quando acima os citamos. Sobre o texto em apreço, eles dizem que, nesse tempo, “a profissão de profeta (ou vidente) podia ser aprendida em Israel, existindo ainda as associações ou guildas de profetas, geralmente identificados como ‘filhos dos profetas’”. Esses autores acrescentam que o êxtase, ou transe, em “Israel, [era] um fenômeno [que] muitas vezes fazia com que os profetas fossem considerados loucos (veja, p. ex., 1Sm 19.19-24; Jr 29.26)”. Nesse episódio específico, “o transe não resultou em mensagens proféticas vindas do Senhor, mas apenas serviu para demonstrar o poder de Deus sobre os mensageiros” e, nesse sentido, “poderia ser comparado às línguas de fogo enviadas sobre os discípulos no cenáculo, em Atos 2”.670

Portanto, mesmo para autores cujo minimalismo pneumatológico não permite que sejam carismáticos, não há como negar a experiência com o Espírito Santo, pois ela está clara no texto. Tal experiência gera um fenômeno que não pode ser explicado sem que o exegeta, no mínimo, creia no sobrenatural e na atuação da terceira Pessoa da Trindade. Mas, seguramente, quem tem experiência com o Espírito Santo, não necessariamente com o dom de profecia, está muito mais apto a ler e compreender um texto como esse, não vendo dificuldade alguma no fato de que se trata de uma realidade que não ficou restrita ao período veterotestamentário, mas que alcançou seu apogeu em Atos 2 e, desde então, vem se irradiando sobre a humanidade em todos os tempos, conforme o desejo de Moisés de que todo o povo do Senhor seja profeta e receba o Espírito de Deus (Números 11:29). Isso por uma razão muito simples: a missão divina dada ao homem, isto é, o papel sacerdotal, que não foi revogada, sendo necessário cumpri-la. Mas como isso pode ser feito à parte de Deus? Simplesmente, é impossível! Por isso, não basta a ação da presença contínua do Espírito Santo, algo que é outorgado ao universo e todos os seres vivos, proporcionando as condições para a existência e a manutenção da realidade. É imprescindível que sejamos contemplados com a presença extraordinária do Espírito Santo, pois esta nos capacita a cumprir a missão edênica reiterada na aliança sinaítica a Israel e repassada à igreja com o sacerdócio real (Gênesis 2:15; 3:17-19; Êxodo 19:6; 1Pedro 2:9-10). Contudo, até que cheguemos a esse período tão almejado pelos santos do período veterotestamentário (Hebreus 11:13,39), é preciso entender que muitos séculos se passaram, muitos atores participaram dos diversos estágios da história da salvação, cumprindo seu papel na economia divina, gerando muitos acontecimentos e experiências que conhecemos a distância como

eventos histórico-redentores ou histórico-salvíficos. Obviamente que nenhum deles imaginava estar fazendo história, sendo instrumentos de Deus e parte do plano do Criador no que chamamos de economia divina. Sabemos que estamos em outro período, com novos desafios e também acúmulo de experiência, tendo, inclusive, as Escrituras para nortear nossa vida. Assim como as gerações que nos precederam, não nos achamos importantes e decisivos, mas certamente somos o elo da imensa corrente que vem desde o Éden. Como estamos cumprindo nossa missão e chamada? Quanto temos dependido do Espírito Santo para caminhar em meio ao deserto dos inúmeros e grandes desafios? São questões que precisam estar em nossa mente enquanto estudamos e fazemos teologia. Este não pode ser um exercício meramente cognitivo, intelectual e filosófico de produção e acúmulo de saber.

Tal é necessário manter em nossa mente e coração, pois, conforme Gerhard von Rad, "Javé continuou a agir em relação a Israel também depois da tomada da terra", e, como vimos, a "primeira novidade que Israel experimentou nesse sentido foi a proteção bélica que ele proveu para o seu povo em momento de emergência". Conforme o mesmo autor, o "meio de que Javé se servia foi a rûaḥ, que tornava carismático a alguém entre os homens de Israel e o promovia, mediante um súbito impulso, à função de líder da convocação para o exército popular, saindo o próprio Javé para participar do combate e vencer os inimigos com o milagre do terror divino".671 Esse período de duração incerta sofreu uma drástica mudança, de acordo com o mesmo autor, não unicamente na instituição da monarquia, mas com uma linhagem em especial: "a grande novidade que, no seu contínuo acompanhamento ao longo da história", surgiu foi o fato de Javé ter estabelecido "a monarquia davídica", e essa "monarquia teve efeitos súbitos não apenas na produção literária, mas também na produção teológica", pois a "história de Israel, depois da tomada da terra", explica Von Rad, concentrou-se em torno dessa "monarquia" e é orientada por ela, ou seja, "foi a partir dela que se traçou a linha histórica até as grandes catástrofes de 722 e de 587",672 isto é, o cativeiro e, consequentemente, a queda dos reinos do Norte e do Sul, respectivamente. À parte de qualquer discussão a respeito da composição literária da história de Davi, o autor diz que há "um elemento desse conjunto de ideias que precisa ser ponderado de maneira especial: o 'Espírito de Javé' estava com o ungido, quer dizer, ele era considerado um carismático", e esse aspecto não pode ser de maneira alguma minimizado. Comparando-se "a realeza judaica unicamente do ponto de vista da ideologia monárquica, como podia ser encontrada comumente no Oriente, esse elemento é simplesmente percebido como um corpo estranho, pois não o encontramos nem na Babilônia, nem no

Egito”673, confirmando o que já temos explicado desde o início sobre o fato de haver paralelos nas culturas do antigo Oriente Médio. Mas, quando se observa com atenção, verifica-se que, em relação a Israel, tais semelhanças são superficiais. Na verdade, conforme já nos referimos anteriormente ao citar esse trecho, “Israel preservou e integrou na sua concepção de monarquia um fato da sua tradição, algo que lhe é próprio e que remonta aos seus primórdios”, diz Von Rad, e completa: “pois justamente nos primeiros tempos qualquer vocação ou introdução em função pública especial, conferida por Javé, estava indissoluvelmente ligada ao dom do Espírito de Javé”, por isso “Moisés e, principalmente, os juízes eram carismáticos”.674 Assim, a despeito de reconhecermos que “não é fácil dizer onde e quando esse carisma do rei [podia] ser exercido dentro do conjunto das funções de um monarca judeu”, ao mesmo tempo, “não podemos negar que tenha havido certo definhamento das possibilidades de atuação do Espírito de Javé, comparadas ao modo como os antigos imaginavam”, sendo “só Isaías que, na sua profecia, concebeu, da maneira mais vigorosa, a imagem do ungido vindouro orientada para o aspecto carismático (Is 11.1ss)”.675

Não é sem razão que a “manifestação do rûaḥ yhwh nesse importante período de transição para a monarquia é consistente com a ênfase do Antigo Testamento que toda liderança deve ser capacitada pelo Espírito”, diz o teólogo pentecostal Wilf Hildebrandt, o qual ainda acrescenta que o “carisma é fundamental para provar a autoridade e habilidade de um indivíduo para o papel de ‘juiz’ ou ‘rei’”.676 No caso do trio que forma o período do reino unido em Israel — Saul, Davi e Salomão677 —, vemos claramente esse aspecto da capacitação carismática prefigurada no ato de receberem a unção com óleo (1Samuel 10:1; 16:13; 1Reis 1:39), mas cuja manifestação real de tal unção carismática se dá em outros momentos e demonstrações (1Samuel 10:2-16; 16:14-23; 17:32-58; Salmos 51; 1Reis 3:3-28). Mesmo o ato tendo quase desaparecido posteriormente, acabou figurando como um paradigma para o “Ungido” (Isaías 61:1-11). Nesse particular, em “Israel a unção com óleo tinha um uso sagrado e havia de ser feita por uma pessoa específica, inicialmente Bezalel, que foi cheio com o Espírito para os seus deveres relacionados com o Tabernáculo (Êx 37:29)”, e, posteriormente, “Eleazar, filho de Aarão, foi encarregado desta tarefa (Nm 4:16)”, sendo ainda a unção com óleo, às vezes, conectada “ao incenso perfumado que encheu o Tabernáculo de uma maneira similar a que a nuvem de glória encheu a habitação em determinada ocasião (Êx 30:34-38 cf. 37:29)”, e, nesse aspecto, “o óleo e o incenso eram símbolos da presença divina e do rûaḥ de Deus”.678 Portanto, o “termo ‘unção’ [māšaḥ] levanta o conceito do messias

na teologia do Antigo Testamento (1Sm 13:14; 25:30; 2Sm 5:2; 6:21; 7:8; 1Rs 1:36) e indica o relacionamento especial do ungido com Yahweh", pois a "unção confere autoridade para agir e é intimamente ligada ao conferir do rûaḥ para capacitação", mas a "cerimônia da unção, por meio de óleo, era o sinal sacramental e o selo da vinda do Espírito de Deus".679 Assim, o fato de o azeite escorrer, diz Hildebrandt, "representava a realidade interna do enchimento do Espírito", pois a "imagem do óleo e do orvalho, portanto, indica a obra do Espírito de trazer unidade e bênção na comunidade (Sl 133)" e pretende transmitir a ideia de que o "ungido é divinamente capacitado para cumprir seus deveres reais e proféticos", visto que as "quatro qualidades messiânicas principais, conectadas à monarquia são: 1) eleição de um indivíduo; 2) unção por sacerdote ou profeta; 3) dotação do Espírito e 4) demonstração pública do dom ao trazer a vitória sobre o inimigo". Não coincidentemente, "estas quatro qualidades aparecem com o surgir da monarquia e são evidentes na experiência de Saul e Davi".680 Na verdade, essas "quatro qualidades [que] formam a teologia messiânica que [dão] suporte para a monarquia desde o seu princípio", juntamente com o "título môšî‘a yhwh", que, por sua vez, "serve para a eleição, autorização e proteção do rei de Yahweh", não significam que os reis podem agir como quiserem, pois, ao falharem em guardar a aliança, eles se tornam repreensíveis, e "Deus envia profetas ungidos para repreendê-los".681

Na realidade, a "relação entre profetas e reis sempre foi tensa", diz o biblista pentecostal Esequias Soares. Vez por outra, "os profetas serviam como conselheiros na casa real, como Natã, Gade e Isaías, pois esses monarcas precisavam da aprovação desses videntes por causa de sua popularidade em determinada fase da história de Israel", mas, muitas "vezes, esses mensageiros de Javé representavam ameaças, pois [os reis] não se dispunham a fazer a vontade de Deus", algo que podemos visualizar nas Escrituras hebraicas, visto elas apresentarem "uma lista longa de profetas censurando pecados dos reis como Aías (1Rs 14.5-12), Jeú (1Rs 16.1-4), Elias (1Rs 18.17,18), Micaías (1Rs 22.8), Eliseu (2Rs 6.30-32), Isaías (3.12-15), Jeremias (Jr 22.13-19), Amós (Am 7.9)", tanto escritores como não, mas todos basicamente imbuídos de repreender os reis por violarem os "preceitos da lei de Moisés em seu aspecto civil e religioso". A "situação se agravou ainda mais depois do grande cisma que dividiu o país em dois: Judá e Israel, Reino do Sul e Reino do Norte".682 Após esse acontecimento, foram vinte dinastias do reino do Norte, chamado Israel, até sua extinção em 722 a.C., não tendo um único rei bom, e apenas uma dinastia do reino do Sul, chamado Judá, que acabou em 587 a.C., sendo este o da linhagem de Davi.683 Até que ambos os reinos fossem extintos, a relação entre suas

lideranças políticas e os profetas foi marcada por diversos momentos distintos. Considerando tal relacionamento “desde a instauração da monarquia até a aparição de Amós, podemos detectar três etapas, muito relacionadas com a atitude que o profeta adota diante do rei”, de acordo com José Luis Sicre Díaz. A “primeira etapa pode ser definida como proximidade física e distanciamento crítico em relação ao monarca”, cujos “representantes mais famosos desta primeira época são Gad e Natã”.684 O primeiro atuou como conselheiro militar, acumulando ainda funções cultuais e judiciais, sendo digno de se “observar que ele nunca se dirige ao povo, está sempre em relação direta com Davi”, e o segundo foi o profeta mais proeminente na corte do reino davídico, mas, a despeito dessa atuação, isto é, de serem “profetas da corte”, é incorreto “acusá-los de servilismo, já que nunca se venderam ao rei”, daí por que “podemos definir sua postura como proximidade física e distanciamento crítico”.685 A respeito da “segunda etapa”, diz o mesmo teólogo espanhol, a relação se “caracteriza pela distância física que vai se estabelecendo entre o profeta e o rei, embora aquele só intervenha em assuntos relacionados com este”, ou seja, o “compromisso do profeta não é com o rei, mas com a palavra de Deus”.686 Por fim, a “terceira etapa” da relação entre rei e profeta “concilia a distância progressiva da corte com a aproximação cada vez maior ao povo”, sendo o “exemplo mais patente” desse modelo a figura do profeta Elias, que, como sabemos, nunca pisa no palácio, e seu exemplo será seguido “por Eliseu, o profeta mais ‘popular’ do Antigo Testamento”. Assim, daí em diante, “os profetas se dirigirão predominantemente ao povo”, sem, contudo, deixarem “de falar ao rei, já que este ocupa uma posição capital na sociedade e na religião de Israel e de sua conduta dependem numerosas questões”. Todavia, “estabeleceu-se um ponto de contato entre o movimento profético e o povo, [e] ambos irão estreitando esses laços cada vez mais”.687

É sob essas três formas que o referido relacionamento entre “profetas verdadeiros”, é bom que se diga, e as demais pessoas, sejam lideranças ou o povo, se dará. Evidentemente que precisamos fazer saltos com lapsos históricos que compreendem séculos e não temos condição alguma de fazer uma análise, nem mesmo panorâmica, de todos os textos que tratam diretamente do leitmotiv que elegemos para percorrer a história da salvação, ou seja, a experiência com o Espírito Santo. Todavia, é imperioso observar um episódio por conter lições imprescindíveis para a tradição carismático-pentecostal. Se para todo o povo era extremamente danosa a divisão da nação — apesar de ser inevitável, pois Semaías, homem de Deus, fora levantado para evitar o confronto (1Reis 12:21-24) —, para uma tribo específica, Levi, e os sacerdotes, em particular, tudo se

tornava ainda pior, visto serem responsáveis por oficiar o culto e, na divisão, eles "ficaram" geograficamente do lado oposto, o Norte, pois o templo construído por Salomão ficava em Jerusalém, isto é, no "lado" sul. Uma vez que a religião é, para o bem ou para o mal, um grande catalisador social, como o povo que ficava no reino do Norte continuaria se deslocando para lá, o líder da coalização cismática, Jeroboão, teve uma "ideia": fez dois bezerros de ouro e os colocou em locais estratégicos, sendo um em Betel e outro em Dã, e constituiu sacerdotes dentre pessoas do povo, ou seja, sem serem levitas, instaurando oficialmente a idolatria em Israel, a fim de assegurar-lhe o poder (1Reis 12:26-33). Uma vez mais, a presença extraordinária do Espírito Santo agiu, e um "homem de Deus", anônimo, tal como o que séculos antes profetizou no tempo de Eli, veio e repreendeu Jeroboão, que, achando-se acima de tudo, o ameaçou, mas terminou recebendo um julgamento divino (1Reis 13:10). Quando dissemos que extrairíamos lições imprescindíveis desse relato para a tradição carismático-pentecostal, o fazemos para que ninguém pense que esta sistemático-carismática tenha um caráter ufanista e não reconheça os problemas que rondam qualquer expressão da fé cristã com sua respectiva tradição teológica. Nada mais longe da realidade! A narrativa mostra de forma muito clara os perigos que rondam a espiritualidade carismática, seja quando se vive de passado, seja quando se tem um dom, mas não maturidade e discernimento suficientes para o exercício do carisma profético, por exemplo. O mesmo homem de Deus que se recusou a comer com o rei Jeroboão e receber dele um "presente" acabou não vigiando e desobedeceu ao Senhor ao fazê-lo com um antigo carismático, chamado "profeta velho". Este, mentindo, disse-lhe que um anjo trouxera uma mensagem, em nome de Deus, "autorizando" o "homem de Deus" a ir à casa daquele para fazer uma refeição. Infelizmente, o "homem de Deus" acabou cedendo à mentira (1Reis 13:11-19). Essa poderia ser mais uma "história solta", sem propósito algum, se a erudição bíblica não tivesse tido a coragem de desafiar o mainstream teológico protestante — ainda que quem assim tenha agido seja igualmente protestante! — e dizer que, seja qual for o gênero literário das Escrituras hebraicas com o qual "estejamos lidando", isto é, "narrativas, provérbios, profecias, leis ou hinos, as formas e os gêneros do Antigo Testamento estão sendo utilizados para fins teológicos". Por isso, ao expor "eventos históricos" e retratá-los, "as perspectivas teológicas oferecem a lente mais importante para a interpretação", pois os "eventos não são apenas relatados pelos autores", ou seja, "eles são interpretados — e a teologia é a meta".688

Por isso, a experiência carismática de 1Reis 13:1-34 mostra várias nuanças interessantes para a tradição carismático-pentecostal: 1) Deus atendeu à oração

do profeta para que a mão do rei fosse restituída, mas isso não sensibilizou Jeroboão nem o tornou abençoado ou "salvo", pois sua desobediência permaneceu; 2) Deus guardou o profeta da ameaça do rei, mas não o livrou do leão que o devorou por desobedecer; 3) o "profeta velho" já fora um instrumento divino, mas mentiu e levou o outro ao erro; não obstante isso, foi usado pelo Espírito Santo para transmitir a mensagem de juízo contra o "homem de Deus"; 4) Deus respeitou a vontade própria do "homem de Deus" em desobedecer-lhe, mas usou compulsivamente o "profeta velho" para transmitir uma mensagem, e o bem que o primeiro fez em ir bradar contra o rei não o eximiu da punição nem o fato de o "profeta velho" ter sido usado pelo Espírito Santo o torna justo ou santo, muito menos anula a verdade de que ele mentira e enganara o outro; 5) Deus guardou o profeta anônimo das mãos de Jeroboão, mas não fez o mesmo com outros profetas, até conhecidos e canônicos, pois não os livrou de serem perseguidos, castigados e até executados por reis malignos, seja de Israel, seja de Judá; finalmente, 6) mesmo havendo nessa época o texto do Pentateuco, além do livro de Jó e grande parte de Salmos e Provérbios, nenhum desses textos poderia fazer o que o "profeta velho" fez, ou seja, tais porções escriturísticas não seriam "suficientes" para falar ao "homem de Deus" o que o Espírito Santo tinha a dizer especificamente a ele! Nessas seis observações, de uma única experiência carismática, podemos extrair todas essas verdades que, até hoje, se apresentam igualmente em nossa realidade e precisam de tratamento teológico específico, ou seja, caso a caso, já que a experiência de um não serve como padrão para outrem. O único princípio geral possível de ser extraído daqui, como em toda a Escritura, é a obediência, tanto para Jeroboão quanto para o profeta anônimo, bem como para o "profeta velho". Fora isso, nada aqui pode ser instituído como padrão a ser copiado ou repetido, pois cada situação exigirá o cumprimento do objetivo da economia divina, gerando uma situação que constitui ou evento histórico-salvífico, contribuindo para a história da salvação, ou decadente, refletindo nossa natureza decaída. Há muito mais a ser extraído dessa narrativa, pois ela não está aí à toa, como alguém desavisadamente pode achar, ou sem nenhuma intencionalidade teológica. O texto indica que, por essa época, mais do que nunca, a declaração de Deuteronômio 18:14-22 era mais do que necessária, pois, dado o arrefecimento carismático com o final do período da teocracia, a ascensão da classe sacerdotal fez-se mais proeminente e cada vez mais ligada ao poder político, já que a tribo de Levi não herdou nenhuma porção territorial e dependia do cumprimento do que a Lei estipulava acerca do cuidado para com os levitas (Deuteronômio 18:1-13), havendo, então, um movimento de ruptura entre grupos religiosos e consequente cooptação tanto de antigos sacerdotes quanto de carismáticos:

Esses indivíduos eram mais que simples religiosos profissionais. Embora alguns fossem membros da comunidade sacerdotal, os profetas de modo geral estavam à margem dessa instituição. Seu papel era desafiar o sistema e a ordem social relembrando os líderes e o povo de sua responsabilidade com a Aliança feita com Yahweh e advertindo-os do castigo que adviria da violação desse acordo. O profeta era alguém investido de poderes especiais, de uma mensagem e de uma missão, havendo ainda uma certa compulsão associada ao chamado profético, que podia ser negado por algum tempo (veja a fuga de Jonas), mas por fim tinha de ser atendido. Deve-se destacar também que os profetas às vezes relutavam em proferir palavras duras ou condenações contra o próprio povo. Quando isso acontecia, o profeta passava por uma experiência de compulsão irresistível que o levava a falar (Jr 20.9). Visto que sua mensagem provinha de Deus, os profetas não podiam ser acusados de traição, sedição ou maldições. Assim, a mensagem era mais importante do que o profeta. Certamente houve profetas como Balaão e Elias que conquistaram certa fama e reconhecimento, mas isso se devia à sua mensagem ou à habilidade de falar em nome de Deus. Para que um profeta tivesse credibilidade diante do povo, era necessário que sua mensagem se cumprisse. Apesar de, às vezes, os profetas serem mencionados como membros da comunidade do culto (Isaías e Ezequiel) ou como profetas da corte (Natã), eles conseguiam distanciar-se dessas instituições, sempre que necessário, para criticá-las e mostrar em que pontos elas haviam rompido a Aliança com Deus. No período inicial da monarquia, os profetas se dirigiam primordialmente ao rei e à sua corte, de modo bastante semelhante ao de seus colegas de outras regiões do antigo Oriente Próximo (foram denominados de profetas “pré-clássicos”). No início do século 9 a.C., porém, sua atenção se voltou para o povo e para as questões sociais e espirituais que envolviam a nação (classificados como profetas “clássicos” e “escritores”). O papel deles não era fazer predições, e sim advertir o povo sobre a maneira de Deus agir e sobre os planos dele.689

Ainda que estejamos no último quadrante dessa subseção a respeito da presença contínua e extraordinária do Espírito Santo no Antigo Testamento, é importante entender essa divisão entre sacerdotes e profetas e também entre os profetas entre si, isto é, distinguindo o nebiísmo do profetismo clássico, propriamente dito. Muito embora a “figura carismática paradigmática [seja] o profeta, [pois] traz nova palavra divina para desafiar as estruturas tradicionais da sociedade”,

explica Robert Wilson em seu estudo mundialmente conhecido, Profecia e sociedade no antigo Israel, repetindo, mas não concordando com,690 Max Weber,691 quando este diz: “[Os] carismáticos existem fora das estruturas sociais normais, não obstante o carisma possa vir a ser transformado em ‘rotina’ quando grupos e organizações se formam para perpetuá-lo e transmiti-lo”.692 Tais aspectos precisam ser minimamente aprofundados, pois coincidem com o final da teocracia e o início da monarquia. E, se uma classe diferente de carismáticos iniciou-se a partir de Samuel, é necessário reconhecer que isso só se deu por causa do fato de que havia uma “intensa reciprocidade de influência entre a profecia e a história”, diz Walther Eichrodt. Tal reciprocidade, que consistia em promessa e cumprimento, “impôs ao movimento extático uma notória orientação de serviço à nação”,693 conforme Hebreus 11:32-38. Tal serviço que, seguramente, podemos chamar de “sacerdotal”, no sentido do chamado universal da humanidade para cuidar da terra como “espaço sagrado”, que se manifestou entre os progenitores da nação eleita e, mais tarde, também nela mesma, demonstrava, de alguma forma, conforme Hebreus 11:13-16,39-40, que havia uma perspectiva final da história nacional que se dilatava, ampliando-se como salvação futura e abrangendo todos os povos da terra, de acordo com as promessas de Gênesis 12:1-3; 28:14; Êxodo 19:6; Deuteronômio 4:5-8. Trata-se de algo real, conforme deixa entrever tanto “as ‘últimas palavras’ de Davi (2Samuel 23:1-7) quanto a promessa de Natã (2Samuel 7:8-16), [pois ambas] fazem pensar numa antiga esperança por parte dos profetas”,694 isto é, dos videntes do período nebiísta. Que numa “religião tão fortemente voluntarista quanto a israelita”, na opinião de Eichrodt, “a ânsia de uma nova revelação divina tivesse de adotar outras formas é coisa natural”. Por isso, sua roupagem não poderia ser “a da mística”; antes, “tinha de se configurar como esperança religioso-nacionalista”, ou seja, significa que uma “nova união de Deus com seu povo” deveria acontecer, mas não nos moldes da mística medieval, e sim “seguindo a analogia da revelação sinaítica e da conquista da terra ou, em outras palavras, acompanhada de uma renovação da situação interior e de um fortalecimento exterior dessa nação de Deus”, explica o mesmo autor. Este ainda afirma que isso deveria ser demonstrado por meio de “triunfos militares, tal era a forma que, para encaixar na mentalidade religiosa de Israel, teria de adotar uma esperança com desejos de envolver as pessoas, ampliada em ocasiões e adornada com coloridos brilhantes, por influência da primitiva ideia do paraíso”.695

Tal senso de pertencimento, de utilidade, de importância, contudo, não fazia que perdessem a consciência de que era o Senhor que batalhava por eles e, às vezes, por meio deles, dando-lhes a vitória. Foi justamente do arrefecimento de tais

triunfos, ou seja, do “solo da crise presente”, diz Eichrodt, que “surgiu, como meta última de salvação, uma nova forma de existência terrena, um mundo conforme o modelo magnífico do éden divino”, em que, a despeito das circunstâncias adversas, “no ardor do entusiasmo, que animava as sociedades proféticas, apareceram os pregadores vocacionais dessa meta que não tardaram a transladar seus próprios sentimentos às massas”. Isso pode ser visto no “ressurgir nacional da época do jovem Saul, e logo de Davi”, ambos os reinados acolhidos, na visão do mesmo teólogo alemão, “graças às energias dessa esperança”.696 Tal pode ser visto no cântico profético de Ana, mãe de Samuel, que, como parte daquela sociedade completamente perdida e sem liderança e, consequentemente, norte, almejava por tal tempo: “Os que contendem com o Senhor serão quebrantados; desde os céus, trovejará sobre eles; o Senhor julgará as extremidades da terra, e dará força ao seu rei, e exaltará o poder do seu ungido” (1Samuel 2:10). Esse único caso contraria a ideia de que o nebiísmo seja um fenômeno exclusivamente “grupal” ou coletivo, pois a visitação do Espírito Santo recebida pela mãe do último dos juízes, que também foi sacerdote e vidente (profeta), demonstra claramente que casos isolados existiam, e bem pode ser que o episódio dela seja uma amostra de algo muito mais amplo, ou seja, certamente o dom carismático não veio somente sobre a outrora amargurada esposa de Elcana. Muito embora, oficialmente falando, ou ao menos nos limites institucionais do sacerdócio de Eli, “a palavra do Senhor era de muita valia naqueles dias; não havia visão manifesta” (1Samuel 3:1b). Aspirava-se a ouvir a voz de Deus, pois, infelizmente, havia realização de sacrifícios, mas como ação mecânica e totalmente divorciada da consciência que deveria acompanhar tais ritos. Como todos sabemos, prática religiosa desprovida de espiritualidade e, consequentemente, vida acaba trazendo desânimo, desilusão e, finalmente, abandono, pois percebe-se a falta do senso de mistério, reduzindo tudo ao automatismo religioso. Nesse contexto, a manifestação profética, sem dúvida, representava uma renovação, ou reforma, reavivando a esperança de Israel de que a situação poderia mudar a qualquer momento e que nenhum juízo duraria para sempre. O Senhor que criara todas as coisas e que chamara Abraão e os tirara do Egito tinha algo reservado aos que, com fidelidade, perseveravam em servi-lo. Em outras palavras, o povo de Deus esperava pela salvação da parte do Senhor. O que fazia que tivessem essa expectativa? O entendimento de Eichrodt é que

A íntima relação entre a esperança de salvação e a natureza essencial do

movimento profético surge de um novo aspecto se analisamos a segunda característica dos possuidores do espírito que, com o saber superior, serve de fundamento e sua autoridade, seu poder taumatúrgico. Observou-se acertadamente que os efeitos do espírito se movem, sobretudo, e em primeira linha, na esfera do milagre. Porque o nābī', possuído pelo espírito, entra nessa esfera, participa de poderes superiores, que agora emanam dele e o capacitam a prestar auxílios milagrosos. Desse modo, se convertia em mediador para ser um meio a um mundo normalmente fechado, o mundo da vida divina; nele se via concretamente o significado das visitações de Deus a seu povo e não se descansava no relato de seus feitos. Naturalmente, também nisto havia o grave perigo de se pensar no profeta como um feiticeiro e de outorgar-lhe certo culto como o que foi popular, até nossos dias, no Oriente. Principalmente os relatos sobre Eliseu deixam entrever algo disso. Mas, numa recontagem total, têm maior peso as histórias que apresentam o homem de Deus ajudando a seu povo e não como feitor de maravilhas e alardeando poder; essas histórias assinalam a invocação a Yahweh como condição de sua capacidade taumatúrgica: 1 Reis 17:20; 2 Reis 4:33. Dessa maneira, por trás das maravilhas que o nābī' opera descobre-se a mão de seu Deus (1Reis 17:16s,24; 2Reis 2:13s; 7:1; 4:1s), que julga e ajuda, mesmo quando não se trata da luta por Yahweh e por seu culto exclusivo (1Reis 18:39; 20:28; 2Reis 5:8s; 6:15s etc.). Dessa forma, os conteúdos essenciais do tempo de salvação que se espera se convertem, nos profetas, em realidade presente; são já penhor e preparação do novo tempo no qual Deus habita em meio de seu povo e põe à disposição deste, sem limitações, todo o seu poder milagroso (Zacarias 12:8). A massa do povo era terreno especialmente apropriado para que esses homens fizessem germinar nele a esperança da irrupção da salvação definitiva.697

Essas manifestações públicas e, muitas vezes, espetaculosas devem, por outro lado, ser contrastadas com outros hábitos e atitudes do nebiísmo, pois, de acordo com o biblista pentecostal Esequias Soares, a "autoridade deles não está restrita apenas aos seus escritos que hoje compõem as Escrituras Sagradas, mas, em vida, eram homens cheios do poder do Espírito Santo".698 Tal declaração converge com a percepção do teólogo alemão Eichrodt, de "que toda forma de vida externa do nābī' pregava, por si mesma, o final da realidade presente e a aparição do grande e novo futuro que esperavam", isto é, a despeito do "escândalo, muitas vezes produzido pela ruidosa e impetuosa aparição desses homens, que se apartavam do ordinário e viviam exclusivamente para a religião,

deixaram uma profunda impressão nas grandes massas". O mesmo autor prossegue, dizendo que, "saindo-se do âmbito vital no qual até então haviam se movido e testemunhado, mediante suas vestimentas e sua vida em colônias fechadas, sua oposição à secularização e ao cultivo cômodo de seus próprios interesses, tratavam de pôr uma vez mais um incrível realismo, ante os olhos de um povo adormecido e fraco de pensamento, que 'a vida não é o bem supremo, que há algo que supera ao progresso terreno, ao desfrute dos bens materiais deste mundo'".699 Por mais excêntrico que possamos achar, essas práticas coadunavam com a mensagem que recebiam da parte de Deus de não se conformar com a realidade do povo, que, dizendo-se dele, vivia de forma diametralmente oposta ao que preceituava a Lei, sendo injustos e hipócritas. Assim, os "profundos efeitos que semelhante protesto contra a valorização excessiva dos bens materiais pode ter sobre a vida religiosa de um povo, sabemo-lo não somente pelo monacato medieval e outros movimentos ascéticos parecidos", explica Eichrodt, "mas por fenômenos como o de João Batista, que, com seu retorno à forma de vida do antigo profetismo, conseguiria dar a suas palavras uma grande plasticidade e ênfase".700 Se nossa análise desse "fenômeno monástico", antecipando-se ao que se repete na história com os "monges do deserto", por exemplo, se dá por conta da vida pública de Jesus Cristo de Nazaré, nenhum problema, mas precisamos auscultar se nosso estranhamento não se deve ao fato de estarmos tão apegados à realidade terrenal que então reagimos assim. Evidentemente que "em determinadas circunstâncias a mudança de vida externa pode não ser mais que 'uma tentativa de escapar do mundo'", diz Eichrodt, citando Bernhard Duhm, "em vez de elevar-se sobre ele interiormente". Ele completa dizendo, porém, que "seria desconhecer a força dessa linguagem simbólica, num movimento por outra parte tão ativo espiritualmente, ficarmos unicamente em seus traços mais externos".701 Se tal for a avaliação, só demonstra, pelo lado teológico, preconceito e superficialidade e, pelo lado cristão, secularismo e mundanismo, nos sentidos ruins que ambas as expressões possuem na tradição carismático-pentecostal.

Quando se lê, ainda que superficialmente, os livros que relatam o período monárquico — Samuel, Reis e Crônicas —, bem como todos os profetas, maiores e menores, não é difícil perceber os motivos pelos quais havia o afastamento ou o desejo de uma salvação que pusesse fim aos desmandos e despotismo por parte dos que deveriam cuidar do povo e zelar pela justiça social, pois este era o dever real. Como dissemos, com a divisão da nação eleita, a classe sacerdotal viu-se em uma situação delicada. Juntamente com "o rei, o sacerdote tem interesse na estabilidade e continuidade de forma de vida

comunitária firmes, e assim, na maioria das vezes, o sacerdócio e a monarquia se entenderam bastante na hora de submeter e disciplinar as incontroláveis e caprichosas forças da vida nacional e de estabelecer uma organização permanente", diz Eichrodt. Este afirma que, da mesma forma "como em outros povos, também em Israel o sacerdócio chegou ao poder lado a lado com a monarquia".702 Até aí, nenhum problema. Todavia, "a pretensão religiosa do rei, de ter uma autoridade ilimitada como filho de Deus e de centrar a vida da nação em torno de seu próprio serviço, podia conciliar-se melhor com a prática religiosa sacerdotal que com a profética", isso por todas as razões que já expusemos acima, mas também pelo simples fato de que, em termos religiosos, bastava "que se observasse uma submissão simplesmente nominal ao Deus, representado pelo sacerdote, e se prestasse uma assistência suficiente ao culto". Foi justamente por tal "conluio com os poderes políticos e a dependência, como consequência, até no terreno puramente religioso, [que o] sacerdócio, cada vez mais, [transformou-se] no antípoda do movimento profético", sendo necessário observar que tal "oposição principal não irrompeu, contudo, em toda a sua dureza, desde o primeiro momento", ou seja, "houve no começo pontos em comum e abertura suficiente para influências mútuas".703 Ocorre que, "diante das práticas religiosas sacerdotais de um culto às coisas sagradas e de uma graça sacramental transmitida materialmente", diz o mesmo teólogo alemão, "a intervenção do profetismo significou também a preponderância do indivíduo dominado por Deus diante de todo método de união técnica e impessoal dentro da vida religiosa".704 Isto é, obtinha-se comunhão com Deus à parte de toda a burocracia religiosa e institucional, que, além de tornar-se mecânica, com o tempo foi cooptada pelo Estado. Por isso, quase sempre o Espírito agia de forma "independente" de tais instituições, sendo justamente esse um dos motivos do desprezo pela terceira Pessoa da Trindade. Assim, conforme defende o teólogo alemão, em se confirmando que "o antigo profetismo colaborou com naturalidade no culto, tanto no sacrifício quanto no serviço do altar, não é menos verdade que sempre e com maior decisão considerou tudo isso como meio para a confissão", isto é, como simbolização, "por parte da pessoa entregue a Deus com toda a sua vida (cf. Elias no Carmelo), de que Yahweh é o único Senhor".705 Portanto,

não foi por acaso que o profetismo compartilhou uma origem comum com o culto. Mas por sua atitude radical com relação à soberania de Deus, o profetismo não teve outra saída do que se converter, sobretudo os grandes santuários

oficiais, em um obstáculo para as tendências sacerdotais. Pois o profetismo, com sua ousada crítica contra a ordem estabelecida e seu combate contra os intentos do poder estatal, para dominar as instituições religiosas do povo de Deus, proclamava a absoluta independência do Deus de Israel de toda a tutela estatal e de toda política. Todo movimento profético, com seus princípios de subordinação das questões políticas e nacionais à vontade soberana do Deus do povo, tinha de aparecer como um protesto público contra o submeter a religião aos poderes políticos e recordava ao sacerdócio sua vocação principal de guardiã da lei e da aliança de Yahweh. A atuação do sumo sacerdote de Jerusalém, Joiada, durante a revolução de Jeú, provocada pelos profetas (2Reis 11), demonstra que, às vezes, a luta profética influenciou os sacerdotes.706

Se alguém acha que o problema com o sacerdócio se deu apenas quando este era completamente espúrio e pagão, assim como instituído por Jeroboão no reino do Norte, está completamente enganado. O sacerdócio se fez ainda mais nocivo quando estava oficiando o culto em Israel no templo em Jerusalém e com plenos poderes religiosos, sendo, contudo, completamente vendido ao poder estatal de outro espectro político que não era nem o de Israel. Retornaremos a esse assunto logo mais à frente, quando abordarmos a presença contínua e extraordinária do Espírito Santo no Novo Testamento. Conforme temos dito, de nossa parte não há nenhum interesse em não reconhecer os problemas enfrentados com a espiritualidade carismática, pois a própria Escritura nos mostra que, como seres caídos, tudo que fazemos tem o signo do pecado e pode degenerar-se. Se tal é assim, por que a espiritualidade carismática não seria afetada? “A firmeza e a peculiaridade do movimento profético se apoiavam em grande parte em seu caráter carismático, na experiência imediata do poder divino e de seus instrumentos, [e] conseguia energia para atacar qualquer sutil humanização da relação com Deus que pretendesse convertê-la numa instituição oficialmente normalizada e regulada, ligada à tradição e ao passado, a usos e costumes, a cargos e postos e autoridade”, explica o teólogo alemão Walther Eichrodt. Este acrescenta que a aludida “energia religiosa e espontânea viu-se cerceada quando o movimento passou a ser uma classe profissional nova, uma agremiação de profetas, como estava caracterizado o nebiísmo já na época de Elias”, compreendendo-se, por outro lado, que dessa maneira “pôde predominar ainda um poder extraordinário e forçar, a homens das mais diversas procedências, a romper com o passado e entregar-se a um novo modo de vida”.707 Todavia, “de maneira geral, o caráter fluido ao movimento foi arrefecendo, devido à

alternância entre choques e simpatias com diferentes camadas da sociedade, e foi dando lugar à afluência regular de novos membros". Contudo, tal "ocultava o perigo de que o extraordinário se convertesse em coisa normal" (lembrando a "rotinização do carisma" de Weber), fazendo "a opção ardente por um novo tipo de vida, antes desconhecida, capaz de desafiar todo o estabelecido, [cedendo] lugar à inócua eleição de uma nova profissão". Em outras palavras, "o carisma converteu-se em rotina, a força interior em espírito grupal e técnica de oráculos", resultando no fato de que o "impulso e a tensão para objetivos amplos e elevados fica[ssem] paralisados e passa[ssem] ao primeiro plano os interesses egoístas do grupo e do indivíduo".708 Tal processo aparece no Novo Testamento e, em algum grau, tem paralelo em alguns bolsões da tradição carismático-pentecostal, evidenciando a necessidade de combater tais desvios, pois são eles que acabam sendo tomados como "exemplos generalizantes" para justificar o cessacionismo. A fim de aprender como fazê-lo, torna-se, portanto, necessário acompanhar a longa explicação do teólogo não carismático acerca dessa degeneração:

Essa metamorfose gradual, através da qual um dinamismo cheio do Espírito, se transformou numa operação semicomercial ou algo mecânico, já foi estudada repetidas vezes e com amplitude; mas não se observou o bastante até que ponto a mudança que nos ocupa está dominada por influências de condições religiosas opostas ao nebiísmo em sua estrutura e em seu caráter espiritual. E, no entanto, na imitação do caráter e dos métodos desses inimigos naturais do profetismo reside a verdadeira tragédia do progressivo estancamento e ineficácia de todo o movimento. Teologicamente falando, o caráter de soberania e exclusividade da religião de Yahweh é abandonado cada vez mais por esses seus mensageiros, em refúgios para conseguir a afirmação independente do grupo religioso que se associa aos guardiões oficiais da religião nacional. Com respeito ao sacerdócio, essa deserção para o campo dos guardiões oficiais do sagrado aparece na disposição para formar uma profecia sobre o templo, que se incorpora ao culto regular e converte a proclamação profética da vontade divina em ofício de um funcionário do culto, que, no momento indicado da liturgia, diz o que está prescrito por um calendário. Não resta dúvida que essa atividade tem algo a ver, diretamente, com a prática antiga dos hinos de louvor a Yahweh nas celebrações cultuais. E também é verdade que a suavização da voz profética, ao converter-se numa exortação sacerdotal com roupagem de profecia, não tinha de supor necessariamente uma traição à autêntica inspiração livre, da qual era efeito secundário. De outro lado, nunca os profetas clássicos protestaram contra essa

atividade do nābī’. O verdadeiro perigo somente aparece com a consequente formação de um sentido de ofício e de poder que acredita poder dispor da revelação divina e ser senhora de sua palavra. Esse desaparecimento da consciência da objetividade transcendente da mensagem divina, cujo anúncio somente podia fazê-lo quem para isso tivesse sido designado pelo governo soberano de Deus, é a causa principal de que o nebiísmo renunciasse mais e mais a sua magna tarefa, porque já não é palpável a diferença entre a palavra de Deus e o que é simples pensamento humano. Contra esse objetivo, a profecia clássica dirigirá seu enérgico protesto: a linha divisória entre sua profecia e a dos profetas do templo é colocada por Isaías no orgulho que eles manifestam por seu virtuosismo na técnica do oráculo, expondo ao ridículo, ao mesmo tempo, sua ousadia em crer que poderiam fazer presságios corretos, até com os sentidos ofuscados pelo vinho (28:7,9). Também Jeremias se revolta contra essa impertinente familiaridade com a mensagem divina, no célebre ajuste de contas com os nebī’īm de seu tempo, no capítulo 23 de seu livro. Quem tem a ver com a poderosa palavra de Deus (v. 29), somente pode cumprir sua tarefa com temor e medo e em contínua autocrítica (v. 15,19), numa obediência constante (v. 28) e renunciando sempre a sua própria vontade (v. 21s,32). Aqueles que querem dominar de forma segura e cômoda a palavra de Yahweh (v. 18) se fecham voluntariamente para a verdadeira natureza desse Deus (v. 23s) e buscam seu juízo. Dessa falsa atitude, se compreende facilmente que a palavra de Yahweh fosse explorada para fins próprios do egoísmo humano (v. 14,17 e Jeremias 6:13), não hesitando até em misturá-la com mentiras e obscurecê-la com sonhos confusos (cf. 5:31; 23:26s,32), desaparecendo assim todo critério válido para distingui-la dos caprichos do poder nacional (14:13s; 23:14,17, e de forma semelhante Ezequiel 13:3,6s,16). Com a mesma seriedade que Jeremias e talvez em dependência dele, o Deuteronômio submete os profetas à autoridade da palavra que lhes foi confiada (Deuteronômio 18:20) e chega a ameaçá-los com a morte ao se acrescentar algo de sua própria origem. E quando Deuteronômio 13 considera a relação de exclusividade de Yahweh com Israel como a norma absolutamente indiscutível da mensagem profética (13:3), sua postura coincide em definitivo com a de Jeremias, que afirma a vontade histórica de salvação de Yahweh como a instância absoluta, da qual nenhum profeta pode emancipar-se em busca de uma autoridade independente, apoiada numa consciência de grupo e de poder proféticos. Nenhum sonho milagroso pode esquivar-se da séria obediência ao imperativo moral de Deus (Jeremias 13:5s).709

Esse aspecto é decisivo na análise do nebiísmo e do profetismo como um todo em Israel. Havia um imperativo, e este era o limite do oráculo profético, questão que será retomada no próximo ponto, antes ainda de considerarmos a presença do Espírito Santo no Novo Testamento. O que chama a atenção naquele momento histórico é justamente o fato de "o que antes havia sido a base exclusiva de legitimação, o estar dotado de carisma, se abandona em favor de um estreito consórcio com a monarquia e de uma adaptação a seus métodos e necessidades", ou seja, um instrumento imprescindível e independente para correção que, em último caso, auxiliava a monarquia e era para o próprio bem de todos converteu-se em servilismo, fazendo que "a profecia", diz Eichrodt, que "teve desde o princípio uma ampla projeção sobre assuntos públicos", que demandava "do nābī' estar disposto a exercer uma função de controle sobre a autoridade civil quando exigissem as circunstâncias e a servir-lhe de guia em suas iniciativas, ajudando-lhe a discernir corretamente a vontade de Deus",710 degenerasse em fazer o contrário do que antes fora uma de suas funções. O grande problema é que tal movimento não tinha prestígio per se, mas tal credibilidade advinha do fato de falarem, em nome de Deus, sob a inspiração do Espírito Santo, usando sua posição e capital simbólico no imaginário coletivo para legitimar lideranças que deveriam ser repreendidas. Na realidade, "ao transformar-se numa instância política de alta consideração e regularmente consultada, o nebiísmo viu-se fortemente influenciado pela vontade de poder nacional, encarnada pela monarquia", explica o mesmo autor. Este observa que, contudo, conforme já dissemos, a "afirmação de sua própria realidade devia se tornar tanto mais difícil quanto mais dependessem materialmente as sociedades proféticas dos favores reais, e mais resolutamente se encaminhassem os governantes para o despotismo oriental", quando, na verdade, do "profeta se esperava a palavra prodigiosa que criasse o šalōm do povo e do Estado, sem que a ação política se visse estritamente determinada pelas exigências morais de Yahweh (Jeremias 23:17)".711 Uma vez que Israel deveria servir de exemplo para outras nações, levando-as a querer se tornar como a nação escolhida, e isso deveria ser feito de forma sacerdotal (Êxodo 19:6; Deuteronômio 41-40:), ou seja, conforme diz o teólogo pentecostal Mark McLean, tal missão e papel demostram claramente que a "fé antiga de Israel era inclusivista",712 não necessariamente bélica, como costuma se pensar. Dessa forma, o servilismo dos grupos proféticos à monarquia encerrava, portanto, "o grave perigo de que se pretendesse apresentar como guerras santas, e justificá-las como tais, guerras empreendidas exclusivamente a serviço de interesses dinásticos, chegando a exaltar, sob uma capa de zelo santo, pela glória do Deus de Israel", observa Eichrodt, "uma política imperialista sem escrúpulos que ia contra os interesses e

o bem-estar interno da nação".713 Como foi possível tal cooptação?

"O nabi do tipo coletivo era certamente considerado uma pessoa de baixa posição social", esclarece Eric Voegelin, dizendo, a fim de provar sua tese, que isso explica, por exemplo, as "pessoas que haviam conhecido Saul como um jovem de boa família e testemunharam o seu acesso profético" terem ficado "surpresas ao vê-lo na companhia, e no estado psíquico, de homens cujos pais eram desconhecidos ([1Sm] 10:11-12)", sendo perceptível "o ressentimento da sociedade de clãs hebraica contra pessoas que não eram hebreias ou que haviam descido tão baixo na escala social que sua afiliação aos clãs se perdera", daí "a pergunta irônica 'Está Saul entre os profetas?' tornou-se um provérbio ([1Sm] 10:12)".714 Voegelin reforça sua ideia de que se tratava de pessoas de estratos sociais populares, ou da base da pirâmide social, dizendo ainda que tal "ideia é sugerida pela história de Davi e sua mulher Mical, filha de Saul, que fornece mais um exemplo de relações no âmbito da sociedade régia, tensas pelas mesmas razões que na história de Saul". O mesmo autor menciona o episódio que retrata o rei Davi, vitorioso, entrando com a arca em Jerusalém, ocasião em que "ele dançou diante dela, na procissão, 'com todas as suas forças', vestido com uma tanga de linho (2Sm 6:14)", e, então, "Mical, uma mulher severa, assistiu com desgosto à exibição fálica diante dos servos e de suas mulheres e, mais tarde, repreendeu Davi por sua falta de gosto, recebendo do rei a informação de que ele havia dançado diante de Yahweh, não diante das mulheres".715 Assim, para Eric Voegelin, de forma semelhante ao "profetismo de Saul, o exibicionismo de Davi aponta para um estrato menos refinado"716 da sociedade, particularmente característica dos grupos proféticos. Há ainda outro ponto relacionado ao preconceito de classe e espiritualidade que precisa ser mencionado aqui, ainda que mais à frente voltemos a tratar novamente do tema. Na linha da ideia de que há uma finalidade social, não algo meramente religioso, de caráter intimista e individual, Eric Voegelin defende que a espiritualidade verificada nos "grupos era inseparável da instituição régia que articulava o conteúdo inarticulado do transe", isto é, na "medida em que os grupos eram a voz do povo, eles podiam fornecer autoridade espiritual das 'bases' para os que estivessem dispostos e fossem capazes de liderar a nação na guerra e na paz, mas não podiam eles próprios fornecer liderança". Por isso, o "líder tinha de ser um homem como Saul, que combinava o carisma do guerreiro e do político com o de um extático", já que um "profeta não podia se tornar rei, mas um rei podia, ocasionalmente, estar suscetível ao contágio extático", ou seja, o "rei era o homem que articulava em palavras e ações o significado da experiência extática".717 A fim de referendar sua discussão, Voegelin afirma que

Essa relação entre extaticismo e articulação não é a única na história da organização comunitária. Encontramos o mesmo problema no início do cristianismo, quando os falantes em línguas criavam dificuldades numa comunidade. Em 1 Coríntios 14, por exemplo, há um tratado especial de São Paulo sobre o método de lidar com os extáticos; e o ponto mais importante é que o falante em línguas tem de ser silenciado quando não há ninguém presente capaz de interpretar a sua "palavra". Assim, o extaticismo coletivo é um influxo de força espiritual cuja natureza precisa só pode ser determinada pela canalização a que ele se submete na comunidade. Apenas na retrospectiva de uma cultura do espírito articulada javista, cristã ou trágica pode-se falar de um extaticismo javista, cristão ou dionisíaco. Onde quer que o extaticismo coletivo ocorra, surgirá a tensão civilizacional entre uma força espiritual difusa e contagiosa, por um lado, e a articulação imposta pelas instituições e pela explicação racional, por outro.718

Essa é outra faceta da pneumatologia carismático-pentecostal que precisa ser discutida seriamente, pois, se, por um lado, há os excessos e os perigos de experiências forjadas, por outro, sempre haverá incompreensão por parte de quem não conhece, descrê ou até anatematiza as experiências com o Espírito Santo por conta de preconceitos, não apenas religiosos, mas até de classe mesmo! Para o momento, continuamos nossa análise dos perigos de os grupos proféticos terem sido cooptados pelo poder estatal, período quando, então, inicia-se um processo de "divinização do soberano terreno", inclusive com composição de cânticos para enaltecê-lo, sendo este "um sintoma da postura de muitos círculos proféticos, frente à monarquia e a suas pretensões de legitimação religiosa", tendo como objetivo maior arrefecer a "tensão escatológica", pois esta, como sabemos, nos faz fixar o "olhar sempre avançando em direção à salvação prometida por Deus". No entanto, os grupos proféticos vendidos ao poder estatal convertem tal esperança "na ideia de uma salvação na instituição já presente do reinado divino", ou seja, igualmente "nesse caso a religião institucional relega a um segundo plano a concentração propriamente profética no Deus futuro", fazendo que houvesse uma ênfase exacerbada na "ocupação militar do soberano", já que servir como conselheiro militar era uma das principais atividades dos videntes. Assim, contribuem para o exagero desse "aspecto do serviço a Yahweh que, num falso isolamento, favorecia à perversão

nacionalista da religião de Yahweh".719 Em termos diretos, "fortalecia-se a religião" para supervalorizar os seus sacerdotes e outros intermediários e, em último e principal caso, o próprio rei. Portanto, é nesse contexto que a "assimilação do profetismo às agremiações profissionais religiosas fez com que se desse maior ênfase do que antes no chamativo das aparências do nebiísmo", pois, uma vez que os grupos proféticos, antes autônomos e independentes, foram cooptados e "o nābī' havia consentido em submeter sua mensagem ao controle sacerdotal e aos desejos reais e a inserir-se assim no comércio religioso tradicional, era lógico que desse importância exagerada à única coisa que restava para distinguir-se de outros funcionários da religião", e esta "única coisa" era, justamente, "a forma de comunicar o oráculo".720 O problema não era a manifestação, pois fazia tempo que "o êxtase em suas formas mais ou menos intensas havia convencido ao israelita médio do caráter especial da pregação profética", isto é, "o homem simples via a figura do nābī' ornada de uma especial santidade", ao passo que "os círculos de pessoas críticas ou religiosamente indiferentes lhe davam, ao contrário, fama de louco", ambos os extremos danosos em razão do excesso de confiança ou do preconceito. Tal se dava pelo fato de que, "como as palavras proféticas tinham pouco de originais, diante do resto da palavra de Deus, com vistas a demonstrar sua singularidade, exigiam maior importância as raridades que acompanhavam seu anúncio". Em outras palavras, veneram o "meio", e "assim vemos que nos círculos de nebī'īm se mantêm e cultivam-se com zelo as formas mais estranhas de arrebatamento extático", pois criam que, assim, iriam "descobrir, tanto eles quanto as multidões, os efeitos do rūaḥ".721

É bom deixar claro que, em alguns momentos, até mesmo os profetas do período clássico "não se negaram a acompanhar, às vezes, sua pregação com formas semelhantes, e muitas de suas maiores visões estiveram relacionadas com o arrebatamento extático". Todavia, analisado em seu "conjunto", diz Walther Eichrodt, "sua atitude é de uma grande reserva neste âmbito, e estão muito longe de utilizá-lo como instrumento de trabalho, como o fizeram os nebī'īm", pois, para os profetas clássicos, "a autenticidade do profeta não se demonstrava por experiências psíquicas maravilhosas; acima desses epifenômenos da vivência profética viam a autenticação de seu poder espiritual e intelectual em seus testemunhos", visto que a ideia de dependência de "formas extraordinárias demonstra que não existe uma verdadeira consciência carismática" e, por isso mesmo, busca-se "um sucedâneo externo".722 Essa advertência do teólogo alemão não carismático serve perfeitamente à tradição carismático-pentecostal e, desde sempre, tem sido feita em nossos círculos, pois ninguém minimamente

responsável, que ama sua tradição, deixa de reconhecer seus problemas e de fazer autocrítica. Somente idólatras e autólatras são impermeáveis à correção. Isso, contudo, não quer dizer que devemos nos submeter a críticas antissobrenaturalistas que, com um verniz de piedade, mas carregadas de preconceito e incredulidade, do alto de uma pretensa defesa da "autoridade bíblica", visto que não consideram a esteira da revelação e a lógica da fé, ameaçam nos descaracterizar. Assim, conforme a explicação de Eichrodt, com a qual nos alinhamos, é que o simples fato da "importância exagerada que o nebiísmo atribui à forma exterior do êxtase profético não é mais que um sintoma da estagnação de seu dinamismo vital após ter se instalado no profissionalismo". Na verdade, o "esgotamento de sua força, evolutiva, e da tensão diante do futuro, que o animara, em princípio, tem sua viva expressão na incapacidade manifesta desse movimento para atualizar sua postura diante das novas exigências dos tempos", ou seja, diante dos "novos problemas sociais e do imperialismo nacionalista na política mundial, o nebiísmo não sabia o que dizer".723 Tendo perdido sua liberdade, de "um lado, a dependência daqueles que até o momento lhe haviam dado de comer se converteu numa grande dificuldade na hora de tomar posições independentes, com relação às misérias sociais (Miqueias 3:5)", diz Eichrodt. Este esclarece ainda que, "por outro, havendo colaborado amplamente na secularização da religião, dificilmente podiam distinguir entre o que era fidelidade a Yahweh e o que não passava de interesse nacional — ao contrário de seus melhores representantes como Elias —, e procuraram lutar contra o imperialismo das nações com suas próprias armas", passando, completa o autor, "cada vez mais, com maior paixão a ocupar o centro da esperança um império israelita universal, como meta da caminhada e realização do reino de Deus".724

A menção do profeta Elias demarca uma importante mudança e transformação no exercício profético veterotestamentário, e a importância histórica de tal período é tão notória que o alemão Karl Jaspers, filósofo e médico especialista em psicopatologia, diz que as "primeiras grandes civilizações — as da Mesopotâmia, Índia, Egito e China — desenvolveram-se em pequena porção do globo que se estende, cortada por desertos, do Atlântico ao Pacífico". Ele acrescenta que, depois de um longo período histórico, apenas "entre os anos 800 e 200 a.C. foi que se produziram, quase sem ligações entre si, na China, Irã, Índia, Palestina e Grécia (mas não na Mesopotâmia ou no Egito) os eventos de ordem espiritual responsáveis pela criação da atmosfera ainda por nós respirada", isto é, somente então "se colocaram as grandes questões religiosas e filosóficas e foi então que se propuseram respostas que, ainda hoje, a nós se

impõem”.725 Esse período recebeu a designação de “era axial”, termo primeiramente sugerido pelo economista e sociólogo alemão Alfred Weber, mas cujo conceito foi posteriormente desenvolvido e propagado por Karl Jaspers.726 Acerca das “questões religiosas”, mencionadas por Jaspers, que originaram a “era axial” e que influenciam até hoje a sociedade ocidental, sem dúvida, está o “problema da escatologia”, que, para Eric Voegelin, “foi dado com a ambiguidade de Canaã” quando o “Reino de Deus foi entendido como o estabelecimento de um Povo Escolhido na existência histórica de uma área geográfica definida”. Portanto, era preciso “desligar do símbolo compacto a ideia de um reino que não era deste mundo”, sugere o filósofo e historiador alemão.727 É nesse contexto que diversos autores sugerem a ascensão, no cenário político-religioso, em substituição aos “grupos proféticos”, ou seja, dos videntes, o “profetismo clássico”, representado por indivíduos solitários. Voegelin inicia a seção dos profetas de sua obra dizendo que o “profeta é o mensageiro (malakh) da aliança (berith)” e que tal “significado da função surge da conclusão parenética (Êx 23:20-23) do Livro da Aliança”.728 Israel “deve ouvir a voz do mensageiro, pois o próprio Yahweh manifesta-se nela”, de modo que, caso o povo ouça “a voz, Yahweh virá em seu auxílio e cuidará de sua prosperidade econômica e seu sucesso político”. Mas o que acaba acontecendo é que, “precisamente na hora do sucesso, quando Israel for vitorioso sobre os outros povos e se estabelecer em sua terra, deve ter cuidado para não abandonar o seu Deus (Êx 23:32-33)”. Como sabemos, foi justamente o que aconteceu. Por isso, pergunta-se a respeito do que “aconteceria”, esclarece Voegelin, “se nem o rei nem o povo escutassem a voz de Yahweh, como certamente não ouviram na crise baalista do século 9” — isto é, no tempo que entra em cena o profeta Elias —, em tal “período de deserção, a voz tornar-se-ia pesada com a ameaça de julgamento”, ou seja, o “malakh assumiria o papel de um precursor da vinda de Yahweh em sua glória para ministrar o julgamento a seu povo”.729

É necessário, porém, que não percamos de vista o fato de que ao protesto de Elias, de que “mataram os teus profetas à espada”, só restando ele, Deus lhe disse, entre outras coisas, que havia 7 mil homens, cujos joelhos não se dobraram diante de Baal e cujos lábios não o beijaram (1Reis 19:14-18). Em outras palavras, nem todos os grupos de videntes se corromperam, pois Elias diz que mataram os profetas de Deus à espada, julgando ele que tinha ficado só, mas Deus lhe responde que 7 mil profetas não haviam se vendido e, então, seriam poupados do juízo divino que se abateria sobre os falsos profetas que serviram aos interesses estatais. Onde estavam esses videntes? Certamente vivendo em seus regimes de monacato, afastados dos centros urbanos.730 Justamente por

isso, temos insistido em que esse assunto a respeito de experiências carismáticas deve ser seriamente considerado, e, até mais, pelo que não está explicitamente narrado do que pelo quadro principal que aparece em tela na narrativa. A fidelidade desse grupo populoso, ou de diversos grupos, número que chega a 7 mil, cujo testemunho foi dado pelo próprio Deus a Elias, indica que a atividade profética, fora dos limites da instituição política e, ainda mais, religiosa, permanecia fiel e sem nenhuma necessidade de supervisão "oficial", visto que os responsáveis estavam corrompidos, e submeter-se a eles seria expor-se ao risco de perverter a mensagem divina. Portanto, devemos ter em mente que "o nebiísmo não desaparece subitamente, mas sua história prossegue até a época pós-exílica", informa Walther Eichrodt, dizendo que "suas relações com a profecia clássica" denota que "não se constitui num adversário incompreensível, mas mantém múltiplos laços amistosos com ela, chegando até a formar ambos uma frente comum quando se trata de lutar pela exclusividade do culto a Yahweh, contra uma política religiosa sincretista por parte do soberano".731 Portanto, o julgamento mencionado por Voegelin acima, como sabemos, veio primeiramente para o reino do Norte, quando, em 722, o reino foi sublevado pelos assírios (2Reis 17:3), e, em 586, foi a vez do reino do Sul, que foi subjugado pelos babilônios (2Reis 25:1). Sem condição de abordar os ministérios dos chamados profetas literários, divididos entre "maiores" e "menores", nem os sucessivos eventos que se deram concomitantemente nos dois reinos, antes, durante e após o exílio, tomando apenas nosso leitmotiv — a experiência com o Espírito Santo —, é preciso dizer que, a despeito da considerável redução de qualquer menção ao êxtase coletivo, e até no nível pessoal, certamente tal se deu por um "cuidado especial", por parte dos profetas clássicos, "em não associar as práticas do baalismo com o rûaḥ yhwh (cf. 1Rs 19)". Portanto, a "escassez de referências ao rûaḥ yhwh nas narrativas de Elias/Eliseu podem ser explicadas pela tensão resultante das práticas extáticas dos profetas de Baal",732 diz o teólogo pentecostal Wilf Hildebrandt.

Assim, não obstante o desterro e, consequentemente, o cativeiro estarem previstos no Código da Aliança de Israel (cf. Deuteronômio 4:1-40), e serem punitivos, ainda que com finalidades pedagógicas, Hildebrandt diz que, no "período do exílio, os profetas cresceram em seu entendimento do rûaḥ e aplicaram a necessidade do envolvimento do rûaḥ para a nova vida e transformação que poderia vir ao povo e à natureza". Em outros termos, o povo não foi abandonado, pois havia a promessa de que chegaria o "Dia do Senhor" e, com ele, o juízo, mas também o livramento (cf., p. ex., Isaías 2:12—4:6; Joel 2:1—3:21; Amós 5:18-27; Malaquias 4:1-6). Tais mensagens, chamadas de

“pregações”, é bom dizer, eram proféticas e, por natureza, carismáticas, não simples “sermões expositivos”, como alguém pode incorretamente sugerir, induzindo as pessoas a um erro grosseiro. Portanto, nas “passagens lidando com a influência do rûaḥ yhwh no exílio, é evidente que o povo tinha consciência da presença contínua de Yahweh com eles”, e tal “realidade revitalizava e renovava suas esperanças como nação para restauração da sua terra”, isto é, os “profetas não somente deram razões adequadas para o exílio do povo de Deus, mas eles falaram de um novo começo e um retorno para sua terra”. Todavia, para que pudesse “experimentar a restauração e renovação profetizada”, finaliza Hildebrandt, “o povo foi chamado a responder com arrependimento, fé e lealdade à aliança”.733 Nesse sentido, há algo imprescindível de ser destacado para que não se cometam equívocos. A mensagem dos profetas, com raríssimas exceções, jamais foi acolhida pelos destinatários, fossem eles o povo ou os seus governantes. Eram desprezados, rejeitados e perseguidos. É bom deixar claro que não se tratava do fato de eles não serem bons oradores, isto é, não terem uma “boa oratória” nem dominarem a arte retórica. Por outro lado, ainda que falando sob a inspiração do Espírito Santo, a recepção da mensagem dependia da aceitação e sensibilidade da audiência. Isso não desqualifica o mensageiro, muito menos a mensagem; antes, apenas compromete o público e o faz ainda menos inescusável (Ezequiel 2:1-10). Mesmo tendo o caráter de vaticínio, o bom entendimento da mensagem dos profetas depende do conhecimento do “contexto geral da religião israelita”, diz o teólogo alemão Rolf Rendtorff, para quem os profetas veterotestamentários “não desenvolvem uma ‘teologia’ independente, mas estão situados dentro das tradições de Israel, que pressupõem e às quais se referem frequentemente”. Todavia, tal “não exclui a possibilidade de que, em questões particulares, um ou mais profetas introduzam novos acentos teológicos ou expressem pensamentos que não foram formulados antes deles”. O mesmo autor ainda acrescenta que “isso vale também para outros ‘teólogos’ no Antigo Testamento” e, sendo assim, afirma que “não se pode, como muitas vezes acontece, considerar a proclamação dos profetas como uma espécie de norma para todo o Antigo Testamento, pois desta maneira perde-se a relação de suas proclamações com as circunstâncias concretas”.734

Há mensagens que se referem a denúncias da falta de prática da justiça social que deve acompanhar o culto, pois do contrário este para nada serve (Isaías 58:1-14; Jeremias 6:19,20; 7:1-26; Miqueias 6:6-8). Existem também repreensões a lideranças estrangeiras que Deus permitira que fossem instrumentos de punição, mas cujo limite era determinado por ele. Por isso, algumas foram sentenciadas por se acharem autossuficientes e ultrapassarem tal limite (Daniel 4:1-37; cf.

Jeremias 25:8-33). Nesse aspecto, trata-se de mensagens que precisam ser entendidas em seu contexto vivencial. Mas também existem vaticínios futuros apontando a vinda de um descendente de Davi, que libertará Israel — levando a efeito o cumprimento do projeto inicial da economia divina — e governará o mundo (Isaías 9:1-7; 11:1-16). Ocorre que tal distinção temporal e circunstancial das profecias — primeiro e segundo adventos de Cristo, por exemplo —, que atualmente temos possibilidade de enxergar sem o mínimo esforço por causa do Novo Testamento e do estudo teológico, na maioria das vezes não era possível de ser feita, de modo que as mensagens se tornavam difíceis de ser entendidas, até mesmo pelos próprios profetas que as pronunciavam, levando, involuntariamente, à formação de algumas expectativas que acabaram frustradas, conforme veremos no próximo e no último capítulos desta obra, quando tratarmos de cristologia e escatologia. Assim é que o cumprimento parcial, ou inicial, de alguns vaticínios só puderam ser compreendidos à luz da revelação neotestamentária, sobretudo em Jesus e no exercício do seu ministério terreno, com tudo que o compõe (atos e palavras — práxis). Antes, porém, de adentrarmos no Novo Testamento para verificar alguns eventos histórico-redentores que são decisivos na história da salvação e que aconteceram sob a égide da presença contínua e extraordinária do Espírito Santo, é importante entender, minimamente, a natureza (não o conteúdo) da mensagem dos profetas literários, pois há muitos equívocos que são cometidos nesse campo da compreensão da cultura judaica e sobre a perspectiva da nação israelita em relação à palavra de Deus e como ela era vista. Mais uma vez, observamos que, assim como com o conceito do Espírito Santo nas Escrituras hebraicas, tal igualmente se dá a respeito da profecia, isto é, não se trata do que de fato ela é, mas de nos inteirarmos de como ela era entendida pelos receptores originais. Este é um dos importantes passos para compreender melhor o contexto histórico em que os eventos e os textos se desenvolveram, pois, como já vimos, só assim é possível valorizar corretamente as Escrituras para se fazer teologia sistemática de maneira exegeticamente fundamentada.

— A relação dinâmica entre a palavra e o Espírito —

Como já dissemos, o período histórico do profetismo clássico em Israel coincide com a instituição da monarquia, mas vai se revelando mais "diferenciado", nos termos que explicamos, após a nação escolhida se dividir. Um dos pontos que já destacamos é que não se pode achar que a partir de então somente profetas literários é que ascenderam, pois Elias, Eliseu, Micaías, Aías, Hulda (uma profetisa contemporânea do profeta Jeremias, observe-se), só para exemplificar, foram porta-vozes divinos, que falaram inspirados pelo Espírito Santo, tanto quanto qualquer um dos quatro "profetas maiores" — Isaías, Jeremias,735 Ezequiel e Daniel — ou dos doze "profetas menores" — Oseias, Joel, Amós, Obadias, Jonas, Miqueias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias —, e não podem ser preteridos ou não reconhecidos com o mesmo status dos canônicos. Quanto ao fato de estes serem os únicos "canônicos", isto é, a comporem o cânon veterotestamentário, cremos que se trata de uma ação providencial da economia divina. Isso, porém, não significa, em hipótese alguma, que os demais não falaram inspirados e que suas mensagens, dirigidas seja a indivíduos, seja à nação, não foram importantes nem tiveram um papel fundamental no transcorrer da história da salvação. Para fins do capítulo sobre pneumatologia desta sistemático-carismática — o central, diga-se de passagem —, temos priorizado demonstrar o resultado da ação da presença contínua e extraordinária do Espírito Santo, destacando o aspecto carismático das Escrituras hebraicas, fazendo questão de evidenciar, primeiramente, no próprio texto bíblico, mas também na literatura especializada, como a ideia corrente e lugar-comum de que o Espírito atuava "esporadicamente no Antigo Testamento" é equivocada. Mas, por ter adquirido status de "dogma" pelo mainstream teológico protestante, segue sendo repetida até por teólogos da tradição carismático-pentecostal. Tal equívoco se dá, de acordo com o que já dissemos, pelo fato de vermos a teologia sempre como produto pronto e acabado, não como uma construção, fruto de um tempo, sendo por isso imperfeita, pois, de acordo com a explicação do teólogo e filósofo reformado holandês Herman Dooyeweerd, é uma "atitude teórica do pensamento" e, por isso mesmo, deve ser constantemente averiguada e submetida ao escrutínio das Escrituras. Reconhecemos, evidentemente, que essa não é uma prática muito comum entre nós, por algumas razões já expostas, ainda no início, acerca do processo

histórico de como a moderna tradição carismático-pentecostal acabou se configurando historicamente, ou seja, como movimento de renovação no âmbito denominacional, mas também é importante que lembremos, por um lado, da interdição e, por outro, do comodismo. Todavia, no intuito de fazer justiça e demonstrar o que pode ter acontecido, especialmente no Brasil, que influenciou muito a produção do conhecimento teológico e incidiu, inclusive, sobre todo o sistema educacional brasileiro, inibindo a produção científica e castrando nossa formação, as palavras do filósofo Milton Vargas vêm muito a calhar:

A aquisição da cultura científica moderna entre nós foi muito lenta; enquanto a Filosofia de origem escolástica dominava nossos seminários e escolas de Direito, insistindo numa formação humanística de nossas elites, em oposição a uma formação técnico-científica. O fato de José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho (1742-1821), ao fundar o Seminário de Olinda (1800), ter introduzido no currículo as Ciências Exatas, confirma, com exceção, a regra. Haja visto [sic] que, no Brasil, não tiveram vigência nem o cartesianismo, nem o empirismo inglês, filosofias básicas da cultura científica moderna. O primeiro movimento filosófico moderno que chegou a influenciar as classes dirigentes brasileiras foi o Positivismo, isso já no final do século. Mas esse movimento, por razões filosóficas, supervaloriza a ciência a ponto de considerá-la perfeita e acabada; simplesmente pronta para ser ensinada, mas não a ser pesquisada, pois já adquirira forma final. Se o Positivismo nos conduziu, por um lado, ao mundo modernizado, ele foi, por outro, um empecilho a nosso desenvolvimento tecnológico, pois menosprezava a pesquisa científica.736

Infelizmente, fomos aculturados a ostentar o pressuposto pretensioso de que podemos alcançar exatidão em questões transcendentes — pensamento típico da modernidade e de sua filosofia antissobrenaturalista —, que estão acima de nossas possibilidades. Isto é, além de cartesianos, ainda adotamos a ideia positivista de que tudo que tinha para se descobrir e se produzir já foi feito, e a ciência chegou ao “limite”, não havendo mais o que fazer. Isso faz que o estudante/pesquisador/estudioso se contente em reproduzir, repetir e memorizar, mas nunca se pergunte como se chegou a determinadas conclusões e arrazoados, no campo teológico, por exemplo. Diferentemente do que se pensa, os pressupostos fazem toda a diferença, não somente ao se produzir teologia, mas

muito antes, pois sua influência age diretamente sobre o teólogo no momento de fazer a exegese e interpretar o texto bíblico. Uma vez que estamos separados histórica, geográfica e culturalmente da realidade em que ocorreram os fatos apresentados nas Escrituras hebraicas, é nossa obrigação envidar todos os esforços no sentido de compreendê-los o mais próximo possível da sua audiência original, isto é, da forma com que ela recepcionou a mensagem. Não se trata de tarefa fácil, pois jamais poderemos dizer que estamos absolutamente certos, mas no exercício piedoso, sério e despretensioso do labor teológico, à luz da Bíblia, certamente podemos verificar quanto estamos errados e, assim, corrigir os rumos do trabalho. Assim, a despeito de algo ser considerado certo e dado como resolvido, é preciso averiguar a natureza da atividade profética clássica, pois, de acordo com o teólogo alemão Walther Eichrodt, a despeito da "decidida negativa de Amós", ao dizer que ele não era profeta nem filho de um (7:14), "não se pode discutir o fato de que muitos profetas permitiram que fossem designados com o título profissional de nābī' e que talvez até fossem membros de sociedades proféticas", visto que, frequentemente, "até sua aparência externa lembra diretamente a figura do nābī', como o saco roto e as raras ações simbólicas com as quais queriam atrair a atenção do povo".737 Na verdade, diz ainda o mesmo autor, o fato de se "responder com oráculos a determinadas perguntas, algumas vezes para pessoas de povos estrangeiros, assim como a predição de determinados acontecimentos e também a legitimação por meio de milagres, levam-nos a pensar nos videntes dos tempos antigos ou nos adivinhos proféticos". Muito mais importante que esse aspecto "das aparências externas", diz Eichrodt, é o "modo de receber a revelação", isto é, a "intensa sensação de violência no momento da vocação, que pode chegar a um total desaparecimento da vida volitiva normal", conforme encontramos em Amós 7:15, Oseias 1:2, Isaías 8:11, Jeremias, em quatro ocasiões, 1:7; 6:11; 15:17; 20:7,9, e Ezequiel 1:28 e 3:14, bem como "em toda a sua forma de pregação, que com o 'assim disse Yahweh' converte o profeta num simples porta-voz de um ser superior", posição "bem conhecida no mundo do nebiísmo". Além disso, há uma coincidência nos fenômenos psíquicos da vivência religiosa: "em êxtase, visões e audições o profeta experimenta a influência poderosa da esfera divina, na qual ele caiu com a chamada de que foi objeto" (cf. Amós 7:1; 8:1; Isaías 6:1; 5:9; 22:14; 40:3,6; Jeremias 1:2; 4:19; 23:9; 24:1; Ezequiel 1; 3:15; 4:8; 6:11; 8:1; 21:29; Zacarias 1—6).738

Tal posição é a mesma do biblista pentecostal Esequias Soares, ao explicar que o "Antigo Testamento mostra que a comunicação divina aos profetas acontece pela visão e pela audição, são esses os dois meios de se revelar a eles: 'Ouvi agora as

minhas palavras; se entre vós houver profeta, eu, o Senhor, em visão a ele me farei conhecer ou em sonhos falarei com ele' (Nm 12.6)", ou seja, o texto refere-se claramente a dois meios, "imagem e som", pois "é dessa forma que Deus mostra e fala a sua vontade aos seus mensageiros". Tal "é confirmado nas páginas das Escrituras Sagradas ao longo da história do povo hebreu". Contudo, ainda é preciso observar que isso não significa que todos receberão da mesma forma a mensagem, pois o "modus operandi", esclarece o mesmo autor, "é diversificado, mas os elementos são os mesmos nos profetas pré-canônicos e canônicos, sem distinção alguma".739 Conforme o referido biblista pontua, "Não há um padrão fixo dessas visões proféticas, sendo elas muito diversificadas, [pois] Deus se revelou de várias maneiras",740 ou seja, nem mesmo as experiências com o Espírito Santo, fruto da presença extraordinária dele, no período veterotestamentário, foram iguais e padronizadas. Portanto, caso alguém quisesse utilizar a experiência do chamado, por exemplo, de Moisés, o maior referencial profético do Antigo Testamento, os demais seriam considerados espúrios e impostores, visto que suas ocorrências com cada um, ao menos as que foram relatadas, mostraram-se distintas entre si, não sendo esse um critério para aferir a veracidade e a legitimidade de quaisquer experiências com o Espírito ou que se aleguem ter sido com ele. Assim, falando de profetas canônicos ou não, diz Esequias Soares, suas "visões vêm de Deus por meio do Espírito Santo", sendo apenas muitas vezes imperceptível, ou seja, "a terceira Pessoa da Trindade, que está implícita no Antigo Testamento, se torna explícita no Novo Testamento e de maneira notória no livro de Atos". Tais "experiências dos profetas hebreus não são restritas ao período veterotestamentário, pois os apóstolos experimentaram a mesma forma de comunicação divina". Elas ocorreram com "Ananias, em Damasco, a respeito da conversão de Saulo de Tarso (At 9.10), com Pedro em Jope, o qual teve a visão de um lençol branco com diversos animais impuros (At 10.17,19) e Paulo em Trôade (At 16.9)".741 Tal obviedade não deve encontrar objeção alguma entre os círculos teológicos protestantes cessacionistas, pois é algo explicitamente escriturístico. O fato mais conflitante é que não há um único texto bíblico que indique haver a cessação dessa forma de comunicação divina com a humanidade e, como veremos, ao longo de toda a história, há registros de tais fenômenos, que, como todos sabemos, são igualmente apresentados nos dias atuais em diversos grupos que temos denominado nesta obra como tradição carismático-pentecostal.

Conquanto o êxtase não seja uma característica marcante do profetismo clássico, pois "é a visão", diz o teólogo alemão Eichrodt, "que constitui para os profetas posteriores o fundamento de sua consciência de 'chamados' e o que lhes permite

considerarem-se acima da massa dos servidores de Yahweh e colocarem-se no grupo dos nebī'īm", é importante compreender que "não são somente esses estados psíquicos extraordinários que perdem importância, como instrumentos do ministério profético" no período clássico, "mas também as demonstrações individuais de possuir um saber superior e um poder sobrenatural que desempenham um papel secundário, ainda que se recorram a elas em determinados casos".742 Esta, contudo, não é a questão fulcral do profetismo clássico, pois o "verdadeiro instrumento da eficácia profética é a palavra pronunciada e, não menos, a escrita", isto é, a "palavra que sai da boca em forma de ameaça, exortação, advertência, queixa ou acusação e também sua publicação escrita em forma de folheto, oráculo breve, informe e, pouco a pouco, como coleção maior de palavras isoladas, acompanhará a ação como meio de seu serviço".743 É justamente por causa da "importância decisiva desse novo instrumento de trabalho [que] os profetas apresentam agora qualidades sobressalentes de oradores e muitas vezes também de poetas, [pois] somente assim se conseguia dar à palavra toda essa eficácia que a caracteriza, acima de qualquer outro meio em sua atividade pública".744 À parte dessa "rotunda obviedade", alguns podem pensar que a "palavra" é o instrumento mais eficaz da atividade profética. Contudo, é oportuno observar que em muitas ocasiões o profeta tornava-se alguém solitário e desprezado, pois sua mensagem realista e, muitas vezes, de juízo entrava em rota de colisão com prognósticos que eram transmitidos, imitando o carisma profético, de forma não apenas tendenciosamente favorável à realeza, mas até escandalosamente bajulatória. Aqui está um mal que até hoje é enfrentado na tradição carismático-pentecostal, que tem sido combatido, pois pessoas querem usar tal expediente para obter vantagens, sejam políticas ou eclesiásticas. O profeta literário muitas vezes ficava em situação difícil, não pelo fato de não se manifestarem — ao menos os registros são mínimos — em seu ministério alguns sinais e maravilhas, dificultando assim a crença na autoridade deles, pois, conforme veremos, a profecia em si possuía, no contexto veterostestamentário, uma autoridade singular. Sem uma agremiação e qualquer popularidade, visto que muitos deles surgiam como "do nada" ou de repente, esses indivíduos se viam em uma situação delicada, pois seus vaticínios a respeito do futuro messiânico, por exemplo, não podiam ser comprovados, pois obviamente não se cumpriram naquele tempo em sua própria época. Assim, uma das regras principais de Deuteronômio (18:22) para averiguar a veracidade de uma profecia e a integridade de um profeta não poderia ser aplicada no caso deles, restando a predisposição da audiência em aquiescer à sua palavra ou não. Nem é preciso um grande esforço para concluir que, entre dezenas e, às vezes, centenas de

profecias favoráveis, a mensagem de juízo do profeta literário-canônico caía em ouvidos moucos.

Portanto, o aspecto geral do "comportamento da 'profecia da palavra' indica", conforme Eichrodt, "que a situação mudou radicalmente" no que diz respeito à comunhão com Deus, pois "o que estorva a soberania de Yahweh não é esta ou aquela falta ou imperfeição, mas toda uma forma equivocada de conceber a relação com Deus, que obstrui o caminho para ver a debilidade do presente e condena ao fracasso as tentativas que continuam existindo para eliminar abusos isolados". Por isso, a palavra refere-se a "uma nova compreensão geral da vontade de Yahweh, quer dizer, do conhecimento de uma realidade que abrange e sustém toda a vida, uma realidade que se perdeu de vista e ficou oculta sob as obras da própria espiritualidade, apesar de toda uma piedade consciente de si mesma e zelosa".745 Era imperiosa e muito séria a tarefa de "revolucionar toda a concepção religiosa herdada dos antepassados e acusá-la de um erro tremendo, que oculta a verdadeira realidade de Deus", o que "exigi[a] um espírito de luta disposto às últimas decisões e ao confronto total". Conforme o mesmo teólogo alemão defende, "somente na Palavra encontra o meio totalmente adequado para impedir qualquer falsificação de seus objetivos, pois somente ela pode salvar o homem de adulterar sua visão do verdadeiro alvo, livrando-o das questões de poder, que governam os conflitos deste mundo e, assim, capacitando-o a ver as questões que são realmente cruciais, com absoluta certeza". O que "torna a pregação profética incomparável, original, a ponto de ser sem paralelo e poderosa em capacidade criadora, é, precisamente, que procede da experiência de uma realidade nova", ou seja, "uma experiência que, por sua seriedade acolhedora e poder supremo, obriga a falar, não dando lugar à disputa teórica, mas somente ao testemunho de uma certeza imediata".746

Numa palavra, o realmente "importante para os profetas não era a ordem eterna de Deus, presente na vida do homem e dos povos, mas o choque da realidade divina com esse mundo empírico e, por conseguinte, do risco desse mundo, por obra de um poder totalmente independente dele e com absoluta autoridade sobre o mesmo", isto é, as palavras que os profetas clássicos "tinham de falar não se direcionavam a Deus como ele é, permeando todas as coisas, porém de Deus como aquele que virá, chamando todos os homens a responderem por seus atos, ou seja, para eles a relação de Deus com o mundo não era estática, mas preponderantemente dinâmica".747 Tal questão, inclusive, já foi devidamente discutida no capítulo anterior — quando tratamos de teologia enquanto doutrina de Deus — e coaduna-se com a forma sinergista da espiritualidade, prática de fé

e também dos pressupostos teológicos da tradição carismático-pentecostal, sendo, por isso mesmo, necessária no momento de desenvolvermos teologia. É o que temos chamado de dinâmica da revelação e lógica da fé.

A questão toda da terminologia que temos utilizado e, principalmente, do nosso método é que estes escapam dos hábitos teológicos familiarizados com o modo escolástico-cartesiano, o qual, acostumado a ver tudo pelo binômio sujeito-objeto, achando-se racionalmente capaz de captar, na essência, todas as coisas, ignora o fato de essa capacidade ser ilusória e já filosoficamente prescrita. Além disso, se esquece de que, ao se desconsiderar a realidade sobrenatural em que se desenrolaram os eventos histórico-redentores relatados nas Escrituras, impõe-se ao texto uma separação entre "sagrado" e "secular" que não faz jus àquela realidade, não apenas por causa do anacronismo das expressões e conceitos, mas em razão da verdade de que os relatos escriturísticos encontram-se imersos numa atmosfera totalmente sobrenatural. "O ambiente cognitivo do antigo Oriente Próximo era totalmente transcendente, e isso refletia na maneira em que a vida deles era conduzida no dia a dia", diz o teólogo John Walton, especialista em estudos do mundo antigo. Este ainda afirma não haver "nenhuma divisão entre secular e sagrado", pois o "sobrenatural estava associado, de modo não surpreendente, com aquilo que nossa cultura contemporânea talvez estivesse inclinada a classificar de mundo natural ou aspectos cotidianos da vida".748 Assim, em relação à palavra, por exemplo, nas "línguas modernas, ao menos nas ocidentais, trata-se de um conjunto de sons, cuja função quase exclusiva é ser portadora de um significado", não sendo mais que "um fenômeno fonético, através do qual o ser humano pode comunicar-se com os seus semelhantes, um veículo de que o espírito se utiliza para expressar-se". Todavia, "com esta função noética da palavra", explica Gerhard von Rad, "com uma compreensão que vê na palavra o portador e o veículo de um sentido espiritual, nem de longe se atinge a significação que a fala tinha entre os antigos", pois tudo indica que "esse significado da palavra é exatamente o oposto ao da concepção" do antigo Oriente Médio, e, possivelmente, "a palavra é muito mais do que uma mera designação indicativa [e] nada tem a ver com uma etiqueta que se aderiu secundariamente ao objeto".749 Nesse período, como já dissemos, não há separação entre espiritual e material, "os dois fatores repousam intimamente um dentro do outro e, em consequência, não lhe é possível fazer uma separação entre palavra e coisa, entre o que se imagina e o que é real". Assim, aos "seus olhos, o característico é, portanto, que haja aquela típica não diferença entre o ideal e o real, a palavra e o objeto, pois ambos se comprimem, por assim dizer, no mesmo nível de existência", ou seja, cada "palavra encerra, de um modo que

nem sempre é possível explicar racionalmente, uma parte da própria realidade", visto que, por intermédio da "linguagem, o mundo adquire a sua realidade, num sentido muito realista", e é apenas "pela palavra que os objetos adquirem forma e diferença". Tal "poder de fixação definidora e declaratória da palavra era bem conhecida para o ser humano antigo".750 O Israel daquele período, como não poderia deixar de ser, compartilhava de tal concepção da palavra, e, é bom que se registre,

É um fato comprovado que em numerosas culturas antigas, de nível elevado sob certos aspectos, a linguagem não se limitou à designação dos objetos. Em certas situações importantes e em virtude de um poder misterioso de conjuração, podia fazer aparecer uma nova realidade ou uma forma mais intensa da realidade, tornando-se ela própria criadora. Mesmo hoje a linguagem não perdeu esta possibilidade. Nas culturas do Oriente antigo, encontra-se a palavra detentora de poder em diversos setores da vida e, sobretudo, no culto e nas cerimônias de conjuração, de bênção e de maldição, como também em tradições especificamente teológicas. No antigo Egito, como na antiga Babilônia, a ideia de que a palavra de uma divindade detinha poder, e mesmo a de que representava uma potencialidade física e cósmica, exercia um papel importante. Mas também na vida cotidiana afora, sabia-se que certas palavras são dotadas de poder, como, por exemplo, o nome das pessoas. O nome não era um apêndice que se podia modificar à vontade. Continha algo da essência do seu portador, de tal forma que, por vezes, o nome era considerado um dublê da respectiva pessoa, que era particularmente suscetível a todas as influências de feitiço maléfico. Um nome funesto podia representar uma ameaça à vida daquele que o traz. Jacó livrou certo dia audaciosamente um dos seus filhos das sombras que tinham poder sobre o destino e que começavam a se abater sobre ele, por causa do nome funesto que lhe havia sido dado: Ben Oni ("filho da dor"), dando-lhe um nome portador de uma promessa de felicidade (Gn 35.18).751

Nesse sentido, relembrando o que vimos no capítulo anterior, nenhum mortal poderia dar um nome ao Deus Criador do universo, pois isso seria o mesmo que dominá-lo. Justamente por essa questão, o tetragrama que procura reproduzir o que foi revelado, não descoberto e muito menos inventado por Moisés, a priori, não é tido como um nome, conforme vimos na exposição de Joseph Ratzinger. A

despeito dessas similaridades — “há muito tempo reconheceu-se que Israel adota em várias oportunidades as mesmas concepções que encontramos aqui e ali nas religiões do antigo Oriente” —, conforme já dissemos muitas outras vezes, é preciso destacar que tal “constatação não nos deve impedir de ver que, na sua concepção da potencialidade da palavra divina, Israel seguiu caminhos totalmente próprios, dando uma contribuição teológica de valor tão incomparavelmente grande que precisa ser considerada à parte”. Ao se analisar a forma de os profetas clássicos falarem, ou pronunciarem seus oráculos, verificamos que a diferença os coloca “em um contexto e na mais estreita proximidade de um universo espiritual e religioso progressista e, até mesmo, revolucionário”. Portanto, conclui Von Rad, “não se deve buscar a explicação disso em fenômenos gerais da história das religiões, mas sim no fato de que o próprio objeto que aqui se manifesta é especial” e tão distinto que as “manifestações dos profetas sobre a palavra de Javé assumem uma posição relativamente independente ao lado das afirmações sacerdotais e teológicas”, ou seja, ao estudarmos os textos proféticos, “penetramos claramente num círculo em si mesmo autônomo de ideias e tradições”.752 O que está sendo dito é que, contra o arcaísmo das religiões de mistério do antigo Oriente Médio, a forma com que o profetismo clássico se apresentou e se insurgiu representa um progresso e uma revolução nunca antes vistos, e é justamente nesse sentido que Peter Berger dizia que a religião israelita e, particularmente, o movimento profético clássico foram uma espécie de “iluminismo” no mundo antigo. Óbvio como é, o “conceito de ‘palavra de Javé’ (dbar yahweh) encontra-se 241 vezes nos textos veterotestamentários, e em não menos de 221 casos (92%) designa uma palavra profética de Deus”. Por isso, “em Israel essa locução era justamente um termo técnico para designar a revelação profética transmitida pela palavra”, enquanto a “expressão ‘a palavra de Javé foi dirigida a’ (wayyehy dbar yahweh ’el, ou algo parecido, 123 vezes) é especialmente característica, porque descreve a percepção da palavra divina como acontecimento, um fato histórico contingente, pelo qual a pessoa está esperando ou que a surpreende subitamente, que, em todos os casos”, completa Von Rad, “cria para os envolvidos uma situação nova”. Não é algo de pouca monta o fato de “que esta expressão se apresente na definição fixa ‘a palavra de Javé’, e não na forma indefinida ‘uma palavra de Javé’, o que poderia parecer mais natural para um observador superficial, tendo em vista o número extremamente elevado desses ‘acontecimentos da palavra’”.753 Portanto, acerca da “estrutura” dos textos proféticos, completa Von Rad:

A forma indefinida nos daria uma compreensão fundamentalmente falsa do processo, porque, por mais rápida e mais breve que seja a sua intervenção, para o destinatário e para a sua situação sempre será a palavra de Deus. A palavra que é proferida naquela respectiva situação não quer ser posta em coordenação com outras palavras de Javé, para então, na síntese, constituir algo como a mensagem do profeta; não, ela é agora toda a palavra de Deus para o envolvido, não tem necessidade de ser complementada tacitamente pelas outras palavras que o profeta tenha pronunciado em outras ocasiões. Em outro momento, o profeta dirá a mesma mensagem a outras pessoas de outra maneira. No fundo, por paradoxal que possa parecer, o profeta diz a todos a mesma coisa. Apenas varia um pouco, de acordo com as diversas situações dos seus ouvintes. Essa é a origem da grande dificuldade que se interpõe, quando se quiser expor a mensagem de um profeta. Se, por um lado, é impossível esquivar-nos dessa tarefa, por outro, não podemos resolvê-la com uma espécie de soma em diagonal das ideias contidas em todos os logia dos profetas.754

Por mais que nós, da tradição carismático-pentecostal, achemos essas informações reflexivas óbvias, elas estão sendo apresentadas por autores não carismáticos, daí a importância de utilizá-las, pois se trata de estudiosos e especialistas que não têm o mesmo interesse nosso. Portanto, dada a seriedade, o rigor metodológico e até mesmo a atitude cética, em algum grau, de muitos deles a respeito da questão sobrenatural, ao considerarem o texto bíblico, admitem exatamente o mesmo que nós. Sobre o fato de as profecias serem individuais, definidas e dirigidas, mas geralmente não sequenciais, diz o teólogo alemão Rolf Rendtorff que as “tradições sobre os profetas do período mais antigo encontram-se na forma de narrativas”, podendo até “ser denominadas de narrativas proféticas”.755 Isso significa que eles não produziram tratados sistemáticos, e, caso “alguém levasse em conta a riqueza e a multiplicidade reais do material disponível e imaginasse que os profetas o informariam de maneira completa sobre a fenomenologia de Javé, ficaria decepcionado”, sugere Von Rad. Este ainda afirma que qualquer que assim se aproximasse dos oráculos proféticos chegaria “mesmo a pensar que para essa questão se dirigiu ao endereço mais inadequado possível, pois o profeta é aquela pessoa que de forma menos neutra que qualquer outra se defrontou com a palavra que lhe é dirigida”.756 Em termos diretos, se, por um lado, “os profetas podem ser entendidos apenas no contexto geral da religião israelita”, pois “não desenvolvem uma ‘teologia’ independente, mas estão situados dentro das tradições de Israel, que pressupõem

e às quais se referem frequentemente", explica Rendtorff — tal, porém, "não exclui a possibilidade de que, em questões particulares, um ou mais profetas introduzam novos acentos teológicos ou expressem pensamentos que não foram formulados antes deles; não obstante, isso vale também para outros teólogos no Antigo Testamento" e, por isso mesmo, "não se pode, como muitas vezes acontece, considerar a proclamação dos profetas como uma espécie de norma para todo o Antigo Testamento, pois desta maneira perde-se a relação de suas proclamações com as circunstâncias concretas"757 —, por outro, "o profeta não é um observador da palavra", diz Von Rad, mas a palavra "o assalta, ele se apropria dela e permite que ela preencha toda a afetividade dele".758 Assim, pelo fato de os profetas clássicos serem responsáveis por chamar a atenção do povo a respeito da Aliança, trata-se de um erro gravíssimo classificá-los como "exegetas", no moderno sentido da palavra, ou como "pregadores expositivos", no sentido homilético dessa atividade, como se eles fossem capazes de escolher o que querem pregar. Nada mais longe da realidade! Os profetas clássicos, na verdade, eram tão carismáticos quanto quaisquer outros, sendo até mais inspirados e cheios do Espírito Santo, pois, ao receberem a palavra, afirma Von Rad, "Nela, Javé tem um encontro totalmente pessoal com o profeta", ou seja, ocorre a experiência de capacitação carismática. Por isso, o profeta jamais seria capaz de referir-se à palavra de Deus como algo neutro e, caso quiséssemos saber algo da mensagem proferida por ele, o recomendável seria "dirigir-nos não aos profetas, mas aos seus ouvintes, que se encontravam mais distanciados do fenômeno em pauta — se é que pudéssemos ainda ter acesso à impressão que essa palavras lhes deixou!",759 diz o teólogo alemão, exemplificando:

Tanto mais relevante é o julgamento que o sacerdote superior Amazias manifestou sobre a mensagem de Amós. Sabe-se que Amazias fez um relatório ao rei sobre a atuação de Amós em Betel e que, como bom funcionário, tinha acrescentado ao relatório também uma posição pessoal: "O país não pode tolerar todas suas palavras" (Am 7.10). O verbo utilizado nesta frase (kul) designa ordinariamente a capacidade de um recipiente oco: a frase pressupõe, portanto, que o país — ele fala do país, e não de Israel, o que é significativo! — tem uma determinada capacidade, com limites. Quer dizer que não se tratava absolutamente de comunicação de um funcionário medíocre; provém, pelo contrário, de um observador atento, muito sensível para o poder das palavras de Amós. Portanto, é necessário, paradoxalmente, reconhecer em Amazias uma certa objetividade que está próxima da mensagem de Amós, na medida em que

ele discernia nela um perigo real para o Israel da época e para a vida religiosa e econômica até então.760

É simplesmente incomparável o impacto da mensagem de Amós, e, a despeito de seu posicionamento em nosso cânon, o profeta começou a atuar muito cedo em Israel, isto é, no reino do Norte, ainda no período de seu primeiro rei, Jeroboão, mesmo não sendo Amós "profeta e nem filho de profeta" (7:14), e sim um boiadeiro ou vaqueiro que, chamado por Deus e inspirado pelo Espírito Santo, isto é, capacitado carismaticamente, fora transformado em profeta, e de uma maneira tão contundente que, conforme a versão da Mensagem de Deus, o "país não pode suportar todas as suas palavras" (7:10; grifo nosso). Portanto, ao se tratar dos documentos proféticos, especialmente os "mais antigos", afirma Von Rad, "não se pode de antemão esperar encontrar nos profetas uma reflexão sobre a essência e as propriedades da palavra falada", pois eles a proferem "com paixão acesa, quase como se realizassem um rito, e absolutamente seguros de que produzirá os seus efeitos", podendo-se até mesmo dizer que "em Elias estão os inícios de uma concepção da palavra profética que se manteve sem interrupção até quase a extinção da profecia". Justamente por isso, no "introito dos logia de Amós encontra-se a palavra sobre o 'rugido' de Javé (Am 1.2), o que, com muita certeza, indica um sentido programático referente ao conjunto da coleção", visto que, ao expressar a palavra, conclui, "o profeta rompe com todas as convenções cúlticas ou outras convenções religiosas".761 Tal poderia ser visto dessa forma pelo simples fato de que, de maneira estranha, "não se consegue perceber nenhum conteúdo, nenhuma afirmação articulada de Javé, tampouco se percebe algo de um ouvido humano, ao qual Javé estaria se dirigindo". Menciona-se "apenas [o] fenômeno de uma voz, da qual se afirma que ela ressoa". Contudo, "mesmo assim, se trata de um acontecimento de incrível efeito: é que essa voz, que parte de Sião, provoca a devastação das pastagens dos pastores e até chega a fazer o cume do distante Carmelo secar".762 Se alguém imagina tratar-se de "retórica", Von Rad diz que, por volta dessa mesma época, "Isaías pôde, por exemplo, falar certa vez da palavra de Javé em termos muito estranhos, como se fosse um objeto concreto que agiria pelo simples fato de seu peso material" — "O Senhor enviou uma palavra a Jacó, e ela caiu em Israel" (9:8) —, pois o texto fala "da 'palavra' como de uma coisa conhecida por todos", mas, "o que é ainda mais surpreendente, nada se diz sobre um conteúdo compreensível, do qual os seres humanos deveriam tomar conhecimento", ou seja, sequer "se mencionam nem qualquer boca profética que

tivesse pronunciado essa palavra, nem um ouvido, para o qual tivesse sido dita". Não obstante, "Isaías a apresenta, como se ele estivesse narrando bem objetivamente a descida dessa palavra e os seus efeitos na história".763 É imperioso que o exegeta saiba que palavra, sobretudo profética, no contexto das Escrituras hebraicas, não se refere a algo como apenas um som ou um "texto" — ainda que estes estejam subjacentes ou inferidos —, mas algo muito concreto que veremos na sequência. Importa entender que,

Enquanto nos profetas do século 7 as afirmações deste gênero são raras e somente mostram que sob certas circunstâncias a palavra de Javé podia ter efeitos muito diferentes, a sua ocorrência em Jeremias pode ser comprovada com maior frequência, o que permite supor que algo tenha mudado nas concepções fundamentais do profeta. Já na vocação, pela qual Jeremias foi enviado "contra povos e reinos", tudo foi orientado para o fato de que a palavra do profeta detém poder. Como será que um único indivíduo como Jeremias poderia, de outro modo, "arrancar e derribar, edificar e plantar" nações (Jr 1:9)? Evidentemente, somente pela palavra de Javé que ele lança na história. É que essa palavra é diferente da dos seus colegas decadentes; é como fogo, como um martelo que despedaça rochedos (Jr 5:14; 23:29). Enquanto Ezequiel ainda estava fazendo o seu discurso inspirado contra Pelatias, este caiu morto (Ez 11:13). Por causa desse poder da palavra, portanto, esses homens eram odiados e temidos. O poder e a possibilidade de provocar a desgraça nunca lhes foi contestada. Quando a "cólera de Javé", da qual Jeremias estava repleto, era derramada, trazia morte e catástrofes (Jr 6:11s). Mas para os profetas essa palavra não era algo somente horrível. Em algumas oportunidades temos em Jeremias algo do efeito que a palavra de Javé tinha na pessoa dele. Certa vez narra que ela lhe trouxe prazer e que ele a devorou como um faminto (Jr 15.16). Em princípio não é de se admitir que estivesse excluindo as palavras de desgraça desse prazer. Não se recomenda entender a frase sobre o devorar de forma muito espiritualizante, como se fosse uma comparação exagerada. Deve-se contar com a possibilidade de que, ao receber a palavra de Deus, um profeta se sentisse orientado e alimentado por ela, até na sua parte física. A ideia de devorar a palavra de Deus reaparece de forma muito radical em Ezequiel. No momento da sua vocação tinha recebido a ordem de devorar o rolo do livro que lhe era estendido (Ez 2:8—3:3). Essa penetração da mensagem no seu corpo e na sua vida provocou uma mudança decisiva na consciência que os profetas tardios tinham de si mesmos. [...] Amós já se referia à fome pela palavra de Deus que atormentará os seres humanos, a tal ponto que

ficarão vagando, vacilantes e esgotados, em busca da palavra, e desmaiarão (Am 8.11ss). Tem-se a impressão clara de que de maneira muito especial os profetas estavam convictos de que toda a subsistência de Israel dependia da palavra de Javé e de que Israel era necessitado dessa palavra até os níveis mais vitais da sua existência. Certamente eram ideias proféticas um tanto generalizadas, [daí] Moisés dizer: 'Esta palavra é vossa vida!' (Dt 32.47) e ao extrair do milagre do maná a doutrina de que o ser humano não vive apenas do alimento desta terra, mas também de tudo que provém da boca de Deus (Dt 8.3). Essa concepção do ser humano e da sua total dependência em relação à palavra divina é de origem profética. Parece, entretanto, também que ela, ao menos sob esta forma extrapolada, só apareceu no século 7. E os profetas foram certamente os primeiros a se sentir dependentes da palavra de Javé em toda a sua existência pessoal.764

Por causa da falta de conceito correspondente em nossa cultura, torna-se difícil captar o sentido e a riqueza evocados pelas imagens desses textos. Isso se dá pelo simples fato de que os anos e mais anos de exegese com pretensões racionalistas têm posto camadas e mais camadas de visões interpretativas que minam o aspecto sobrenatural do texto, fazendo com que se projetem nas Escrituras conceitos totalmente estranhos à cultura da época. No antigo Oriente Médio, contexto das Escrituras hebraicas, a "base comum, tanto da fé do povo quanto da pregação profética, está na fé em uma autocomunicação a Israel, por parte de um Deus antes desconhecido; em outras palavras, no reconhecimento do fato da revelação". Justamente por esse aspecto particular, o "povo usufrui, na verdade, de uma situação especial dentro do resto das nações".765 Havendo, portanto, a fé de que Deus se manifesta, e o faz por meio do Espírito Santo, "os profetas não se privam de falar de uma presença real de Deus no meio de seu povo, que se manifesta em sinais e milagres", assim trata-se de algo comum a eles a verdade de que "todo o passado está cheio de tais manifestações divinas, e, longe de criticar o povo quando este espera atos divinos especiais, o acusa de pecado quando trata com pouca seriedade a intervenção divina real em sua sorte passada e presente", diz Walther Eichrodt, "procurando, em seu lugar, colocar sua segurança nos protetores terrenos".766 Justamente por isso, a vida em Israel deveria "ser configurada em resposta à vontade divina", e a consequência inevitável de tal dinâmica "foi liberar a relação de aliança dos interesses estreitos de um egoísmo nacionalista", pois, ante o "fogo devorador de Deus, que humilha toda a grandeza humana, empalidece a figura ornada do rei terreno, que se

converte também ele num homem necessitado de graça e perdão", diz o mesmo autor, acrescentando que a dignidade do rei se reduzia a este "ser o primeiro servidor de seu Deus, mas, assim como os demais homens, está submetida à comunicação indireta de Deus", pois os "objetivos da vida nacional não devem ser determinados por um representante divino autônomo".767 Como já dissemos no subtópico anterior, em Israel os reis eram vassalos, cuja atuação estava restrita ao cumprimento do que estipulava a Lei para eles e a nação com a completude da Aliança (Deuteronômio 17:14-20; cf. Êxodo 20—23). Ao rei cabia o cumprimento pessoal dos seus deveres — já que sua "soberania era relativa" — para que pudesse assegurar que todos também cumprissem sua prática, seja horizontalmente, com Deus, seja verticalmente, em relação ao outro, isto é, a justiça social. É justamente por isso que é possível dizer, ou "definir", conforme Eichrodt, "a estrutura geral do espírito da profecia clássica como a dinâmica desencadeada por um novo conhecimento da realidade divina".768 E por que isso foi necessário? Logo adiante, retomaremos este ponto que, conforme veremos, durou até os dias do Novo Testamento, chegando até mesmo aos nossos dias.

O fato é que, a despeito de em "Israel", assim como na cultura do antigo Oriente Médio, "também se considera[r] a palavra como o poder cósmico do Deus criador", ela "jamais aparece como transmissor do elemento mágico, oculto para o homem", sendo "sempre uma manifestação clara da vontade do Deus soberano", pois, na verdade, "essa clara visão que tem os testemunhos veterotestamentários do significado da palavra divina como expressão da soberania de Deus apoia-se, em última instância, na experiência da palavra divina dentro da história [e] a ela deve sua força e harmonia", ou seja, de maneira efetiva, "a relação especial de Israel com seu Deus baseia-se, desde o princípio, na palavra de Deus".769 Justamente por isso, continua o teólogo alemão Eichrodt, a "lei fundamental da aliança sinaítica, o Decálogo, é designada com o nome de ‘ aśeret haddebārīm, 'as dez palavras', como a proclamação vigorosa da vontade divina que determina a vida do povo e cria as bases de toda a legislação ulterior", e, ao chamar "o Deuteronômio [...] debārīm a todo tipo de material legal, 'a palavra', enquanto designação de toda a legislação nacional, requer uma importância nova, que por sua vez faz a toda essa legislação nacional participante da função reveladora da lei sinaítica". Portanto, "toda a vida do povo de Deus apoia-se em sua palavra, na qual se resume a clara e inequívoca vontade do Senhor".770 É assim que, juntamente com essa "palavra de Deus, na lei, válida para todos os tempos, aparece a palavra profética de Deus, o debār yhwh, que é uma proclamação da vontade

divina em situações concretas", e o "efeito dessa palavra profética não se opõe ao dābār da lei, senão que encontra nesta sua base e trata de fazer valer seu verdadeiro propósito frente a todo abuso ou falsa interpretação", pois a palavra profética subverte, "primeiramente, o sistema oracular de tipo mecânico (os urim e tummim, o efod), [e] o dābār profético revela com clareza e urgência especial o caráter pessoal e espiritual da comunicação divina e sua absoluta superioridade com respeito às artes mânticas e mágicas".771 No relacionamento com o seu "povo é Deus quem tem a iniciativa, e ao poder de sua palavra tem de se render toda autonomia humana, tanto do profeta que a recebe quanto daqueles que a ouvem", pois, "graças à palavra que lhes é confiada, os profetas têm em suas mãos um poder que se revela superior a todos os poderes políticos e militares, não só em determinados acontecimentos maravilhosos, nos quais sua palavra é seguida pelo milagre, ou pelo castigo (como nos descrevem tão impressionantemente as narrações de Elias), mas também em toda a orientação e desenvolvimento da história de sua própria nação e dos demais povos".772 Portanto, para Isaías e Ezequiel, por exemplo, do qual falamos anteriormente, diz Eichrodt, e para todos os profetas clássicos, "a palavra, enquanto poder cósmico de Deus, ocupa precisamente o lugar que na mentalidade popular tem o rūaḥ, e lhes permite detectar a intervenção direta de Deus na orientação da história".773 Mas como o judeu, típico monoteísta, via o profeta e a profecia? Diz-nos Maimônides:

Saibas que, na realidade, a profecia é uma emanação de Deus por intermédio do Intelecto Ativo, inicialmente sobre a faculdade racional, e depois, sobre a faculdade imaginativa. Este é o mais alto grau do ser humano e o propósito da perfeição a ser encontrada na espécie. Esta condição é o auge da perfeição da faculdade imaginativa, mas que de modo algum será atingido por todos os seres humanos, pois isso não é algo que a pessoa possa alcançar apenas por meio do seu aperfeiçoamento nas ciências e nas suas virtudes morais, até que todas estejam belas e boas o máximo possível, sem que a isso seja adicionada a perfeição máxima da faculdade imaginativa em sua formação inicial. Tu já sabes que a perfeição destas faculdades corporais, das quais a faculdade imaginativa é uma delas, depende da melhor compleição possível do órgão que porta esta faculdade, da melhor proporção e da maior pureza de sua matéria. Isto é algo cuja defectividade não pode ser reparada de modo nenhum por meio da conduta, pois um órgão cuja compleição é ruim desde o princípio de sua formação, a conduta pode repará-lo a fim de manter um certo grau de sanidade, mas não o

levar à excelência de suas características. Mas se sua deficiência for pelo aspecto de sua desproporção, posição ou substância — ou seja, da própria matéria da qual é formado —, não há remédio. Tu já sabes bem tudo isso e não há utilidade em entrar neste assunto com longas explicações.774

Para nós, ocidentais, que temos cultivado uma fé cognitiva e intelectual, pareceria estranho ver a palavra de forma tão distinta. Mas ela é muito clara, por exemplo, em um texto veterotestamentário que se refere à lei e à palavra profética de forma separada: “Abateram as suas portas; ele destruiu e quebrou os seus ferrolhos; o seu rei e os seus príncipes estão entre as nações onde não há lei, nem acham visão alguma do Senhor os seus profetas” (Lamentações 2:9). Neste versículo, percebe-se que o contexto é de cativeiro e que a Lei, o Código da Aliança ou ainda a Torá, é tomada como referência para se contrastar quanto é ruim estar em um país, ou realidade, onde as leis são outras, mostrando que essa referência aparece distinta, não oposta, da “visão de Javé”, que, conforme já vimos, consiste na ḥāzôn, ou seja, “visão (mentalmente), i.e., sonho, revelação, ou oráculo: —visão”, conforme o Dicionário de Strong, que, sobre a palavra “visão”, ainda acrescenta que se trata de um “substantivo masculino que significa revelação por meio de visão, oráculo ou comunicação divina”. A “essência primária desta palavra não é tanto a visão ou o sonho em si, mas a mensagem comunicada”, isto é, ela “significa a comunicação direta e específica entre Deus e o povo mediante o ofício profético (1Sm 3.1; 1Cr 17.15; Sl 89.19[20]) ou o conjunto dessas mensagens (2Cr 32.32; Is 1.1; Ob 1.1; Na 1.1; Hc 2.2,3)”.775 Assim, para o judeu, conforme explica Maimônides, as “ações desta faculdade imaginativa, que consistem em guardar a lembrança das coisas sensíveis, as combinar e, conforme a característica específica de sua natureza, reproduzir as imagens, sendo que a maior e mais nobre atividade de suas ações se realiza quando os sentidos repousam e cessam de funcionar”, já que, “conforme a sua preparação, sobrevém uma certa inspiração que é a causa dos sonhos verdadeiros e também da profecia”. Daí, portanto, a diferença entre ambos ser “somente quantitativa, e não de espécie”, completa o grande rabino judeu, dizendo ainda que dessa forma “Deus nos fez conhecer a verdadeira essência da profecia e nos transmitiu que ela é uma perfeição que vem no ‘sonho’ ou numa ‘visão’”, pois, para eles, na “‘visão’ ou ‘sonho’”, completa, “estão contidos os graus da profecia”.776 Uma vez que eles não partilham de uma visão trinitariana como nós, intentam explicar como se dá o processo de inspiração do profeta defendendo a ideia de a profecia, ou a palavra, ser uma

emanação divina. Para tanto, a necessidade de um ser humano perfeito que seja capaz de ostentar “três coisas”, ou capacidades, sendo elas apresentadas da seguinte forma: “1) perfeição da faculdade racional por meio do estudo; 2) imaginativa em sua formação natural; e 3) perfeição moral obtida por meio do cancelamento do pensamento sobre os prazeres corporais e renúncia a todo tipo de desejo de grandeza oriundo de ignorância e maldade”. Maimônides ressalta ainda que “os seres humanos perfeitos diferem uns dos outros em diferentes graus, e de acordo com o nível de cada uma dessas três características se dará a diferença de grau entre os profetas”.777 O teólogo Von Rad afirma:

[Os] profetas vislumbram as coisas vindouras não somente através da palavra articulada, mas também através de toda sorte de atos simbólicos, por vezes extremamente estranhos. Aías de Siló repartiu a sua capa (1Rs 11.29ss), Isaías pôs de pé uma placa em que estavam escritos nomes (Is 8.1-4) e ficou caminhando “nu”, isto é, na apresentação de um deportado (Is 20.11ss); Jeremias despedaçou um vaso diante do povo (Jr 19.1ss), carregou canzis de madeira no pescoço (Jr 27.2ss), comprou um campo (Jr 32.6ss); e, para culminar, de Ezequiel nos foi transmitida uma série de estranhos atos simbólicos (Ez 4—5). Levou relativamente bastante tempo até os exegetas descobrirem a significação especial desses sinais proféticos [...] até se convencerem de que não devem ser entendidos como simples ilustrações pedagógicas para pregação oral dos profetas. Pode ser que, em um ou outro caso, os profetas tenham tido a intenção de ilustrar complementarmente através dessas imagens o que haviam dito ou o que iriam dizer, mas entrementes se firmou a compreensão de que essa interpretação dos atos simbólicos como ilustrações pedagógicas não esgota nem de longe o sentido deles. Da mesma forma que a palavra solene, também o sinal podia, no entender dos antigos, como já dissemos acima, não somente significar uma realidade, mas até mesmo incorporá-la, isto é, produzi-la criativamente. E é provável que para isso nas antigas culturas se atribuísse ao sinal uma potencialidade maior do que à palavra. Hoje temos muita dificuldade em identificar-nos com essa compreensão do sinal, enquanto, inversamente, decerto ainda nos é possível experimentar a palavra como uma força efetiva. Por vezes, é de modo nenhum indiferente que uma palavra, ainda que todos estejam pensando nela, seja dita ou não. Para os antigos, palavra solene e sinal solene estavam estreitamente ligados uma ao outro, sobretudo na celebração primitiva do culto, e isso certamente não apenas no sentido de o sinal estar a serviço da palavra e acompanhá-la como complemento; pelo contrário, o sinal podia assumir uma

posição própria, independente da palavra, como, por exemplo, sob a forma do rito sagrado. Israel também conhecia a eficácia dos sinais sagrados, não somente dos ritos no âmbito mais restrito do culto, mas também de numerosas práticas da vida jurídica (simbólica jurídica, simbólica do juramento), da medicina sagrada, e mesmo da linguagem dos gestos na dança. O ato simbólico em si não era, portanto, de modo algum uma exclusividade dos profetas. Consequentemente, o que nos profetas chamava atenção aos seus contemporâneos não era o fato de que tenham realizado tais atos, mas unicamente aquilo que expressavam através dessas cenas. Pelos sinais, é o próprio Javé que efetua a sua ação sobre Israel através da mediação do profeta. O sinal era uma prefiguração criativa do vindouro, ao que a realização deveria seguir sem demora. Pelo fato de o profeta representar em miniatura o vindouro figuradamente na história, a realização desse vindouro começa a ser posta em marcha. E dessa forma, o sinal profético não é nada mais que uma forma elevada de o profeta falar. A única diferença consiste em que, no sinal, o problema de saber se os contemporâneos compreendiam o alcance completo do que era anunciado por esse sinal é colocado em segundo plano. Será que às vezes esses atos significativos não parecem esconder mais do que revelar? No caso dos atos simbólicos de Isaías, a ordem de executar o sinal precede a explicação propriamente dita em vários anos (Is 8.1ss; 20.1ss)! Sem querer adotar a opinião extrema, segundo a qual inicialmente o próprio profeta desconhecia o sentido do sinal — embora nos dois casos citados o texto parece sugerir isso —, para o povo, entretanto, a conduta do profeta permaneceu muito tempo incompreensível. Com esse argumento, a concepção de que o sinal teria uma função pedagógica ilustrativa é definitivamente refutada. É que essa concepção supõe um sentido dado anteriormente, para cujo esclarecimento o profeta depois escolheria uma ilustração adequada.778

Gerhard von Rad, utilizando-se de uma “simples” descrição histórica, que não ignora os fatores inexplicáveis à nossa mente racionalista moderna, desnuda verdades que, sem dúvida, são contornadas pela teologia protestante racionalista conservadora, pois, caso ela enfrentasse a tarefa de considerar tais narrativas, certamente não poderia deixar de chamá-las de “místicas” (no sentido ruim que ela costuma atribuir à expressão, isto é, como sinônimo de esotérica ou ocultista) e até “supersticiosas” ou, ainda pior, “feitiçarias”. Como explicar, da forma que se costumou a dizer que ocorreu a revelação canônica — ao menos em termos de processo algo muito parecido com a visão descrita por Maimônides —, as

ocorrências de determinados sinais e atos proféticos, por parte dos profetas clássicos? Como justificar o uso, por parte dos profetas, de alguns símbolos, ou figuras simbólicas, que povoavam o imaginário mítico do antigo Oriente Médio? Antes de considerar mais detidamente esses aspectos que, por serem de natureza hermenêutica, incidem diretamente sobre a interpretação das Escrituras como um todo, já que muitos textos apresentam questões parecidas, é interessante observar o detalhamento do mesmo teólogo alemão, quando ele observa que, na "interpretação dos atos simbólicos, qualquer exegese deve, portanto, tomar como ponto de partida essa compreensão que apenas pela ciência das religiões se tornou acessível para nós", pois foi quando se passou a estudar as demais religiões do antigo Oriente Médio e encontrar similaridades na cultura israelita. Sendo assim, é preciso reconhecer "que essa compreensão de que o sinal tem um potencial de criar história não pode ser encontrada pela exegese em estado puro em todas as partes", pois, ao se proceder ao exame da "relação entre a palavra falada e o sinal, aparecem diferentes concepções da função do sinal, de tal forma que, em cada início, o ato simbólico profético se referia a um acontecimento vindouro (2Rs 13.14ss)".779 É preciso, contudo, ressaltar que, nos "profetas clássicos, o sinal se dirige simultaneamente também aos contemporâneos, o que lhe dá um caráter um tanto ambíguo". Assim, "a ideia de que o sinal tem um poder formador de história está ainda presente, mas ao mesmo tempo o sinal contém uma pregação", pois, por meio do seu "conteúdo inteligível que agora é mais acentuado, dirige-se àqueles que vivem atualmente, a fim de prepará-los para o que há de vir".780 Conforme John Walton, uma das principais diferenças da revelação por meio de sonhos é que, em "Israel, a interpretação de sonhos é aceita apenas quando se pode afirmar o envolvimento direto de Deus na interpretação", mas, diferente de alguns povos, os "israelitas não preservaram nenhum conhecimento padronizado e formalizado do significado dos sonhos, nem há uma hermenêutica para a interpretação especializada". Contudo, "Israel concordava com o restante do antigo Oriente Médio que a divindade podia se comunicar, e de fato se comunicava, por meio de sonhos", mesmo não possuindo "nenhum sistema semiótico para decifrar os sonhos e nenhuma hermenêutica de interpretação que fosse considerada confiável".781

É possível dizer ainda que, atrelada a esse assunto, outra prática comum no antigo Oriente Médio era a adivinhação. Falando a respeito do tema, Walton diz que o "principal objetivo da adivinhação inspirada não era tornar conhecida a divindade nem tornar conhecido o futuro, embora pudesse ter um desses dois resultados", mas, já que os "sonhos levavam as pessoas a consultar especialistas, principalmente por causa da ansiedade ou curiosidade que causavam", o

raciocínio era que, se a própria “divindade havia considerado apropriado se comunicar, cabia ao sonhador descobrir o que estava sendo comunicado”, pois, caso uma pessoa optasse por ignorar “a comunicação divina”, ela o fazia “por sua conta e risco”. Portanto, baseadas “em seus sonhos as pessoas poderiam ter um senso de direção em alguma área com que se preocupavam ou à qual deveriam prestar atenção”.782 Tais “informações”, diz o mesmo autor, eram muito importantes, pois “tinham o potencial de influir na vida delas e deviam ser consideradas em seu processo de tomada de decisão”. Contrastando com essa fonte de orientação, a “profecia servia para expressar o apoio dos seus deuses ao rei e, ao mesmo tempo, muitas vezes conscientizar a respeito de fatores atenuantes e questões relevantes”.783 Assim, Walton explica que a “adivinhação dedutiva também se inicia na esfera divina, mas sua revelação é transmitida por meio de acontecimentos e fenômenos que podem ser observados”, isso em se tratando de nações pagãs. Todavia, é necessário observar que, “de acordo com o pensamento israelita, o que está na categoria de adivinhação inspirada — Deus fala — é permitido; mas aquilo que está na categoria de adivinhação dedutiva — Yahweh não escreve dessa maneira (e.g., nas entranhas [dos animais]) — é proibido”.784 Portanto, por mais chocantes que possamos achar, tais modalidades e categorias de orientação fazem parte do universo do antigo Oriente Médio. Quer concordemos, quer não, isso, em algum grau, também possui correspondentes similares na cultura de Israel ou é usado por Deus, como no caso do sorteio do profeta Jonas e no do que substituiu Judas por Matias (Jonas 1:7; Atos 1:26). A despeito de toda essa utilização, é “significativo que, a partir de Isaías, a conduta verdadeiramente dirigida pelos planos de Deus se considere dentro da categoria do rūaḥ, quer dizer, que apareça como efeito do maravilhoso elemento vital divino”, diz Walther Eichrodt, “enquanto que todo o puramente humano faz parte do bāśār, da criatura que perece”. Por isso, determinadas práticas vão sendo menos importantes perto de outras. Contudo, precisa ficar claro que “uma vida plena, de acordo com os fins do Criador, somente é possível se participa da real maravilha do mundo divino”, não tendo nada que ver com qualquer ideia de religião cognitivista. De igual forma, “a ideia do povo de Deus fica imersa na esfera do maravilhoso, do rūaḥ”, pois a “realização do reino de Yahweh não é algo empírico-racional, mas do numinoso-pneumático, cuja natureza somente pode descrever-se, de forma adequada, com a linguagem da antiga mitologia”.785

A respeito da comunicação em linguagem da “antiga mitologia”, encontrada em algumas partes ao longo de toda a Escritura, conforme referida por Eichrodt, é algo que causa incômodo, e muitos até desviam desse assunto, seja por medo dos

ataques e distorções de sua explicação, seja por causa de um compromisso racionalista que quer arbitrariamente projetar no contexto bíblico algo da nossa realidade, ambas posições erradas, mas um exemplo análogo talvez ajude. Quando se diz, cientificamente, que, como seres humanos, pertencemos ao "reino animal", não está se afirmando com isso que literalmente somos animais, mas que, de acordo com a tríplice classificação da realidade observável no planeta, isto é, na physis (natureza), composta dos reinos vegetal, mineral e animal, pertencemos ao último reino. Isso independentemente de qualquer ideia do evolucionismo, já que tal classificação não foi elaborada por Charles Darwin, mas tem base em Aristóteles. Aliás, este, inclusive, foi fundamental para o desenvolvimento científico e até teológico, conforme já vimos nos capítulos da primeira parte desta obra. Assim, o que o teólogo alemão Walther Eichrodt chama de "linguagem da antiga mitologia", utilizada pelos profetas, sobretudo quando se refere à apocalíptica, é o mesmo que Maimônides quer dizer com a expressão "faculdade imaginativa". Apenas para exemplificar, de forma concreta, quando o texto bíblico fala de seres como um animal que se parece com um leão alado, um leopardo com quatro cabeças e quatro asas, um monstro com dentes de ferro e dez chifres e um dos chifres contendo olhos e uma boca que falava de forma arrogante, conforme encontramos em Daniel 7:1-7, sabemos que se trata de uma revelação escatológica, cujos monstros tipificam, ou simbolizam, reinos e/ou pessoas e que, apesar de assim terem sido retratados, trata-se de realidades que se cumprirão. Todavia, os monstros em si mesmos não pertencem ao mundo real, e sim fazem parte do imaginário, ou até da mitologia, do antigo Oriente Médio, que a linguagem bíblica permite que se use por causa do impacto da mensagem a ser comunicada. Isso não significa, em hipótese alguma, que o conteúdo da revelação, ou seja, a mensagem comunicada, não seja verdade ou que Deus, quando também se vale de tal linguagem em Jó (41), esteja endossando mitos ou a mitologia como um todo. É preciso ter maturidade suficiente para encarar os fatos nos termos corretos, sem deixar de reconhecer que as figuras são usadas, pois elas estão no texto canônico, e isso não pode ser contornado. Tal linguagem, obviamente, não é científica, assim como em nenhuma outra parte das Escrituras, pois, conforme já dissemos, citando o teólogo pentecostal Antonio Gilberto, a "Bíblia não é um manual de ciência, mas o manual da salvação", e, mesmo ao abordar questões, ou "fatos científicos", completa o mesmo autor, o faz "não na linguagem técnica, especializada da ciência, mas na linguagem do povo comum". O citado teólogo ainda diz que tal questão "tem se constituído numa das dificuldades da Bíblia".786 Assim como o autor, entendemos que essa dificuldade decorre de um erro de concepção da natureza das Escrituras.

O erro se dá justamente por causa do fato de que, no afã de “defender a Bíblia”, a escolástica protestante a submeteu a uma condição desnecessária que resulta em dificuldades nos dias atuais. Já vimos algo sobre isso no primeiro capítulo, no anterior e também neste, quando falamos que o realismo escocês, também conhecido como “filosofia do senso comum”, amarrou a Bíblia à ciência, e isso causou um grave problema para as gerações posteriores, que pensam que ela precisa concordar com ou ter se antecipado a cada nova descoberta científica. Como afirma o já citado teólogo pentecostal Antonio Gilberto, alguns que reclamam do fato de “não ser estritamente científica a linguagem da Bíblia” parecem desconhecer duas coisas primordiais e básicas: a primeira é que “a Bíblia trata primeiramente da redenção da humanidade”; a segunda, que “termos científicos mudam ou ficam para trás, à medida que a ciência avança”, isto é, há constantemente “termos novos na Ciência”.787 Além desse caráter deveniente da ciência, existe ainda o fato de que a Bíblia foi escrita para uma audiência do mundo antigo e, por isso mesmo, pré-científico e pré-moderno. Se o intuito de Deus era comunicar-se com a humanidade e ele assim o fez, canonicamente, naquele momento histórico, qual seria a razão de ele fazê-lo com uma linguagem técnica e científica, que ainda não existia naquela época — muito embora Deus soubesse que chegaríamos a este estágio e a humanidade criaria tais terminologias —, já que ninguém entenderia absolutamente nada? Chega a ser óbvio o porquê de tal não ter se dado assim. É preciso entender que, no “mundo antigo, a forma de pensar, de perceber o mundo com suas categorias e prioridades, era bem diferente”, ou seja, em “nossa cultura, pensamos ‘cientificamente’”, ao passo que no “mundo antigo eles eram mais propensos a pensar em termos de símbolos e a expressar seu entendimento em termos de imagens”, isto é, “estamos mais interessados em eventos e realia, enquanto eles estavam mais interessados em ideias e representações”.788 Cientes de que o “conceito de mito (mítico/mítica/mitológica)” é muitíssimo utilizado de forma indiscriminada, a fim de evitar ambiguidades e distorções — incrivelmente tratando de textos distintos (Walton fala do Gênesis, e nós falamos dos profetas), sua proposta une os termos de Eichrodt e Maimônides —, John Walton diz que precisamos utilizar o termo “em conexão com outros termos qualificantes”, isto é, uni-lo ao “grupo de palavras imagem/imagens/imaginação/imaginativo funcionaria bem (embora imaginário aqui seja incorreto)”, visto que uma “retórica que utilize imagens míticas é facilmente discernível na poesia bíblica (por exemplo, ‘dos céus as estrelas lutaram’ ou ‘destruiu as cabeças dos Leviatãs’ [Sl 74.14]), e se torna formalizada no gênero apocalíptico”.789 Não obstante, tal modalidade “não é ausente de prosa”, pois sua adaptação serve aos propósitos do que estamos querendo mostrar, que nada mais é senão contrastar o

“pensamento e a representação imagística” com o “pensamento científico ou analítico”.790 Numa palavra:

Os israelitas não encontraram problemas ao pensar sobre a visão de Ezequiel do Egito com uma árvore cósmica (Ez 31). Isso não garante a classificação da literatura como mitologia, nem diz respeito a questões de realidade ou verdade. Alguns podem considerar as árvores, o jardim e a serpente como exemplos do pensamento imagístico sem, contudo, negarem a realidade e a veracidade do relato. O autor entende árvores de uma forma que não indica simplesmente uma espécie botânica de flora com propriedades químicas dignas de nota. Quando colocamos esses elementos no contexto do Antigo Oriente Próximo e reconhecemos a capacidade, e mesmo propensão, israelita de pensar em termos imagísticos, descobrimos que alcançamos um entendimento mais profundo de realidades teológicas importantes.791

O importante, portanto, para nossa discussão pneumatológica carismático-pentecostal não é a linguagem, e sim o fato da revelação da ordem, perdida no Éden, que passa a ser ainda mais necessária após a Queda, pois o mandato sacerdotal da humanidade, agora transmitido à nação eleita, não é assegurado pela capacidade estratégica, mas pela atuação numinosa-pneumática do rūaḥ. Isso fica claro pelo próprio “aspecto característico da atitude profética”, pois, não obstante ela estar “firmemente enraizada na história, que [sabemos] é produto da operação de Deus”, por ser de ordem sobrenatural e produto da ação da presença extraordinária do Espírito Santo, a atitude profética “é capaz de se elevar acima” da própria história, sentindo-se “dirigida em uma perfeição nova, na qual chegará por fim a encontrar o cumprimento e o verdadeiro significado do presente”. É justamente essa “atitude”, afirma Eichrodt, “que há de persistir em forte tensão entre o presente e o futuro”.792 Em outras palavras, a “atitude profética”, empoderada que é pela presença extraordinária do Espírito Santo, mostra claramente, à luz do Novo Testamento e também da teologia de caráter e corte carismáticos, que o que se pensa ser uma possessão da palavra é, na verdade, uma inspiração carismática, fruto da presença extraordinária do Espírito Santo (2Pedro 2:1). Em outras palavras, a capacitação carismática que aparece desde o início de nossa análise das Escrituras hebraicas gera efeitos os mais diversos possíveis, sem jamais serem padronizados, já que obedecem aos

propósitos da economia divina, produzindo os eventos histórico-redentores no transcurso da história da salvação. Assim, conforme já temos visto, são denominados genericamente de “profetas” todos os chamados por Deus desde a mais remota antiguidade retratada nas narrativas dos documentos veterotestamentários. Isso indica que se trata de uma expressão que caracteriza ou traz alguma marca. As pessoas que recebem esse nominativo, ainda que não sejam profetas no sentido lato, apresentam-se de maneira similar. Nossa conclusão é que se trata de uma característica que apresenta algo que pode ser verificado na vida dos profetas — já que os carismáticos antigos, conforme vimos, eram chamados de videntes, não de profetas. Tal glosa era utilizada por quem já sabia que tal nomenclatura era anacrônica, mas precisava ser inserida, pois a audiência original, isto é, a do momento em que aconteceram os eventos, não era, muitas vezes, a mesma que iria ler posteriormente o documento, daí a necessidade de esclarecimento. Outro fato muito relevante é que ser carismático, isto é, ser “profeta”, não significa que a pessoa seja perfeita, pois Abraão, chamado de profeta, em sonho, pelo próprio Deus, acabou sendo assim designado em uma situação embaraçosa em que o patriarca omitira a verdade! Assim, a ideia judaica de perfeição, que é compartilhada por alguns segmentos do protestantismo, não se sustenta à luz de uma simples leitura devocional do texto bíblico, que dirá em um estudo mais aprofundado. Conforme costumamos dizer e cantar, “foi graça”, isto é, desde sempre nunca se tratou de força pessoal ou merecimento. Por outro lado, é preciso entender que se requeria fé de cada um. Fé que nascia do encontro do divino com o humano, e nisso consistia a bênção tanto do indivíduo quanto do povo. Assim,

Essa barreira contra todo eudemonismo inferior, contido, já em essência, na ideia de Deus própria do primitivo Israel, requer nos profetas maior vigor e profundidade em diversos sentidos. Desse modo, em contraposição com todo tipo de mediação mágico-física, dependente da magnitude da obra realizada e de sua correta realização, eles descrevem o acesso ao próprio Deus da relação de aliança como uma comunicação espiritual de caráter pessoal, que se realiza na fé, no amor e na obediência. À tentação de converter o relacionamento com Deus em um direito e dever de tipo legalista, se contrapõe assim o caráter vivo de uma inter-relação pessoal. Mas, de outro lado, a real presença divina, garantida pela aliança fica a salvo de toda tentativa direta de monopolização humana. Essa presença real não é algo para dispor constantemente de um poder capital divino, mas um encontro com a pessoa de Deus, através de sua palavra e

de sua vontade, como se manifestam ao homem na lei e na profecia, quer dizer, por vias fundamentalmente indiretas. Somente esse tipo de autocomunicação indireta, que exige do homem humildade e abandono de sua própria vontade, está à altura da majestade desse Deus e exclui toda a pretensão de dominar sua natureza. De outro lado, essa revelação indireta acaba com a autossuficiência ímpia, que mostravam em Israel, daqueles que pensavam poder presumir da presença solícita de Yahweh. Enquanto manifestam os pressupostos pessoais, necessários para a experiência da autocomunicação divina, a relação de aliança perde todo caráter de compromisso divino automático do qual se pode ter segurança em toda circunstância.793

Essa é uma tentação recorrente por parte do povo de Deus. Seu gérmen, como sempre, não é essa ou aquela religião, mesmo porque todas elas são criações humanas, mas, sim, o coração. Instrumentalizar Deus e com isso dominar os outros por meio da religião é algo tão antigo quanto a humanidade e continua sendo um dos grandes problemas para o evangelho. Na prática religiosa israelita, primeiramente levada a efeito pelos sacerdotes, de acordo com o que vimos no período do sacerdócio de Eli, especificamente representado por seus pervertidos filhos, Hofni e Fineias, essa tendência se apresentou de maneira terrível desde cedo. Posteriormente, no cativeiro, conforme vimos no segundo capítulo, privados do templo e almejando preservar a cultura, as sinagogas foram criadas, o que acabou dando origem ao judaísmo propriamente dito. Este, por seu turno, por um motivo que igualmente se apresenta entre os seres humanos, disputa e vaidade, foi multifacetado em diversas facções e segmentos, não sendo monolítico conforme alguém pode pensar. Todas essas iniciativas, quer as diretamente instruídas por Deus — como o tabernáculo e depois o templo (apesar de que Deus sempre disse que queria estar entre os israelitas, não em um "local", cf. Êxodo 19—31; 35—40; 2Samuel 7:1-29; 1Reis 8:27; 2Crônicas 2:6; Isaías 66:1-6; Jeremias 23:23-24; Atos 7:44-50; 17:24-28) —, quer a criação da sinagoga, acabam degeneradas por causa da maldade do coração humano. Por melhores que sejam os propósitos iniciais, o desejo de poder, de dominar, de aparecer, de sobrepujar, de destacar-se está sempre rondando o nosso coração e pervertendo nossas melhores intenções. Uma vez que, sozinhos, não temos forças para vencer tais tendências maléficas que, não nos enganemos, escondem-se na mais zelosa iniciativa religiosa que se pensa para o "bem dos outros" e tenta se impor, o Espírito Santo, desde o início, manifesta-se, não obedecendo a nenhum script religioso. O Espírito, contra qualquer forma de monopolização

divina — seja por um sentimento de mérito por cumprir determinadas regras, seja por manipulação declaradamente inescrupulosa do povo —, age diretamente nas pessoas, e este, como já dissemos anteriormente, é um dos grandes incômodos da pneumatologia, e, não temos dúvida, o principal motivo que leva os teólogos, desde o século 2, a ignorar, propositadamente, a terceira Pessoa da Trindade na construção do edifício teológico. Quem quer ver sua liderança ameaçada como no tempo do sacerdote Eli, que recebe a visita do profeta anônimo, o qual lhe diz tamanhas verdades? Quem, alimentando-se do bom e do melhor da mesa real, frequentando os ambientes da realeza e dela recebendo todas as benesses, quer ser ameaçado de perder toda essa regalia por ser parcial e infiel a Deus? Por isso, o profeta geralmente é um antagonista da religião oficial, que, não raramente, se perverte e se vende. Qual rei, acostumado a uma vida regalada, mesmo que espoliando o povo vulnerável, isto é, sendo injusto e prevaricando em sua posição, fica em paz ao receber uma mensagem de juízo, da parte de Deus, que é trazida por um profeta? Por portarem a Torá e oferecerem sacrifícios, alguns achavam que tinham “imunidade”.

Com tais pressupostos entende-se perfeitamente por que os profetas falam tão pouco da aliança de Yahweh com Israel e das exigências que ela comporta. O conceito de aliança havia adquirido o significado de uma relação acabada de uma vez por todas, encerrava uma constatação de tipo jurídico, demasiadamente fria, para dar conta do caráter vivo e pessoal da relação com Deus e que havia sido decisivo para os profetas. Para eles a eleição não é mais que o início de uma relação duradoura cuja verdade depende de uma opção por Deus constantemente renovada. Trata-se de uma vinculação permanente do homem a Deus, que obriga a dar atenção obediente a uma vontade, a divina, que chama continuamente a novas tarefas. Para os sacerdotes e o povo, ao contrário, tratava-se de ordenanças firmemente estabelecidas, das quais se podia dispor e que, ocasionalmente, até podiam-se fazer valer contra Deus. Por isso, apelar às leis da aliança não significa uma solução frente a uma compreensão tão falsa de Yahweh. Precisamente os zelosos pela lei não conhecem a Yahweh (Jeremias 2:8). O homem havia chegado a aprender o modo de, mediante um hábil manejo da lei, fazer sua própria vontade. Se os profetas tivessem tentado fazer valer as exigências da aliança, não teriam faltado espíritos juristas sutis que, apoiados precisamente de tais exigências, rebateriam as pretensões dos “homens do espírito”. Daí as palavras severas contra escribas peritos na lei (Isaías 10:1s; Jeremias 8:8) que, mergulhados na autossuficiência de seu próprio saber, se

voltavam contra o ensino profético. Explica-se assim que as passagens nas quais se concebe a salvação futura em forma de aliança [Jr 31:31ss; Ez 34:25; 37:26; Is 42:6; 49:8; 54:10; 55:3] advertem com a insistência suficiente que então as leis haverão dado passagem à abertura interior à vontade divina, fazendo com que o caráter vivo da relação com Deus triunfe sobre todo comportamento legalista superficial.794

Aqui reside um perigo maiúsculo. Uma ameaça que geralmente é ignorada por causa de sua "aparência de piedade". Apesar de em muitos momentos, sobretudo nos capítulos anteriores, já termos mencionado esse perigo, na reflexão de Eichrodt ele fica muito mais explícito. Neste capítulo, vamos deixar isso muito claro. Como o ser humano pode perverter e transtornar até mesmo as coisas boas que foram criadas por Deus, não seria a acessibilidade à Torá e sua já agora "interpretação" que passariam incólumes nesse processo de distorção. Mesmo que, repetimos, inicialmente, não tenha sido esse o propósito original. Em vista disso, é bom sempre lembrar que não somos eternos; outra geração se levanta, e ela pode não ter as mesmas experiências e cuidado que a anterior. Algo dinâmico pode se degenerar em mecânico. Relacionamento pessoal com o Criador pode ser convertido em relação de troca, juridicamente fundamentada, na Lei, para assim tentar "coagir" Deus a cumprir o que lá está escrito, esquecendo-se de que a própria Lei é fruto de um tempo e que a maioria de suas prescrições, com exceção dos Dez Mandamentos, tinha caráter provisório e transitório, devendo a gratidão, o temor e o querer andar com Deus ser os valores a instruir a relação entre ele e o seu povo. Uma vez que, em "oráculos israelitas", diz John Walton, "a instrução é bem mais rara do que se poderia imaginar, embora se possa facilmente afirmar que está implícita"795 e que, conforme explica o biblista pentecostal Esequias Soares, o "título de cada livro profético nem sempre quer dizer ser ele o seu redator ou mesmo o orador que pronunciou tais oráculos",796 talvez nossa familiaridade com o texto não nos deixe perceber e, nesse caso, infelizmente, até atrapalhe, mas ocorre aqui uma mudança significativa que não podemos deixar de ressaltar e para a qual chamar a atenção. Tenha-se em mente o que já mostramos acerca da concepção israelita da palavra, e especificamente profética, ser muito mais do que sons e sinais vocálicos, e que "cada profeta é um indivíduo que existe só uma vez e que transparece necessariamente através de seu livro",797 afirma Claus Westermann. De tal fato "deduziu-se que apenas o anúncio da ação divina é uma 'palavra de Deus no sentido verdadeiro'".798 Mensagens de Deus propriamente ditas, completa o teólogo alemão Rendtorff,

“são transmitidas quase exclusivamente [por] palavras de profetas, cujos ditos estão compilados em ‘livros’ independentes sob o nome dos diferentes profetas”. Contudo, “devemos distinguir claramente entre os próprios profetas e os que compilaram e transmitiram suas palavras”, visto que os “próprios profetas falaram geralmente no contexto de uma situação bem determinada”, mas suas “palavras foram preservadas e transmitidas — tanto oralmente como por escrito”.799 A forma final dos textos e sua disposição canônica não foram dadas ou organizadas por eles, sendo, por isso mesmo, “importante a compreensão teológica acerca da profecia e da palavra de Deus pronunciada pelos profetas, que tiveram os distintos redatores e editores”.800 Assim,

Essa concepção sacerdotal da palavra de Deus viu-se consideravelmente reforçada pela crescente prática de reduzir a palavra de Deus na lei à Sagrada Escritura. Se já o Deuteronômio, ao utilizar o termo dābār, pensava às vezes na lei fixada por escrito, na época pós-exílica esse emprego do vocabulário aumenta de forma significativa, até que, finalmente, se aplica à lei o termo típico com que se designava a palavra profética, debar yhwh. Além do mais, também a palavra profética converteu-se cada vez mais em algo fixado por escrito. Já a atividade literária dos profetas havia contribuído para criar, junto à palavra imprevista pronunciada para um momento histórico específico, essa outra palavra fixada eternamente e que conserva sempre a mesma vigência; mas agora a compilação das palavras proféticas em livros intitulados debar yhwh ’ašer bāyāb ‘el, “Palavra de Yahweh que veio a...”, faz com que floresça plenamente a palavra profética escrita. Como no exílio foi muito mais premente situar no centro da liturgia a leitura da Sagrada Escritura, fez-se mais natural considerar a palavra como uma realidade fixada em um livro sagrado. Os profetas do pós-exílio assinalam expressamente as palavras de seus antecessores, ao alcance de todos, como norma válida na qual também o eu encontra sua orientação e meta; assim, os escritos proféticos ou a lei e os profetas se recitam como dābār. Com isto alcança seu objetivo a ideia sacerdotal segundo a qual a palavra equivale à ordem eterna estabelecida pelo legislador divino, que submete à sua vontade, por igual, a vida humana e a natureza.801

Certamente foram as melhores intenções que levaram os responsáveis a fazer esse trabalho. Mais do que isso, não temos dúvida de que a mão de Deus os

guiou nessa empreitada, pois é da vontade do Criador que o conheçamos, e essa é a forma mais segura que temos de fazê-lo com vistas a confirmar a experiência do novo nascimento e as demais que se seguem na caminhada de fé. Todavia, é preciso compreender que a imagem de uma pessoa sentada em um gabinete confortável, munida de cinzel e pergaminho, à espera de um ditado celestial, é simplesmente fantasiosa e fruto da mentalidade moderna, passando distante da fé e denotando incredulidade disfarçada de racionalismo. Talvez os hagiógrafos até pudessem ter tido algum tipo de privilégio. Já os atores, nesse caso os profetas, estavam no calor da realidade, enfrentando situações as mais adversas, e passam longe dessa visão idílica e, muitas vezes, até psicográfica, que distorce a inspiração bíblica. É nesse sentido que o teólogo judeu Abraham Joshua Heschel diz que a "inspiração profética precisa ser tratada em dois níveis: no nível da fé e no nível da crença ou credo", pois a "fé é a relação com o acontecimento profético; a crença, ou credo, é a relação com a data dos livros sagrados". Contudo, retoricamente ele pergunta: "A santidade da Bíblia depende da quantidade de tempo passada entre o momento da revelação e o momento de registrar seu conteúdo num pergaminho?".802 Após outras indagações igualmente retóricas, o mesmo autor responde, dizendo que o "sentido da revelação é concedido àqueles que têm a mente desarmada para o mistério, não para aqueles que têm mentes literais", mesmo porque o "que é decisivo não é o fato cronológico, mas o fato teológico; decisivo é o que aconteceu entre Deus e o profeta, não o que aconteceu entre o profeta e o pergaminho". Assim, falando a respeito dos judeus, ele diz que eles aceitam "a autoridade do Pentateuco não porque é de Moisés, mas porque Moisés foi um profeta" e, assim sendo, a "essência de nossa fé na santidade da Bíblia é que as palavras contêm o que Deus quer que saibamos e que realizemos", pois o "problema fundamental não é como essas palavras foram escritas", mesmo porque o "ato da revelação é um mistério, e o registro da revelação é um fato literário, fraseado na linguagem do homem".803 Em outras palavras, a "revelação durou um momento", ao passo que "o texto é permanente no tempo e no espaço", e, continua o mesmo autor, a "revelação aconteceu ao profeta", enquanto "o texto é concedido a todos nós", ou seja, é-nos vedado "reduzir a revelação a algo comum, prosaico", mas também, por outro lado, não devemos "espiritualizar a Bíblia e destruir sua integridade factual".804 Ninguém menos que James Packer, teólogo anglicano, diz acerca desse assunto que a "'respiração' ou 'espírito' de Deus no Antigo Testamento denota a saída ativa do poder de Deus, seja na criação (Sl 33.6; Jó 33.4; cf. Gn 1.2; 2.7), na preservação da vida (Jó 34.14), na revelação aos profetas e por meio deles (Is 48.16; 61.1; Mq 3.8; Jl 2.28,29), na regeneração (Ez 36.27) ou no julgamento (Is 30.28,33)", acrescentando ainda que o "Novo

Testamento revela esta ‘respiração’ divina (grego pneuma) como sendo uma Pessoa da Divindade”. Portanto, a “‘respiração’ de Deus (o Espírito Santo) produziu a Escritura, como meio de transporte ao entendimento espiritual”.805 Eichrodt, porém, diz:

Não se pode negar que o fato de substituir o conceito dinâmico da palavra pelo estático da lei implica o perigo de distanciar Deus do acontecer mundano, conforme quer o deísmo. E não faria diferença se continuassem a existir antigas ideias que viam na palavra um transmissor da revelação suscetível de ser experimentado no presente ou a contemplavam em todo o seu poder criador. Mais importância teria, neste sentido, a vinculação da palavra com o Espírito de Deus, que salvaguardou seu vivo dinamismo e a livrou de tornar-se petrificada em uma ordem universal impessoal. Mas ainda teve maiores consequências o processo de hipostatização da palavra, levado a cabo com firmeza, que confirmou e revigorou sua função como poder cósmico divino. Com efeito, esse processo não só apresenta a consequência negativa de vincular o mundo ao Deus transcendente por mediação de uma hipóstase, mas que demonstra, na mesma medida, uma experiência da palavra como realidade viva e presente, em cujos efeitos, que são possíveis de ser rastreados diariamente, o homem é confrontado com a própria obra do Deus vivo. Os pressupostos necessários para tratar a palavra como um ser independente, que se encontravam já na admirável ênfase com que aludiam os profetas ao caráter objetivo da palavra; o estranho poder da palavra de Yahweh, que atua por si própria e subjuga todos os pensamentos humanos, são apresentados por eles com imagens e analogias tão sugestivas806 que, às vezes, se quis ver já nessa etapa uma hipóstase da palavra. É preciso dizer, sem dúvida, que os limites da personificação poética só foram ultrapassados muito mais tarde, quando se atribuía à palavra uma eficácia autônoma, sem dotá-la de um conteúdo concreto, nem vinculá-la a uma pessoa comissionada para comunicá-la. Assim, por exemplo, Deus envia sua palavra e esta devolve saúde aos enfermos; sua palavra corre veloz pela terra e espalha a neve e o gelo ou traz o calor que os derrete. Mas o que o judaísmo tardio atribui à palavra enquanto força que atua independentemente é, sobretudo, a intervenção de Deus na história de seu povo: o que salvou os israelitas mordidos por serpentes, não foram nem ervas nem emplastro algum, mas a “tua palavra, Senhor, que a tudo cura”. Como um guerreiro implacável, a palavra onipotente salta desde o céu, de junto ao trono divino, para o meio do Egito, entregue à destruição, para golpear a seus primogênitos. Logicamente, também, reconhece-

se um papel de todo especial à palavra inspirada [...]. E nos textos sagrados, os targuns preferem substituir a Deus pela palavra, chamada então mēmrā' ou dibburā, concebida como um poder divino independente: na revelação do Sinai, Moisés leva o povo para diante da presença da palavra de Deus, e pelo deserto é a palavra que guia o povo; é possível até mesmo irritar à palavra.807

Vê-se pelo exposto que a identificação da palavra, conforme os textos da Escritura hebraica, com toda a sua "concreticidade", pela luz que temos do texto neotestamentário e da reflexão teológica, certamente a relaciona com o Espírito Santo, mas não deve ser com ele confundida, pois trata-se da inspiração resultado de sua presença extraordinária sobre os profetas. Mas era algo tão vívido e real que a inspiração podia ser "sentida" na materialidade da palavra. É bem verdade que, no "processo que acabamos de ver, ao fazer parte da atividade da palavra a inspiração, e como o controle da história e a criação, era inevitável que, muitas vezes, as expressões sobre a palavra se [sobrepusessem] às expressões sobre o Espírito", pois, diz Eichrodt, "o pensamento judeu jamais foi capaz de traçar limites claros e definitivos entre ambas as realidades", embora "se possa dizer que se fala de uma ou de outra hipótese, na medida em que aquele que fala se situe em um ou outro ponto de vista". Por exemplo, "se a ideia do Espírito está relacionada com a da vida de Deus no mundo, a da palavra se refere à revelação do Deus que dirige a história e sua vontade", pois os "princípios determinantes são o do poder que dá a vida, permite a expressão de pensamento e da vontade, respectivamente". Observe-se, porém, que, "em casos particulares, essa distinção não está mais presente na consciência dos escritores".808 O fato é que, na Escritura hebraica, há um "relacionamento entre a palavra falada de Deus e o Espírito de Deus que traz a palavra à realidade". Tal "relacionamento é, particularmente, evidente em Gn 1:2 e também em Sl 33:6", quando "o rûaḥ de Deus é a ativa, criativa e vital presença de Deus que funciona para cumprir a palavra falada [dāḇar] ou mandamento", diz o teólogo pentecostal alemão Wilf Hildebrandt. Este acrescenta que "Israel mantinha esta crença em comum com o Antigo Oriente, que 'a palavra de Deus era [tão] poderosa e terrível que poderia provar sua eficácia em todas as esferas da vida, uma força dinâmica que trazia a morte ou a vitória dos reis, bem como o crescimento ou o murchar das colheitas'".809 Deve-se ressaltar, porém, "que o Antigo Testamento não tem uma concepção mágica ou mântica da palavra de Deus", isto é, a "potência da palavra tem relação com aquele que fala a palavra, não com o falar de fórmulas ou a manipulação de forças para cumprir as palavras dos

funcionários”, pois até “a expressão de bênçãos e maldições e seu cumprimento dependem que sejam expressões inspiradas e aceitas por Yahweh (cf. Nm 22—24)”. Nesse contexto, os “profetas exerceram um papel substancial como emissários enviados por Deus para profetizar a palavra e para agirem como os que dirigiam a história, ungindo e depondo reis”, sendo o “papel do Espírito, neste processo”, completa o mesmo autor, “ilustrado no comissionamento, inspiração, motivação e direção dos profetas (cf. Ez 3)”, ou seja, o “relacionamento entre a palavra e o Espírito na estimativa dos profetas era muito íntima”.810

Não há, de nossa parte, nenhuma pretensão de explicar o processo de inspiração sobre os profetas, pois, de acordo com a chamada “teoria da inspiração plenária e verbal”, trata-se de “homens santos”, diz o teólogo pentecostal Antonio Gilberto, que “escreveram a Bíblia com palavras de seu vocabulário, porém sob uma influência tão poderosa do Espírito Santo, que o que eles escreveram foi a Palavra de Deus”. Agora, “Explicar como Deus agiu no homem, isso é difícil! Se, no ser humano, o entrosamento do espírito com o corpo é um mistério inexplicável para os mais sábios, imagine-se o entrosamento do Espírito de Deus com o espírito do homem!”.811 Impossibilidade de explicar significa que estamos aquém, não que seja irreal, daí optarmos, conscientemente, pela via “apofática”, pois inconscientemente ela já é uma realidade. Como um expoente que formou gerações no Brasil, o reconhecimento do veterano teólogo mostra claramente que isso não significa ser “pós-moderno”, mas simplesmente que somos incapazes de tratar de tal fenômeno, sendo ele um mistério. Da mesma forma, pode-se dizer de muitos outros aspectos da manifestação carismática que, como vimos desde o Gênesis, segue o que temos chamado de “dinâmica da revelação” — que acontece na realidade, na história, e não à parte em algum vácuo atemporal — e também a “lógica da fé”, que, do ponto de vista da lógica filosófica racionalista, sem dúvida alguma, é vista como algo irracional! Portanto, estamos diante de um paradoxo que pode ser visto e avaliado, não nos termos diametralmente opostos a ele, mas com os instrumentos adequados que reconhecem tal realidade. Tal é visto assim não apenas por parte dos carismático-pentecostais, mas até mesmo por teólogos alemães, alguns até críticos, mas que também perceberam essa questão. Na verdade, diz Eichrodt, “todos os que se empenham em desdobrar a obra teórica dos profetas em seus componentes racionais e em mostrar os pressupostos psicológicos e intelectuais de sua ocupação, desde as tentativas mais simples de um Wellhausen ou de um Stade até os mais complicados, já dentro da psicologia profunda de um Hölscher ou um Allwohn”, completa o mesmo autor, “confundem a realidade a partir da qual

os profetas falam com uma ideia filosófica, na qual o pensador fundamenta sua nova concepção do mundo".812 Este é um problema mais comum do que se imagina, isto é, projetar sua própria visão, ou realidade, para o texto, sendo que isso é completamente errado, pois distorce o texto e a mensagem, a qual, devendo ser conhecida, acaba obstruída. Portanto, completa o teólogo Walther Eichrodt, falando dos autores supracitados, que a eles, isto é, a tais "exegetas não lhes faltou sensibilidade para captar o mistério, a potência criadora que rodeia os profetas; mas o interpretam melhor como um fenômeno secundário, como a forma psicológica, talvez, de mostrar um processo mental que, uma vez pensado, pode ser visto por qualquer um em sua necessidade intrínseca".813 Mas tal é metodologicamente errado, pois o que ocorre nesses casos é que, na "teologia, frequentemente se considera a forma sistemática uma tentativa de racionalizar as experiências da revelação", diz Paul Tillich. Este explica que isso, "porém, significa confundir a justificada exigência de ser coerente nas próprias afirmações com a tentativa injustificada de extrair asserções teológicas de fontes que são estranhas às experiências revelatórias".814

Essa colocação do teólogo alemão, que já citamos anteriormente, descreve de forma perfeita o que temos insistido desde o início: é necessário procurar, da melhor maneira, articular de forma inteligível nossa teologia, mas isso não é o mesmo que achar que seja possível explicar o mistério apresentado, mas acompanhar a dinâmica da revelação e a lógica da fé. Assim, procurando ser o mais didático possível, é interessante saber algo acerca do papel, por exemplo, da tradição oral que precedeu o registro do texto. Uma das críticas da teologia liberal à inspiração da Bíblia, no que se refere à autenticidade e à preservação do conteúdo que, posteriormente, foi transformado em texto, diz respeito ao fato de que, em sociedades antigas, havia uma cultura ágrafa e não letrada, sendo impossível preservar intacto e/ou inalterado o que realmente aconteceu. "Levar a sério a realidade de uma sociedade oral é coisa mais difícil de fazer do que a maioria se dá conta", visto que "cinco séculos" nos fizeram nos acostumar "com os benefícios da imprensa" e condicionaram nossa mente à escrita, ou seja, possuímos "uma mentalidade literária", por isso associamos conhecimento apenas com o acúmulo de "informação tipicamente transmitida pela escrita e pela leitura".815 Nossa familiaridade com a escrita e a leitura nos permite acessar a qualquer momento uma informação que vimos no ensino médio, na graduação ou em qualquer outra fase de nossa jornada escolar, e isso torna "difícil para nós visualizar uma sociedade destituída das facilidades da palavra escrita, sem livros ao alcance da mão", pois nossas "memórias são em geral tão inconfiáveis que mal conseguimos apreciar uma sociedade em que só se podia

confiar na memória para reter informação importante", informa o teólogo britânico metodista James Dunn. E esse nosso costume que, comparando com a história, é muito "recente" dá-nos a falsa impressão de que sempre foi assim. É algo tão normal, mas também enganoso, que às vezes tendemos até a pensar que cada israelita portava um exemplar da Torá, por exemplo. Contudo, do ponto de vista físico, é preciso lembrar que os textos eram produzidos um a um, e as cópias eram reproduzidas de forma manual ou artesanal, sendo suas dimensões físicas incrivelmente enormes. Portanto, não era comum a alfabetização e ainda muito rara uma cópia de qualquer texto. Antes de recorrer ao campo especificamente teológico, lançamos mão do que diz, sobre esse assunto, o antropólogo Jöel Candau, ao falar acerca da preservação da memória nas civilizações antigas, que era primordialmente oral, mas que, com a invenção da escrita, há mais de 6 mil anos, incrivelmente, acabou prejudicando a coesão social dos povos, pois passou a se "questionar a maneira de selecionar o que deve ser conservado e transmitido"; não apenas isso, mas algo ainda mais sério veio à tona, pois tal revelou que, incrivelmente, "é sem dúvida mais difícil determinar o que deve ser conservado em sociedades de tradição escrita do que naquelas de tradição oral".816 Portanto, conforme ele explica,

de fato, as possibilidades de estocagem e difusão do saber memorizado se tornaram tão grandes nas primeiras, e a quantidade de informações de tal forma abundante que a recepção da transmissão, finalidade da conservação, não está mais garantida: de um lado, as capacidades de aquisição de um ser humano são limitadas e, de outro, o acesso às fontes de informação se tornou extremamente complexo, levando em consideração a quantidade de saber a tratar. É preciso, portanto, selecionar, escolher, esquecer, e essa seleção é muito difícil e dolorosa. Enfim, quando o indivíduo se desembaraça do fardo da transmissão de memórias exteriores, há, de um lado, a perda de autonomia e, de outro, uma mudança nas modalidades de transmissão. Ao passo que nas sociedades tradicionais isso se faz sem mediação, por um "contato vivido entre as pessoas", nas sociedades modernas a transmissão de uma boa parte da memória é mediatizada (livros, arquivos, computadores etc.). Por essa razão, Claude Lévi-Strauss qualifica as primeiras sociedades de autênticas e confere às outras um caráter de inautenticidade, mesmo reconhecendo que nas modernas existem níveis de autenticidade caracterizados por uma densidade psicológica particular e relações interpessoais fortes, o que podemos observar, por exemplo, em uma cidade pequena, em uma empresa ou nas relações de vizinhanças.817

Na verdade, utilizamos a referência de Candau aqui não para que ela sirva como uma tentativa de “provar” que as narrativas bíblicas foram preservadas, mas destacar a importância da forma de “educar”, conforme Deuteronômio instrui (6:6-9), pois, muito mais do que memorização, visava-se também à integração e ao desenvolvimento integral e comunitário. O mesmo autor fala sobre o verbo hebraico zekher, que “significa ao mesmo tempo ‘gravar’ e ‘recordar-se’”.818 Daí o destaque sobre como uma “teologia do púlpito”, para usar a expressão do teólogo pentecostal Mark McLean, anteriormente citado, mostrou-se muito mais eficaz do que qualquer pretensão escolástica. Sem falar do fato de que o texto traz a controvérsia da interpretação, e, a despeito de muitos se autodenominarem portadores da única e exclusiva forma de interpretação das Escrituras, as editoras, todas elas, desde as reformadas até as carismáticas, lançam dezenas de livros todos os anos, às vezes de um mesmo assunto, com teólogos da mesma tradição, cujas conclusões e comentários de um mesmo texto bíblico passam muito longe de serem consensuais e equânimes, fazendo que, na prática, inexista qualquer linearidade e igualdade interpretativa. Tal pluralidade, que até pouco tempo era malvista, agora vem sendo defendida.819 No momento, este não é o foco da nossa discussão, mas em tempo oportuno retomaremos o assunto, cabendo agora falar algo que caracterizava a sociedade israelita. Considerando que as pesquisas descrevem o “judaísmo do Segundo Templo como uma sociedade essencialmente oral”, é fato que o “conhecimento amplamente difundido da Torá foi obtido pelas pessoas por ouvirem a Torá sendo lida para elas, e não tanto em função de leitura própria”,820 informa o já anteriormente citado James Dunn. “Isso quer dizer que a grande maioria do povo era tecnicamente iletrada”, diz o mesmo autor britânico, afirmando ainda que “Ler e escrever eram predominantemente exclusividade da nobreza, dos sacerdotes e dos escribas”, e é justamente essa “a razão pela qual, por exemplo, os ‘escribas’ são um grupo tão destacado nas narrativas dos evangelhos”, pois “a grande maioria do povo dependia de alguém que era tecnicamente letrado para escrever contratos e cartas em seu lugar”.821 Como desde o cativeiro Israel havia se libertado da idolatria, a “sociedade naturalmente também era uma sociedade centrada na Torá”, pois o “povo de modo geral conhecia a Torá e vivia a vida de acordo com os seus preceitos”. Todavia, “seu conhecimento da Torá não provinha de cópias pessoais que cada qual tinha em casa, como é o caso hoje”. Por conseguinte, seu “conhecimento tampouco provinha da leitura pessoal da Torá”, ou seja, à “grande maioria, o conhecimento da Torá vinha de ouvi-la sendo lida pela minoria que sabia ler, sábado após sábado na sinagoga”.822

Ultimando essa parte que faz a ligação entre o Antigo e o Novo Testamentos, vamos passar rapidamente em revista o processo que originou o texto bíblico, primeiramente as Escrituras hebraicas, mesmo porque a “unidade física da Bíblia”, instrui o teólogo pentecostal Antonio Gilberto, consiste em um mistério, e “ninguém sabe ao certo como os 66 livros se encontraram e se agruparam num só volume”, pois, como todos sabemos, finaliza, “os escritores não escreveram os 66 livros de uma vez, nem em um só lugar, nem com o objetivo de reuni-los num só volume, mas em intervalos, durante 16 séculos, e em lugares que vão da Babilônia a Roma!”.823

É preciso compreender o que já temos dito acerca do fato de as coisas serem criadas com um bom propósito, mas, dada a inclinação ruim do coração humano, elas terminam sendo utilizadas para o mal. Infelizmente, conforme veremos ao recapitular alguns aspectos do processo de registro da palavra de Deus, que, como já vimos, era a mensagem do profeta, esta, de acordo com o que já explicamos, não é uma pregação no sentido homilético moderno, mas uma mensagem carismática, certamente de caráter extático, pelo fato de o profeta não ser “portador” da mensagem, isto é, ela não residia nele, de forma que ele a entregava no momento que quisesse. Longe disso! A palavra “vinha” sobre o profeta, “apossava-se” do profeta, e, inspirado, ele proferia a mensagem, até mesmo se não quisesse ou não fosse alguém a serviço de Deus (Números 23—24; 1Reis 13:11-32 etc.). É justamente por isso, conforme já falamos e vale repisar, “a natureza carismática do ofício profético na qual a escolha de um profeta não é hereditária, mas deixada para a prerrogativa de Yahweh, o qual escolhe (1Rs 19:10, 19-21) e capacita os profetas para o serviço”,824 diz o teólogo pentecostal Wilf Hildebrandt. A “palavra profética é assim uma força diretiva na história, e o Espírito é a presença ativa de Deus que implementa e faz com que a palavra falada viva”, pois a “expressão ‘mão de Yahweh’ é, muitas vezes, usada em textos proféticos para descrever a possessão, inspiração e capacitação de Yahweh sobre um profeta” e, assim, por meio da “palavra dos profetas, portanto, a operação do Espírito é realizada na comunidade”.825 Na verdade, prossegue o mesmo teólogo, a “palavra torna-se uma realidade viva na vida da comunidade, como o Espírito, que inspirou o profeta e o motivou a falar, também o aplica para a vida espiritual da nação”. Nesse aspecto, “a função da palavra profética do Antigo Testamento, em conjunto com o Espírito, é similar ao papel do Novo Testamento como dito por Jesus: ‘Tudo isso lhes tenho dito enquanto ainda estou com vocês. Mas o Conselheiro, o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome, lhes ensinará todas as coisas e lhes fará lembrar tudo o que lhes disse’ (Jo 14:25-26)”.826 Fica muito evidente que do Gênesis até o

Apocalipse, isto é, desde sempre, conforme dissemos, nas “Escrituras, a cosmovisão bíblica é aquela na qual pode ocorrer o miraculoso por meio do poder e palavra de Deus (Gn 1:2; Êx 7:3; Dt 4:34; 6:22; 7:19; 26:8; 29:3; 34:11; Sl 78:43; 105:27; 135:9; Jr 32:20s)” e, de forma especial, a “concepção do Antigo Testamento pelo qual o invisível é trazido à realidade por meio da palavra falada de Deus, que é, então, trazida à realidade pelo Espírito (cf. Is 34:16; 55:10-11)”, afirma Hildebrandt. Este acrescenta que o “Antigo Testamento é intransigente sobre o fato de que recitação de fórmulas, repetição e manipulação não são fatores que realizam o desígnio, palavra e vontade de Deus”, pois é apenas e “somente a palavra de Deus, trazida pelo Espírito, que é eficaz e hábil para suplantar as leis naturais” e assim fazer milagres, de modo que “palavras faladas pelos profetas poderiam tornar-se verdadeiras e ser cumpridas quando o profeta era comissionado, inspirado, motivado e guiado pelo Espírito de Deus”.827

Quanto ao fato de as Escrituras hebraicas serem a Palavra de Deus, o teólogo espanhol Luis Alonso Schökel afirma que, caso procuremos tal confirmação no “testemunho interno do Antigo Testamento, encontraremos duas espécies principais de palavra de Deus: a ‘palavra do Senhor’ que é a ‘aliança’ e a ‘palavra do Senhor’ anunciada pelos profetas”, pois as duas “constituem a experiência originária do povo e o início de uma teologia viva sobre essa palavra”.828 Ele diz que é necessário fazer “uma diferenciação no conceito de palavra de Deus como ‘aliança’”, e tal diferenciação é tripartite, isto é, de três espécies, sendo a primeira delas de “caráter narrativo”, mostrando a salvação já realizada ao se retirar o povo do Egito e adentrar na Terra Prometida (Êxodo 19:4; Josué 24:2-13). A segunda delas “geralmente é apresentada no plural como ‘palavra do Senhor’: são os mandamentos que Deus impõe a seu povo; por exemplo, Êx 20.1”. Por fim, a “terceira espécie da ‘palavra’ são bênçãos e maldições [que] introduzem o conceito de ‘recompensa e punição’ numa estrutura religiosa”, sendo que os “bens e prazeres da vida se tornam ‘bênção’, a desgraça e o sofrimento transformam essa nova ordem salvífica em ‘maldição’”,829 de acordo com Deuteronômio 30:1 e 4:30. Essas “três espécies de ‘palavras’ — exposição histórica, mandamentos, bênção e maldição — são ligadas por uma unidade que é a aliança; Êx 34.28: as palavras da aliança; Dt 28.69”, e, uma vez que “tais palavras são proferidas na ‘aliança’, elas criam uma instituição”. Todavia, tal “instituição não é uma realidade estática, e sim dinâmica”, isto é, as “palavras que a fundam”, explica Luis Alonso Schökel, “se desdobram e se desenvolvem nessa instituição” e, após “serem proferidas, elas têm validade eterna”. Entretanto, óbvio como é, “seu caráter mais geral, porém,

exige por si mesmo um desdobramento adicional e uma adaptação a novas situações", sendo "preciso observar que a tríplice palavra institucional é uma palavra litúrgica: enviada a uma congregação quando do seu surgimento, passível de repetição e atualização no culto" (cf. Êxodo 19:17; Deuteronômio 31:10-11; Josué 24:1).830 Quanto à segunda forma veterotestamentária de palavra de Deus — a palavra profética —, enquanto na "'aliança' aparecem palavras de Deus principalmente no plural, entre os profetas 'a palavra' no singular é preponderante", ou seja, "em geral, a palavra profética é mais individual e mais vinculada à situação concreta", pois o "profetismo geral é um elemento carismático na aliança (Dt 18)". Contudo, "cada profecia individualmente tem seu próprio tema e sua própria tarefa".831 Alguém poderia se perguntar o porquê de ser assim, pois, segundo o que se ensina na teologia protestante cessacionista, sobretudo no que se refere à revelação divina e ao tema da "suficiência das Escrituras", isso não poderia acontecer, isto é, Deus já tinha dado o Pentateuco, ou a Torá, que deveria bastar e ser o "suficiente", sem necessidade de qualquer outra revelação "adicional". Alguém poderia objetar dizendo que o cânon veterotestamentário não estava ainda "fechado", daí a razão de Deus ter levantado o profetismo clássico. Mas isso ignora o fato de que tal movimento tornou-se "necessário" não por insuficiência da Torá, mas por causa da falha de Israel em relação a ela. Como a economia divina, na esteira da história da salvação, tem o propósito de salvar, Deus providenciou, por meio do Espírito Santo, outro meio para falar ao seu povo.

Retomando o raciocínio do teólogo jesuíta Luis Alonso Schökel, tal como a palavra de Deus da "aliança", é possível também subdividir a "palavra profética, mas com a seguinte diferença", conforme vimos: "a aliança era uma unidade formada por três palavras-membros, enquanto as palavras proféticas são múltiplas e independentes", pois, como sabemos, elas se dirigem a situações concretas, seja a indivíduos, seja a determinado povo. Portanto, podemos pensar em três categorias ou espécies de palavra profética, sendo a primeira delas a que "trata da história — para interpretá-la, quando ela é próxima ou presente, e para lembrá-la, com suas consequências, quando está distante". Pois a "palavra profética possui uma função teológica de interpretação da história", isso por um motivo muito simples, que é o "caráter estranho e irrepetível do transcurso da história", o qual "necessita de tal palavra atual, interpretativa, pois a intepretação geral e a primeira dada pela aliança não é suficiente; ela precisa tentar compreender cada novo dia da história para mostrar a primazia de Deus e o poder salvador dessa mesma história".832 Tal é assim pelo fato de que, como já dissemos, o povo mostrou-se inepto, e, a fim de alcançá-lo, o Senhor enviou-lhe

os profetas. Portanto, a “palavra profética revela um Deus atuante e desvela o sentido da ação histórica dos seres humanos movidos por Deus”, pois a “palavra profética enuncia um acontecimento transformado em ‘palavra’ e mostra assim, como palavra, o significado salvífico”, isto é, o “acontecimento passado se torna presente de novo na lembrança e revela um significado salvífico”, visto que a “palavra profética, falada certa vez e retomada, mantém uma continuidade ao longo da história”. Finalmente, tal “intepretação constante da história desenvolve a consciência histórica do povo, que, paulatinamente, compreende cada vez melhor sua responsabilidade histórica para com Deus”.833 De forma paradoxal, a segunda “espécie” de palavra profética — os mandamentos — é referida frequentemente pelo profeta, sem, contudo, ser mencionada expressamente, mas é pronunciada porque o “povo se comprometeu com esses mandamentos no instante da origem de sua existência como povo e nos momentos festivos de renovação”. Por isso, o “profeta lembra esse compromisso e acrescenta uma palavra de admoestação ou juízo”, que se faz urgente em virtude do comportamento atual do povo, que é diametralmente oposto ao do momento da aliança. Por isso, diz o mesmo teólogo espanhol, a “palavra profética assume uma forma pura de mandamento quando o profeta exige, em nome de Deus, um comportamento concreto em determinadas situações”, e tal “comportamento concreto não está contido nas ‘dez palavras’ da aliança nem pode ser derivado delas, mas há necessidade de uma nova palavra específica de Deus que confronta seu povo mais uma vez com decisões históricas”. Em uma palavra, o “plano de Deus se revela de novo numa palavra imperativa para guiar o curso da história, sem eliminar a liberdade humana, mas para evocá-la”.834 Por fim, a terceira espécie, apresentada pelo autor, é o profeta tornado “executor de bênção e maldição ao enunciar a palavra de promessa e a palavra de ameaça”, sendo essas, “às vezes, categóricas e definitivas, com todo o poder e eficácia da palavra de Deus”, mas também, em outras vezes, “elas são condicionadas pela liberdade humana, assim como as bênçãos e maldições da aliança, e justamente isso é o que Deus pretende com essa palavra”.835

De acordo com a já citada referência de Gerhard von Rad, os “julgamentos da ‘profetisa’ Débora, por exemplo, eram incontestavelmente carismáticos (Jz 4.4s)”, sendo verdade que a “própria jurisdição habitual, exercida à porta das cidades, era dotada de uma certa autoridade carismática”, diz o teólogo alemão. Von Rad explica que a “vontade jurídica de Javé, segundo o Deuteronômio, era objeto de pregação, um apelo inteiramente pessoal de Javé que devia ser totalmente acolhido pela consciência de Israel”.836 Ainda que a exposição de Luis Alonso Schökel situe tal atuação no período do profetismo clássico, vimos

que é uma prática anterior. Portanto, as “duas ‘palavras’ fundamentais, a palavra da aliança e a palavra profética, não são algo encerrado e imutável, mas contêm uma força dinâmica que amplia seu significado e poder”, pois a “própria palavra profética mostra, às vezes, essa qualidade em relação à aliança”, isto é, as “palavras de profetas nem sempre permanecem meramente iguais na repetição litúrgica do mesmo texto, mas exigem um comentário, que, por sua vez, também pode se tornar ‘palavra de Deus’”.837 É dessa forma que, inspirados pelo Espírito Santo, escritores vão produzindo e assim dando origem a reflexões com alguns recursos, como a parênese — em forma de comentários —, o “oráculo, que é proferido em resposta a uma consulta privada ou comunitária pela boca de um sacerdote ou profeta”, diz o teólogo jesuíta espanhol, acrescentado ainda a “palavra profética da promessa”, isto é, a escatologia, os Salmos, os historiográficos — livros históricos de fato —, e as palavras dos sábios, ou os documentos sapienciais, todos “palavra de Deus”, na medida em que se tornam parte da “Escritura”.838 Embora não saibamos como e quem reuniu todos esses documentos, conforme já foi dito pelo teólogo pentecostal Antonio Gilberto, sabemos que, após a palavra tornar-se “‘Escritura’ reconhecida, ela exerce uma dinâmica própria”, diz Luis Alonso Schökel, pois suscita “‘comentários’, alguns os quais são, por sua vez, acolhidos como palavra de Deus”, como os materiais dos cronistas, por exemplo, sendo o fato mais importante a ser percebido que “a dinâmica da palavra atua em duas direções: ela busca ampliação e estabilidade ao mesmo tempo”, pois “se desenvolve no uso e na aplicação, mas também quer ser conservada com reverência”. Ela “aceita” ser inserida em “novos contextos históricos e literários, mas se defende contra a adulteração”, e é justamente tal “busca da palavra de Deus”, ou seja, essa “dinâmica que também produz paulatinamente os meios de sua conservação: recordação, reconhecimento oficial, registro, coleção oficial em livros”.839 É por meio das Escrituras hebraicas que iluminamos o Novo Testamento, e vice-versa, discernindo a economia divina no transcorrer da história da salvação, com seus diferentes atores, sendo nós agora os que estão vivendo o atual momento dessa mesma trajetória milenar. Em uma palavra, “a vontade soberana de Deus dirige no caso concreto de maneira eficaz a história por meio de sua palavra, que anuncia um plano e estabelece a execução”. É assim que “o acontecimento histórico aparece em sua transcendência revelatória”, sendo um “artifício literário a serviço da teologia, que, por um lado, expressa o poder da palavra de Deus e, por outro, o valor revelatório dos acontecimentos”, que, por sua vez, “se transformam em palavra, não só quando o escritor fala na terceira pessoa, mas também”, e principalmente, quando Deus fala, mostrando com isso “a profunda unidade da ação de Deus com sua palavra”.840

Na verdade, sempre foi motivo de inquietação o fato de os seres humanos serem capazes de reproduzir a “fala divina”, a palavra pronunciada por Deus, por isso a “problemática da palavra de Deus se mostra da melhor maneira entre os profetas”, pois na “palavra profética encontramos quase todas as tensões da palavra divino-humana evocadas e resolvidas concretamente”, esclarece Luis Alonso Schökel. Este diz também que, por outro lado, todas as vezes que ações intentam “distinguir na predição profética uma parte divina e uma parte humana estão fadadas ao fracasso, porque a unidade provém inteiramente tanto de Deus quanto do ser humano”, levando-nos a compreender o “nascimento dessa palavra como uma ação misteriosa de Deus que provoca e dirige o falar do profeta”, conforme os “testemunhos de Jeremias e Ezequiel sublinham essa energia vital da palavra recebida: Jeremias a sente como um fogo interior que busca uma saída, e Ezequiel tem de engolir, ‘digerir’ e depois proclamar o rolo de um livro”.841 Trata-se de uma experiência que qualquer tentativa científica — quer fenomenológica, quer psicológica — ou dogmática — quer teológico-escolástica, quer teológico-carismática — é incapaz de descrever e muito menos explicar. De algo podemos ter certeza: não há possibilidade alguma de eles terem sido autômatos, nenhuma razão para se ter “qualquer dúvida no tocante à liberdade do profeta sob a intervenção divina”, pois, se “existem personalidades impressionantes no Antigo Testamento, elas são os profetas: seu direcionamento para Deus aumenta sua liberdade responsável”. Assim, ao passo que “Amós testifica o poder terrível da voz de Deus (Am 3.8) e Jeremias sente uma coerção, semelhante a de alguns poetas românticos (Jr 20.9), Ezequiel descreve com distinção casuística a liberdade do profeta no exercício de sua missão (Ez 33.1-9)”.842 Agora, como já temos dito, é necessária maturidade cristã da parte do seguidor de Cristo para saber que a “palavra do Antigo Testamento chega até nós em forma escrita, mas não se pode negar que muitos textos existiram e foram transmitidos primeiramente como tradição oral” e que, por isso mesmo, “autores posteriores utilizaram em suas obras material que já havia sido pré-formado na tradição oral — e também na tradição precedente”. Nesse caso, passamos a outro estágio, ou fase, do desenvolvimento do povo de Israel, quando não mais apenas a memória, e sim a “escrita”, diz o mesmo autor, que “tem a função de conservar e transmitir textos”, entra em cena, pois a escrita possui “uma força especial para fixá-los” e, na maioria das vezes, “ela também tem uma função jurídica: pode ser documento para a validade (aliança), testemunho”, sendo “lógico que na coleção de palavras significativas seu registro por escrito represente sua fixação e transmissão”. Dessa forma, a “‘palavra inspirada’ se transforma em ‘escrito’”.843

O que acontece quando a profecia — palavra viva de Deus falada — junta-se à Torá como palavra viva de Deus escrita? Este é um assunto desafiador no qual raramente se pensa, pois o minimalismo pneumatológico protestante o interdita, muitas vezes de forma virulenta, dificultando a reflexão sobre o que, de fato, significa a "Palavra de Deus". A esse respeito, o teólogo pentecostal Antonio Gilberto diz que a "história da Bíblia e como chegou até nós é encontrada em seus manuscritos", explicando que "Manuscritos são rolos ou livros da antiga literatura, escritos à mão" e que o "texto da Bíblia foi preservado e transmitido mediante os seus manuscritos". Informa ainda esse autor que, em "tratados sobre a Bíblia, a palavra manuscritos é sempre indicada pela abreviatura MS, no plural MSS ou MSs" e que existe, "em nossos dias, cerca de 4.000 MSS da Bíblia, preparados entre os séculos 2 e 15".844 Portanto, como já é possível antecipar e até mesmo pelo tempo em que foram produzidos, e comparando com o período histórico canônico, prossegue o veterano teólogo pentecostal, "MSS originais saídos das mãos dos escritores não há nenhum conhecido" e, completa ele, isso se deu porque é "provável que, se houvesse algum, os homens o adorassem mais que ao seu divino Autor".845 Esse perigo, que de alguma forma seria a expressão da ignorância e do fanatismo, ainda é mais sincero que a atitude de monopolização e arrogância hermenêutica dos que se acham detentores da única interpretação escorreita. "Deus instrui, ensina, confronta, acusa e condena por meio de sua palavra", sendo tal conjunto de ações "apresentação do conteúdo que deve ser compreendido, mas, quando de sua ressonância na estrutura da fé, o sentido apresentado pela palavra pode ser inteiramente rejeitado, mal interpretado ou entendido equivocadamente". Isso ocorre porque o escritor não está mais presente para esclarecer "essas propriedades", que, "esquematicamente", diz Luis Alonso Schökel, podemos chamar "de 'a verdade' da palavra de Deus". Conforme já temos visto desde o primeiro capítulo desta nossa obra, tal verdade "se torna palpável não só nas formas sintáticas do enunciado, da proposição afirmativa, mas também em todas as outras formas de apresentação da palavra".846 Na verdade, como diz o teólogo pentecostal Antonio Gilberto, a "Bíblia é um livro fácil e ao mesmo tempo difícil".847 Por isso, o que a teologia protestante racionalista parece não ter compreendido é que se trata de uma empresa impossível "captar Deus", e tudo o mais que se relaciona diretamente ao mistério divino, e sistematizar! Assim, o estranhamento quanto ao estilo desta sistemático-carismática e o inconformismo com o fato de ela não se enquadrar na forma típica das sistemáticas manualísticas não é algo acidental, mas justamente o oposto. Ela foi escrita dessa forma, pois assim é a dinâmica da revelação e a lógica da fé. Não pretendemos explicar, pois somente os que estão dispostos a se abrir ao mistério e confiam que não precisam ter o

controle do processo para ter segurança podem, de fato, experienciar o mistério ou ter experiência com o Espírito Santo, conforme cremos na tradição carismático-pentecostal.

É motivado por essa questão que Luis Alonso Schökel diz que uma “antinomia interessante da palavra profética reside nos termos profecia — instituição”, ou seja, paradoxalmente, o “profeta faz parte da instituição da aliança (Dt 18); ele se refere a ela, protege-a como tal, e ao mesmo tempo guarda a instituição contra o perigo do institucionalismo”, pois seu compromisso é manter “vivo o sentido autêntico dela, que é o de uma convivência responsável com Deus”. Por isso, “a palavra profética que germina no seio da aliança proclama que as palavras da aliança não podem se transformar em fórmulas vazias”.848 Na verdade, toda tradição se vê diante desse dilema. Institucionalismo ou espontaneísmo. Para ter estabilidade, a religião precisa colocar-se entre o sagrado e seus adeptos, pois somente assim se mantém o controle. Contudo, esse é o caminho mais curto para o domínio e a presunção. Mas se engana quem pensa que do lado carismático não há riscos de manipulação, superficialidade e também excessos. Foi num contexto assim que os “profetas dos séculos sete e oito, ao anunciar como inevitável o furacão iminente de destruição sobre um mundo maduro para o juízo e a aparição de uma nova realidade divina, tiveram de mostrar tanto maior vigor em mudar, refundir e encher de novo conteúdo, partindo de sua nova visão de Deus, as anteriores expressões da fé sobre a ordem divina”. De acordo com o que já dissemos muitas vezes antes, o “conceito de aliança e a imagem de Deus no profetismo, assim também o conceito de Espírito, encontra-se implicado em um processo de refundição e renovação”, pois certamente “o Espírito de Deus”, explica Walther Eichrodt, “tornou-se mais próximo do próprio Deus, sendo concebido com mais profundidade, como o poder, próprio da natureza divina, e não como uma simples força que emana dela”.849 Inicialmente, de acordo com o texto de Isaías 30:1, por exemplo, o que pode ser encarado como sendo “oposto ao Espírito de Deus é a mentira e a soberba dos líderes políticos de Judá, unidas a uma exploração sem escrúpulos do povo”. Por isso, nessa realidade, o “Espírito só pode referir-se ao poder espiritual da verdade, da pureza e da justiça, nas quais revela-se o Deus santo”. Portanto, a “vida imperecível, da qual Yahweh dispõe, e que em outra passagem de Isaías [31.3] contrapõe, como rūaḥ ao bāsār, ou seja, ao caráter limitado do que é terreno”, em outras palavras, “manifesta-se aqui estreitamente relacionada com a elevação moral de Deus, introduzindo, desse modo, a majestade da norma ética como um princípio de controle dentro da esfera maravilhosa do Espírito”. Pois “na promessa ao resto do povo ([Is] 28:5s.)”, diz o mesmo autor, “volta à tona o Espírito de justiça

indissoluvelmente unido à glória divina enquanto poder moral pelo qual o próprio Deus se faz presente ao seu povo".850 Portanto, os profetas conclamam que se recuperem os valores que realmente sinalizam e caracterizam a comunhão com Deus, não os formalismos cúlticos. Não é de admirar que seja algo do campo carismático a luta por tal padrão? Não apenas isso, mas também o fato de que justamente esse aspecto começa a assinalar a distinção do Espírito e também a "democratizá-lo", mostrando ser algo disponível para todos e tão fundamental no Novo Testamento que caracteriza a igreja do século 1 e a tradição carismático-pentecostal:

Essa associação direta, do Espírito com a vontade santa e pessoal do Deus do universo depende, evidentemente, do caráter nitidamente imediato com o qual os profetas costumam ver a Deus em ação, e representa um aspecto da enorme condensação da concepção de Deus que eles praticam em sua pregação. Todavia, podemos seguir a seu eco [em Isaías 40.13s e nos Salmos 139.7]. Mas outra consequência dessa associação é que, a partir de agora, o homem pode falar das obras do Espírito de uma forma nova e mais completa; já não se atribui apenas ao Espírito a ação extraordinária e milagrosa, mas que, além disso, ousa-se esperar como fruto do Espírito, quer dizer, como efeito de uma nova e mais profunda comunhão com o Deus santo, o reto cumprimento da vontade divina, com humildade religiosa e obediência moral. Foi precisamente na luta contra o egoísmo de seu povo que o profundo discernimento dos profetas foi descobrindo em crescente medida a incapacidade humana de viver na presença de Deus e para converter em obras a seus preceitos. Por isso, só se considera garantida uma fidelidade de fé e de obras se Deus transforma o coração humano ou se o homem entra no campo de ação do Espírito. Essa intervenção de Deus é o que sustentava sua esperança de que, do caos do presente, surgisse um cosmos novo. E assim, cada vez em maior medida, a ação do Espírito se centraliza na comunicação de poder religioso e moral. O lugar onde primeiramente isso se manifesta é na descrição do rei messiânico que se apresenta, por antonomásia, como portador do Espírito [Is 11.2], de cuja fonte de vida tira não só sabedoria e força sobre-humanas, mas também conhecimento e temor de Deus. Semelhantes são os traços com que nos pinta [Isaías] o servo de Yahweh. Mas não só é guia de salvação, mas também os guiados devem participar do Espírito de Deus, para que seja factível uma verdadeira renovação. Cada vez com maior segurança promete-se aos habitantes do reino messiânico uma relação íntima com o Espírito de Deus, seja porque este se derramará sobre eles [Is 32.15; 44.3; Ez

39.29], seja porque Deus colocará seu Espírito no interior do homem mudando assim seu coração de pedra em coração de carne [Ez 11.19; 36.26s]. Passou-se, pois, da apresentação de um poder que atua por fora a outro que toca aos últimos fundamentos da vida pessoal; a relação com Deus não depende mais dos esforços do homem, mas é um presente do espírito. E tudo isso surge como o milagre central do novo éon; o Espírito encontra seu próprio lugar dentro da escatologia como o poder vivificador da nova criação.851

O Espírito Santo, visto tradicionalmente como uma emanação de Deus, que “se situa” fora, realizando obras externas e organizando a realidade, passa agora a ser visto como um poder que atua “dentro” e capacita os seres humanos a viver o que eles, por si sós, e com o ensino da Torá, não conseguem viver. Tal promessa é para um novo tempo. Como vimos na exposição do teólogo alemão Walther Eichrodt, não se trata de simples memorização dos preceitos, pois isso, conforme já vimos, era parte integrante da formação israelita. Tampouco refere-se a qualquer liturgia ou realização cúltica, pois estas só desapareciam em períodos de completa impossibilidade, seja por apostasia, seja por cativeiro. O que vemos claramente é que, unida a ação da presença extraordinária do Espírito Santo, que gera obras miraculosas, entre elas o fenômeno extático, a fala profética, a realização de milagres etc., promete-se agregar, não suprimir, a força necessária para se viverem os altíssimos ideais da aliança e, como será revelado, do evangelho. Assim, antes de comentar uma particularidade do texto de Jeremias 31:33, veremos um exemplo prático do que o pressuposto minimalista pneumatológico da teologia protestante cessacionista acaba fazendo e que compromete decisivamente toda análise bíblica posterior. No texto “Profecia ontem e hoje”, o autor cessacionista diz que os “profetas do Antigo Testamento realizaram alguns atos de natureza miraculosa”, sendo Moisés o maior desses realizadores, e que, após “ele, temos somente algumas poucas notícias de que os outros realizaram milagres, incluindo Elias e Eliseu”.852 Em sua argumentação, o autor diz que do “fato de que Moisés, alguns outros poucos profetas e Josué tenham realizado alguns milagres não se deve deduzir que a igreja do Antigo Testamento, como um todo, era caracterizada por milagres”, ou seja, jamais houve “intenção de Deus que os crentes em geral do Antigo Testamento fossem portadores da capacidade de realizar poderes miraculosos”. Tais “poderes acompanharam apenas alguns homens de Deus quando havia uma necessidade absolutamente específica ou a necessidade da autenticação da veracidade de sua mensagem”. Contudo, após a “autenticação da mensagem, já não mais houve a

necessidade de manifestação miraculosa". Portanto, pelo simples fato de que "alguns profetas realizaram milagres nunca deve ser dito que o povo do Antigo Testamento realizava milagres, ou que a igreja dessa época era poderosa pela realização de milagres". É ainda necessário recordar que "houve longos períodos da história do período profético do Antigo Testamento em que essas manifestações miraculosas estiveram ausentes", ou seja, a "operação de milagres não era vital para a existência da igreja". Por isso, tais milagres "apareceram dentro dos propósitos históricos-especiais-redentores de Deus, que, quando cumpridos, tornaram os sinais miraculosos desnecessários".853 Na verdade, por tudo que discutimos anteriormente, percebe-se de forma muito nítida, da parte do teólogo reformado, que sua visão é antissobrenaturalista, sendo o miraculoso algo quase indesejável e os "longos períodos da história" com ausência do miraculoso, estranhamente, algo celebrado. Tal concepção racionalista afeta toda a sua hermenêutica e, consequentemente, a produção teológica.

Felizmente, as formas sobrenaturalista e antissobrenaturalista de ler a Bíblia poderiam ser apenas uma questão de "opção pessoal", ou de gosto, se não tivéssemos a erudição protestante, inclusive não carismática, esclarecendo o background do texto das Escrituras hebraicas com o estudo do antigo Oriente Médio, incluindo as religiões pagãs, para esclarecer o contexto e, então, tornar os documentos mais claros e mostrar quanto aquelas culturas encontravam-se imersas em uma atmosfera, ou realidade, profundamente sobrenatural. Inclusive o autor cessacionista anteriormente citado menciona o texto de 2Coríntios 14:25a e, por algumas vezes, de maneira depreciativa e generalizante, defende que tal versículo "não diz nada a respeito dos profetas modernos que ficam adivinhando as doenças e os problemas das pessoas que estão presentes na hora do culto". Ele afirma ainda que a "atitude de alguns profetas modernos pode ser de adivinhação, de manipulação mental e, até, de hipnose de um público afoito e carente de manifestações espetaculares para poderem crer, mas a atitude está em desarmonia com o ensino de Paulo".854 A despeito de mais logo à frente, quando abordarmos o Espírito Santo no Novo Testamento, tratarmos do referido texto paulino, vale dizer que somos completa e terminantemente contrários a toda atitude fraudulenta — que dirá ocultista e esotérica — que, tendo em vista manipular as pessoas e banalizar o sobrenatural e o sagrado, acaba se imiscuindo no espectro ou até mesmo na tradição carismático-pentecostal. Nossa experiência com o Espírito Santo é bíblica, apesar de não ser explicável pelas pretensiosas lentes do racionalismo teológico cessacionista, que, inclusive, parece minimizar tais aspectos e acentos escriturísticos por eles lhe causarem um verdadeiro incômodo. Não obstante o que estamos discutindo, mas a propósito

deste assunto, o já muitas vezes citado John Walton, fazendo uma análise comparativa do texto de Jeremias 31:33, diz que a “metáfora de ‘escrever no coração’ é significativa para entender a nova aliança — uma elaboração teológica que é de importância central tanto no desenvolvimento da teologia da Bíblia hebraica quanto no desenvolvimento do Novo Testamento e da teologia cristã”, pois frequentemente, “para explicar a metáfora, têm-se usado imagens parecidas que fazem referência a coração e são encontradas em outros trechos do texto bíblico”.855 Ocorre que os textos que são utilizados como forma de iluminar este de Jeremias 31:33 falam do trabalho da própria pessoa em escrever no coração, aludindo claramente ao estudo regular, enquanto o texto do chamado “profeta chorão” contrasta com tudo isso, pois “descreve explicitamente Yahweh escrevendo a lei no coração de Israel”. A “diferença de quem está escrevendo é importante, pois, nas passagens que falam de ‘tábuas do coração’, o significado intrínseco da metáfora se perde caso outra pessoa esteja escrevendo”, sendo, inclusive, “contrário a tudo o mais encontrado nos profetas, caso se fizesse a sugestão de que Deus faria o povo guardar a lei contra seu próprio desejo ou inclinação”. Portanto, em lugar dessa postura, a “terminologia chama nossa atenção para os textos de adivinhação, pois aqui em Jeremias temos vários conceitos em que cada elemento tem paralelo na literatura de vaticínio”.856 O autor apresenta uma exegese breve do texto e o explica na sequência:

Jeremias usa os mesmos tipos de verbos (natan, “pôr” [NVI], e katab, “escrever” [NVI]) como nos textos de extispício.857

Os verbos são seguidos de uma preposição que rege uma palavra associada à exta (qereb, “mentes” [NVI], tecnicamente, os intestinos; leb “coração” [NVI]). Como observado por Starr: “A metáfora das entranhas em geral e do fígado em particular como o ‘bloco de notas’ dos deuses é bem atestada”.

Jeremias fala de a torá ser escrita no coração, o que é comparável com os adivinhos pedirem às divindades que escrevam um veredito ou juízo (dinu) ou um oráculo (têrtu). Todas essas são maneiras de se referir à revelação que se espera da divindade.858

Evidentemente que, como já temos afirmado em outros momentos em que

mencionamos as similaridades entre as culturas pagãs do antigo Oriente Médio e Israel, o autor observa “algumas maneiras significativas em que Jeremias 31 difere de textos de adivinhação”, por isso ele ressalta que o “mais importante é que Jeremias não procura de modo algum reproduzir a estrutura textual ou o ambiente ritual de um procedimento de extispício”. Que fique claro, pois a “questão comparada diz respeito apenas a se o texto, para expressar sua própria teologia, está adaptando a terminologia/metáfora de revelação feita por meio de exta”, pois esse “paralelo de metáfora teria apoio na sobreposição dos gêneros adivinhação e profecia”.859 Assim, se for “possível fazer uma comparação com base na sobreposição de terminologia e funções de gênero, como seria a interpretação resultante e como divergiria da interpretação consensual tradicional?”, questiona Walton. Este explica que, em um “contexto de extispício há três partes: o cliente que está fazendo a consulta (buscando receber revelação divina), a divindade e o especialista que está mediando o procedimento”, e, evidentemente, “que há também o animal, que é o mecanismo”. Portanto, cientes de que “Jeremias estaria apenas usando uma metáfora, e não retratando um procedimento real de adivinhação, não precisamos identificar as três partes”.860 Contudo, “caso a metáfora tenha origem no mundo da adivinhação, precisa haver alguma correlação básica que faça a metáfora funcionar”. Por isso, o autor explica que o “cliente é a parte que busca informação (i.e., ‘conhecimento de Deus’) — nesse caso o papel do cliente seria desempenhado pelos israelitas ou mesmo pelo mundo mais amplo ao redor que os observava”. A “segunda opção seria o caso se a ideia fosse algo como Israel ser uma luz para as nações”, havendo ainda a “possibilidade de que Israel esteja sendo comparado com o animal sacrificado, pois escreve-se algo em seu coração”. Assim, de forma “previsível, a segunda parte está totalmente ausente — não há nenhum especialista fazendo a intermediação”, tendo o texto chegado “a ponto de dizer que qualquer um seria capaz de ler a informação” e, por conseguinte, “Yahweh comunicará (‘porá [...] escreverá’) sua revelação na exta de seu povo, para que Yahweh seja conhecido”. Dessa forma, a “essência da metáfora seria, em lugar de lembrança e internalização da torá, a revelação da torá”.861 Uma vez que a “função da torá é mostrar aos israelitas como viver na presença de Deus e como participar de sua ordem e de seus propósitos”, na “nova aliança, as pessoas descobrirão que Deus se revelou (i.e., seus caminhos e expectativas) a cada uma delas, de maneira que saberão como viver em sua presença”. Sendo assim, “Deus se torna conhecido mediante a fidelidade de seu povo”, ou seja, “na nova aliança, a torá visa unir status e identidade, em vez de servir (como era possível inferir acerca da antiga aliança) de coleção de leis, regras e normas morais”, ao passo que a “revelação buscada em procedimentos de extispícios visa obter

orientação para decisões importantes e entender as intenções e vontade da divindade". Nesse paralelo, caso "Yahweh estivesse escrevendo a torá no coração de Israel, ele estaria fornecendo o mesmo tipo de orientação", ou seja, a "torá no coração daria orientação a Israel nas decisões importantes e entendimento das intenções de Yahweh".862 Walton, então, finaliza:

Como isso seria de alguma forma diferente da revelação da torá no Pentateuco, que também tinha o conhecimento de Deus como seu objetivo? Isto é, de que maneira ter a torá escrita no coração é diferente de tê-la escrita em tábuas de pedra? Se a metáfora é do mundo do extispício, o texto indica que, com as instruções/lei de Deus escritas no coração de seu povo, não haveria nenhuma necessidade de orientação contínua para ensinar as leis de Deus. Esse tinha sido um elemento essencial da Lei do Sinai. O que aconteceu em vez disso? Deus seria conhecido por seu povo, que viveria fielmente a lei. Pessoas com a lei escrita no coração se tornam um meio de comunicação. A escrita no coração não substitui a lei, mas o ensino da lei. A lei escrita em pedra tinha de ser ensinada e poderia ser ignorada. A lei escrita no coração representa um meio de influência e, neste caso, a lei não está sendo ignorada. Nessa interpretação da metáfora, o coração é, então, um meio, não um repositório. A metáfora seria de revelação, não de lembrança.863

Fizemos questão de citar essa exegese e a comparação feita por Walton pelo fato de que, conforme a teologia protestante cessacionista, o sobrenatural, o miraculoso etc., nas Escrituras, são como se fossem apêndices e ocorrências totalmente dispensáveis, sendo os profetas identificados como "pregadores expositivos", e não carismáticos. No entanto, o texto de Jeremias 31:33, seja qual for a interpretação que se dê ao versículo, é claro quanto ao fato de que há a substituição do instrutor humano pelo trabalho de revelação divina diretamente no interior da pessoa. E quando tal se dará? Na plenitude dos tempos, com a instauração completa, plena e supratemporal do reino de Deus? Certamente não, pois estaremos em uma condição em que tal lei não mais será necessária. Portanto, a necessidade e/ou obrigatoriedade dessa atuação divina se faz urgente em uma realidade caída, em que a humanidade não é capaz de agir dessa forma por seus próprios esforços, mas tem um mandato sacerdotal que precisa ser cumprido. Uma vez que se trata de uma "revelação", a quem duvida

completamente da atuação do Espírito fora do âmbito, estritamente exegético, torna-se complexo compatibilizar tal promessa com uma concepção minimalista da pneumatologia que limita a atuação do Espírito. E, se tal realmente se dá em um período de abundância de manifestação divina — e essa abundância era aguardada e desejada muito antes do vaticínio de Jeremias —, período este que vemos ser almejado pela atuação da sabedoria em Provérbios 1:23, por exemplo, há que se pensar seriamente na verdade de que "a ação do Espírito não mais se concebe como algo que ocorre repentinamente, em acontecimentos isolados, para desaparecer logo em seguida". Por isso, diz Walther Eichrodt, "assim como a nova vida é uma vida na presença de Deus, esse poder da natureza divina, o Espírito realiza no homem uma ação permanente: repousa nos instrumentos eleitos por Deus, ou habita o coração, ou, como a chuva na terra, penetra nele criando uma união permanente do mesmo com Deus e, por conseguinte, dota-o de força para modelar sua vida conforme sua vontade".864 Se isso parecia ser impossível no tempo de profunda crise enfrentada pelo povo escolhido na época do profetismo clássico, no período final do cativeiro e já no contexto do judaísmo tardio, ou do Segundo Templo, agora tinha-se a impressão de se haver tornado realidade, pois, se o caráter escatológico das profecias, isto é, o não cumprimento imediato, fez com que tais mensagens passassem para um segundo plano, paradoxalmente, "a compreensão da importância do Espírito se ampliou e se aprofundou de maneira inimaginável". Tal fenômeno "pode ser observado, sobretudo no processo de nítida independência do Espírito de Deus, o qual a partir de agora começa a ser apresentado como o que poderíamos chamar de uma hipóstase, quer dizer, como um ser autônomo", explica Eichrodt, "que atua por sua própria conta e que, às vezes, afeta as ações humanas". Todavia, tal "não quer dizer que o Espírito volte a separar-se da esfera divina; ao contrário, sua realidade permanece sempre à sombra do Deus da aliança e só existe como um modo de sua revelação".865

Assim, seja qual for o "caso, ao converter-se em sujeito pessoal, a natureza divina, contida nele, requer uma eficácia especial, adquirindo uma espécie de posição intermediária entre Deus e o homem", conforme Isaías 63:10s e Salmos 51:13. Portanto, "o Espírito de Deus participa também da santidade, ou seja, da majestade inacessível de Deus; convertendo-se no Espírito Santo de Deus".866 Esse novo modo de relacionar-se com Deus implica que o acesso ao Criador se dá por meio do Espírito Santo e permeia tudo. Por isso, "com essa crescente importância do espírito dentro da imagem de Deus, o âmbito de seu domínio amplia-se consideravelmente" e, por meio dele, "o Espírito, Deus transcendente, o qual habita em luz inacessível, se faz realmente presente no meio do seu

povo”. De acordo com passagens como Salmos 106:33, Isaías 34:16, Ageu 2:5 e Zacarias 7:12, “o Espírito é o meio pelo qual se faz realidade a presença de Deus no meio do seu povo, no qual se resumem todos os dons e poderes que Deus derrama sobre seu povo”. E, em diversos textos, “fica claro que se pensa a este respeito, nos dons e na obra dos profetas”, como, por exemplo, em textos como 2Crônicas 15:1; 20:14; 24:20; Neemias 9:30; Miqueias 3:8 e Zacarias 7:12. Contudo, “na realidade”, acrescenta o mesmo autor, “a eficácia do rūaḥ ultrapassa esse âmbito e abrange a todos os poderes maravilhosos que sustentaram a vida nacional de Israel ao longo de sua história”, não havendo ausência da presença extraordinária do Espírito Santo em momento algum. O autor prossegue dizendo que o “que é completamente novo, contudo, é que esse Espírito seja considerado também como guia e protetor no presente”,867 isto é, agora o povo de Deus tornou-se consciente desse fato, sabendo que o Espírito Santo não apenas dominou o caos e impôs a ordem, dá vida a tudo, empoderou Moisés e capacitou os profetas carismaticamente desde o início. “Não só a comunidade, mas também os próprios indivíduos se reconfortam com a ajuda e a assistência do Espírito”, e tal percepção fica evidente quando se vê que “mesmo a doutrina das escolas sapienciais, de estilo individualista, convencem-se de que o Espírito guia a comunidade”, e, conforme nos referimos acima, quando citamos a referência de Provérbios 1:23, “o sábio para quem o temor de Deus é o princípio e fim da verdadeira sabedoria sabe que esta só se pode conseguir se é o Espírito quem o dirige”. Tal “experiência, da obra condutora do Espírito no presente, é acompanhada do empenho em submeter ao domínio do mesmo Espírito parcelas cada vez maiores da vida”.868 Tudo, absolutamente tudo, deveria ser realizado sob o domínio do Espírito, pois a fim de “conseguir o grande objetivo, de chegar a ser um povo santo, todas as energias e atitudes têm que sofrer a influência renovadora do Espírito”. A forma com que o texto bíblico fala “do reino eterno de Deus na terra se adequa admiravelmente à ideia do Espírito como poder divino atuando no presente; por sua vez, o caráter estático de sua imagem da história se via enriquecido por um elemento dinâmico que afirmava plenamente a natureza sobrenatural e maravilhosa do reinado de Deus”.869 Como todo movimento de caráter carismático e, portanto, entusiasta, é evidente que havia riscos de excessos.

Apesar dessa impressionante tendência, de contar em todas as situações da vida com o poder do Espírito presente em cada momento, o perigo, que fora tão lógico, de um subjetivismo exagerado e de caráter místico, nunca chegou a

agravar-se. Se for verdade que no judaísmo helenístico o florescimento de um misticismo intrusivo pôde apossar-se da ideia do Espírito em algumas ocasiões, deve-se reconhecer, de outro lado, que figuras como Filo ou comunidades como a dos terapeutas constituíram fenômenos muito isolados e não exerceram influência alguma no judaísmo palestino. A razão disso deve-se buscar, principalmente, na estreita associação do Espírito e da palavra, associação que requer agora nova vida e conjuga-se bem com o fato de que toda a vida religiosa baseia-se na lei. Por isso, nessa época, com grato júbilo, descobre a palavra de Deus na lei e nos profetas, cujos escritos foram sendo salvos de todas as catástrofes como um legado precioso. O presente sente-se cada vez menos capacitado para pronunciar a palavra viva de Deus por inspiração direta, e por isso vê, no testemunho escrito das grandes façanhas de Deus no passado, a norma e diretriz de sua própria situação. Mas é precisamente o Espírito o poder que devolve vida à palavra do passado e a implanta no presente dotada de uma autoridade imediata. Por isso, quando se trata de indicar à comunidade judaica qual é a base permanente de sua vida sobre a qual pode edificar e progredir para uma nova e prazerosa estruturação, mencionam juntos o Espírito e a Palavra. Junto ao Espírito, que Deus faz repousar sobre seu povo, as palavras que ele pôs em sua boca constituem o conteúdo da aliança eterna que vincula Israel com seu Deus. Tanto para o bem quanto para o mal, Zacarias relaciona o cumprimento da palavra dos profetas anteriores — à qual ele se refere a cada momento e na qual inclui também a lei (1.6) — com a obra do Espírito no interior da comunidade [Zc 1.6; 4.6; 7.12]. A oração de arrependimento de Neemias sabe que o Espírito ensina mediante a palavra da lei e dos profetas [Ne 9.20,30], e a glosa a Ageu 2.5 relaciona a presença do espírito na comunidade com a palavra que Yahweh deu a Israel ao tirá-lo do Egito. Assim, pois, na ação do Espírito, da qual desfruta e pode reconfortar-se, o próprio Deus está falando à comunidade, o qual elegeu o insignificante, teimoso e desobediente povo de Israel e o guiou durante séculos, e a cuja história e tradição relaciona agora sua revelação. A experiência do Espírito não abre uma fenda diante do tratamento místico imediato com Deus, no qual poderá o homem lançar no esquecimento seus pecados, e a majestade divina; ao contrário, remete constantemente ao aprendizado obediente da palavra de Deus, palavra que fala de seu juízo e de sua misericórdia; sob sua direção a palavra converte-se no meio pelo qual Deus põe em ação seu poder de vida, preparando a comunidade para que seja seu instrumento.870

Estava garantida a segurança contra todo excesso possível de ser cometido, pois

a Palavra, que fora produzida pela inspiração do Espírito, fora registrada e marcava o telos, isto é, o propósito final de Israel, fazendo que assim, “na vida de fé da comunidade judaica, o Espírito de Deus”, diz Eichrodt, alcançasse “uma autêntica significação existencial: graças a ele a história da revelação se converte em energia vital, com base em uma existência que vive da fé”. Em termos diretos, tendo o Espírito Santo na vida, se “teria a αρραβων της κληπονομια [Ef 1.14], o penhor dessa herança cuja possessão plena continuaria a esperar Israel enquanto peregrina como escravo entre as nações”.871 A questão mais relevante é que se, por um lado, os oficiais poderiam achar-se seguros de sua liderança, em época posterior ao cativeiro e já no período intertestamentário, por causa de serem intérpretes e guardiães da Palavra, por outro, o “Espírito apareceu também como poder de vida efetivo realmente presente na comunidade e no indivíduo”. Nesse aspecto, “é significativo que a comunidade tome consciência da ação do Espírito nela, principalmente no culto, na qual se vê arrebatada pelo entusiasmo extático do louvor, e concebe, além disso, a principal personagem do culto, o sumo sacerdote, como imbuído da força do Espírito”.872 Se tal era assim pelo lado institucional, no que diz respeito “ao indivíduo, o Espírito conduz, sobretudo, os sábios, cuja sabedoria, por ser conhecimento e obra de Deus, tem um caráter religioso e continua o ministério profético enquanto instrução do povo”. Mas a questão não parava por aí, isto é, “de outro lado, também no simples homem piedoso se reconhece a presença do Espírito como poder que capacita para toda boa obra e conduz à decisão moral”, tal como igualmente ensina o Novo Testamento. Todavia, diante do que poderia parecer uma consideração unilateralmente positiva do teólogo alemão não carismático, como gostaria o minimalismo pneumatológico protestante, para assim poder continuar reafirmando sua posição, Eichrodt, então, diz que, “junto a este desenvolvimento das concepções antigas”, isto é, com o resgate de uma das ações da presença extraordinária do Espírito, “pode se observar também aqui e ali certa debilitação na concepção do Espírito”.873 Em outras palavras, ao se encerrá-lo e reduzir sua ação a um único aspecto, completa o mesmo autor, “quando se fala do Espírito de Deus, se expressa mais um pensamento especulativo que uma autêntica experiência religiosa”.874 Nem é preciso muito esforço para perceber que, sempre que se enfatiza apenas uma parte da obra completa do Espírito, outras áreas ficam descobertas e suscetíveis de serem subvalorizadas ou até mesmo esquecidas. Com a desvalorização da experiência de capacitação carismática, que, como sabemos e já reiteramos diversas vezes, com todos os seus perigos de excessos, é necessária desde a Queda, quando se trata de cumprir uma missão, os aspectos institucionais e exteriores se tornam supervalorizados. A fim de manter a hegemonia da liderança sinagogal, escolas rabínicas são fundadas, e, como o

povo não sabia ler, a mediação tornou-se uma arma na mão de pessoas que, com as Escrituras e sem nenhum vestígio carismático, dominavam apenas com a ideia de ter a intepretação mais correta e exata da Torá. Tal processo tem um longo período, mas, como veremos, felizmente,

o pensamento neotestamentário retorna com muito mais força às características essenciais originais da palavra e do Espírito. A palavra recupera sua função peculiar de reveladora da vontade divina. E isto não se reduz só à forma em que a boa nova da redenção divina, dotada de seu próprio dinamismo, demonstra seu poder, estende-se, corre, não pode ser presa e, enquanto juiz dos pensamentos e intenções do coração, situa o indivíduo diante da necessidade de se decidir [At 1.20; 6.7; 12.24; 2Ts 3.1; 2Tm 2.9; Hb 4.12s]. A evidência é maior, sobretudo, quando, por ter sido identificada com Jesus, a palavra converte-se em uma palavra independente e entra assim em uma forma de existência aparentemente oposta à que havia tido anteriormente. A designação de Cristo como o logos em João 1 está tão decididamente ligada com a concepção veterotestamentária da palavra, da mesma forma quanto é enérgica sua oposição à ideia helenística do logos. Com efeito, no Cristo-logos não há vestígio algum de uma razão cósmica de sentido panteísta, nem de uma ideia redentora no sentido místico-idealista; nele toma a carne, em uma vida pessoal humana, a vontade universal e soberana do Deus pessoal com todo o seu inquieto dinamismo. Para resumir as características fundamentais da revelação bíblica em uma palavra são necessárias várias condições: por um lado, essa palavra tem de revelar a vontade divina de um modo que confirme a natureza pessoal e espiritual das relações de Deus com o homem, enquanto opostas a toda divinização física ou unificação mística, deixando, por sua vez, a salvo o caráter oculto da majestade divina. Por outro, deve-se combinar em uma mesma unidade a criação, o estático e o dinâmico, o presente e o futuro. E tudo isto só era possível aplicando toda a riqueza da ideia veterotestamentária da palavra de Deus à pessoa do Redentor; por isso, esse desenvolvimento do Novo Testamento só pode ser entendido plenamente a partir do Antigo.875

Foi justamente por isso que fizemos essa longa caminhada panorâmica através das Escrituras hebraicas, pois a capacitação carismática, que aparece como fundamental desde a primeira ocorrência neotestamentária, que, obviamente, não

é Mateus 1:1, e sim Lucas 1:5, evidencia de forma muito clara que o minimalismo pneumatológico é consciente e pragmático, pois evita lidar com algo incontrolável, indomável, impossível de ser sistematizado, uma vez que toda pneumatologia que não contemple a dimensão prático-experiencial não passa de especulação e é, por isso mesmo, deficitária. Lembre-se aqui do que disse o teólogo luterano Hermann Brandt, ainda no início de nossa reflexão: “a teologia, como toda ciência, precisa descrever ‘objetivamente’ e analisar criticamente os seus conteúdos, se bem que ela precisa de todos os necessários instrumentos científicos para interpretar a Bíblia, compreender a história da igreja e de seus dogmas e as exigências resultantes do contexto”. Todavia, deve ficar claro que “tudo isto ainda não é o suficiente enquanto não for adicionado o elemento da experiência pessoal”.876 Para não haver dúvida, relembrando o que já foi dito quando citamos Brandt, “irritante não é que Lutero, por exemplo, tenha se expressado de uma forma pouco clara ou sistemática sobre o Espírito Santo — este não é o caso de forma alguma, se bem que Lutero não tenha escrito um sistema dogmático. Irritante é muito mais a inclusão da experiência entre os critérios da pneumatologia”.877 Aqui jaz o verdadeiro problema, diz ele, com a pneumatologia. E não temos dúvida a esse respeito. Portanto, “a associação de espírito e palavra, nas diversas formas imaginadas pela ideia veterotestamentária de Espírito, alcança uma plenitude incomparável na fé neotestamentária no Espírito Santo”, diz Walther Eichrodt, acrescentando que por seu “poder levou a termo Jesus sua obra profética, e no Parácleto, enviado por ele, que renova a cada momento sua obra na comunidade e concede aos membros do Corpo de Cristo participação numa vida de seiva divina”. Por isso, “tanto as múltiplas coincidências quanto a essencial diferença do Espírito e da palavra encontram um fundamento racional na relação de λογος e πνευμα como pessoas da Trindade da qual, saindo de sua glória transcendente, o Deus único rebaixa-se até o homem e se lhe torna acessível, mas sem renunciar à sua absoluta transcendência”.878 Tal paradoxo nunca foi fácil de se aceitar, por isso houve tantos problemas ao longo da história para se tentar explicá-lo, mas as melhores tentativas nada explicam, e as piores resultaram em heresias que foram rejeitadas. É o que será estudado no próximo capítulo ao tratarmos da cristologia. Por ora, ainda seguiremos falando do Espírito Santo, mas nosso foco será o Novo Testamento.

O Espírito Santo no Novo Testamento

Quando se inicia o Novo Testamento? A pergunta parece despropositada, mas ela é necessária à medida que se entende o que queremos dizer quando falamos "Novo Testamento". Em teologia, como em qualquer outra empresa, é imprescindível que o pesquisador, tanto quanto possível, defina as coisas, inclusive reconhecendo as que não têm definição, para que, então, se possa fazer entendido e também ter certeza de que seu público o compreende. Uma vez que, quando se trata da tradição carismático-pentecostal, tudo é muito "novo", faremos bem em explicar questões que podem ser vistas em outras expressões da fé cristã como básicas, mas algumas vezes equivocadas, ao passo que, como estamos "iniciando", podemos, então, aprender de forma correta. Assim, não estamos falando do conjunto de 27 documentos, aprovados no ano 397, isto é, no final do século 4, que compõem o Novo Testamento.879 Nossa indagação caminha com o raciocínio da história da salvação, pensando nos eventos histórico-redentores, ou histórico-salvíficos, que, na economia divina, pontuam, sinalizam ou demarcam acontecimentos-chave nas Escrituras. Nesse sentido, o "Novo Testamento" não se inicia em Mateus 1:1, mas em Mateus 26:26-29. Não somos nós que determinamos esses períodos, mas as Escrituras hebraicas, em Malaquias 4:4-6, e o próprio Senhor Jesus Cristo, ao dizer que a lei e os profetas duraram até João Batista (Mateus 11:13; Lucas 16:16). Percebe-se claramente que aqui não se trata apenas de uma referência à tríplice divisão das Escrituras hebraicas — Lei, Profetas e Salmos880 (Escritos), referida em outro momento (Lucas 24:44) —, mas de um pronunciamento de modalidade de comunicação divina (cf. Hebreus 1:1-4). Outra questão muito importante é que, uma vez mais, do ponto de vista dos acontecimentos, obviamente podemos dizer que tudo inicia-se conforme Lucas 1:5. Todavia, sabemos que os textos dos Evangelhos só surgem como Escritura muito depois de os acontecimentos terem ocorrido, ou seja, assim como no caso do Antigo Testamento, cujo livro mais antigo é o de Jó, mas, do ponto de vista dos acontecimentos, obviamente o relato de Gênesis, sobretudo em seus primeiros onze capítulos, aconteceu antes do que se passou em Uz, relatado no livro de Jó. Tais informações são importantes no momento de se fazer a exegese, pois, conforme já vimos, há no próprio texto explicações, chamadas glosas, acerca desses pontos (1Samuel 9:9). Na esteira desse mesmo assunto, a erudição bíblica neotestamentária há muito tempo afirma que o primeiro documento do Novo Testamento é a primeira epístola de Paulo aos cristãos de uma importante cidade da Grécia que foi visitada pelo apóstolo dos gentios em sua segunda viagem missionária. Antes, porém, de falar um pouco a

respeito desse primeiro documento neotestamentário, ou das Escrituras cristãs, é interessante falar um pouco do mais proeminente autor dessa porção escriturística e a quem se atribui a origem, ou ao menos as bases, das principais doutrinas da fé cristã.881

Uma vez que teologicamente já havia acontecido a segunda hipóstase, isto é, a identificação entre palavra e texto — ao separar tanto a palavra como a sabedoria do Espírito, é preciso recordar que tal se deu por causa do correto entendimento teológico de que ambas, palavra e sabedoria, consistem em produtos e/ou resultados da presença extraordinária do Espírito Santo, não dele propriamente dito — gerou as Escrituras hebraicas, e com elas, naturalmente, "nasceram" os copistas e os intérpretes, pois, como já dissemos, era um mundo iletrado. Sem condições de considerar todos os textos e estágios da história retratados, ainda que em amostragens, nas Escrituras hebraicas, vale lembrar que "Esdras, contemporâneo de Neemias, foi hábil escriba da lei de Moisés e leu o livro do Senhor para os judeus já estabelecidos na Palestina, de regresso do cativeiro babilônico (Ne 8.1-5)", diz o teólogo pentecostal Antonio Gilberto. Este afirma que, de acordo com "2Macabeus e outros escritos judaicos, Esdras presidiu a chamada Grande Sinagoga, que selecionou e preservou os rolos sagrados, determinando, dessa maneira, o cânon das Escrituras do Antigo Testamento (Ver Esdras 7.10,14)".882 O mesmo autor informa ainda que a "Grande Sinagoga era um conselho composto de 120 membros que se diz ter sido organizado por Neemias cerca de 410 a.C., sob a presidência de Esdras", e foi justamente "essa entidade que reorganizou a vida religiosa nacional dos repatriados e, mais tarde, deu origem ao Sinédrio, cerca de 275 a.C.", incluindo a organização do cânon por Esdras, o primeiro escriba a tornar-se copista, editor e intérprete das Escrituras hebraicas.883 Esse é o resumo de como se deu a hipóstase. "Assim, pois, nas descrições mais antigas da sabedoria, deve-se reconhecer esse caráter hipostático, e, junto ao desejo lógico de manter o Deus transcendente distante do acontecer mundano, é preciso considerar como causa de tal processo a consciência que os sábios tinham de si mesmos", diz Walther Eichrodt, explicando que "não queriam eles que sua autoridade estivesse sob os profetas, que se apoiavam no Espírito e na palavra de Deus".884 Quem eram esses "sábios"885 e por que se torna necessário falar novamente dessa questão? Pelo fato de que a fronteira entre os dois Testamentos é em grande parte imaginária, sobretudo do ponto de vista cultural e religioso, e, sem a escalada e o contexto que traçamos, certamente ficaria parecendo mera retórica quando Paulo diz aos colossenses que, na verdade, é em Cristo que estão escondidos todos os tesouros da sabedoria, ou seja, tais conhecimentos não estão na posse de um

grupo de intérpretes da Lei ou filósofos pagãos (Colossenses 1:9; 2:2-3), conforme a leitura dos versículos em questão deixa claro. Assim, quando Paulo utiliza o substantivo grego σοφία, sophia, é preciso compreender que este judeu, cujo nome era o mesmo do primeiro rei de Israel, ou seja, Saul, incrivelmente, "cita muito mais vezes o Antigo Testamento" do que as palavras de Jesus Cristo de Nazaré.886 Isso não é de maneira alguma tão óbvio para o conhecimento teológico protestante, pois a imagem que se passa é a do mais famoso dos apóstolos sentado em um gabinete escrevendo tranquilamente suas epístolas para o protestantismo dos séculos 17 a 21. Todavia, essa é uma imagem irreal e fantasiosa.

Em virtude da exiguidade de espaço, está fora do escopo do nosso trabalho, e torna-se impraticável realizar, um merecido estudo aprofundado da vida de Paulo com vistas a entender um pouco mais esse apóstolo que, originalmente, não pertenceu ao colégio apostólico dos Doze, mas tornou-se mais conhecido, ao menos no protestantismo, do que qualquer um que andou com o Senhor Jesus Cristo. Não obstante este não ser o nosso foco, é preciso pontuar a direção, ou o rumo, que tomaram as pesquisas acerca de Paulo. "Nos últimos anos, houve uma significativa mudança nos estudos paulinos", informa o teólogo William Stegner, dizendo que, no transcurso da "primeira metade do século 20, a escola dominante da 'história das religiões' enfatizou uma abordagem helenística de Paulo: entendiam que Paulo era um judeu helenizado da diáspora". Foi justamente assim que Rudolf "Bultmann e seus seguidores concluíram que o judaísmo sincretista da diáspora e a filosofia popular da época constituíam a base do pensamento paulino". Entretanto, atualmente "os estudos neotestamentários encontram cada vez mais indícios das características judaicas da vida e do pensamento de Paulo", isto é, na realidade, tal "mudança faz parte de um movimento geral dos estudos cristãos para redescobrir as raízes judaicas do cristianismo". Coincidentemente, "os estudos judaicos demonstram crescente interesse em recuperar as características judaicas de Jesus e de Paulo".887 Antes de qualquer outra influência, Paulo era judeu. Não só. Ele era mais que um judeu. Por volta do ano 35 da nossa era, um fariseu chamado Saulo, da cidade de Tarso, muito proeminente por pertencer à escola rabínica de Gamaliel, perseguia ferozmente os seguidores do Caminho, isto é, judeus que pregavam uma mensagem de que o Messias tão esperado por todos fora morto por conluio do Sinédrio com o poder estatal romano, mas que ressuscitara ao terceiro dia e prometera que voltaria para completar o reino de Deus, que já havia sido implantado com seu advento (Atos 2:29-36; 3:13—4:30; 5:17-42; 6:8—7:60). Em virtude disso, esses judeus, fiéis monoteístas, passaram a adorar esse homem

e prestar-lhe culto juntamente com o Deus que libertara Israel do Egito e que proíbe ter outros deuses além dele (Êxodo 20:3). Antes de tratar sobre o fato de que, mesmo com toda perseguição e até morte, conforme as referências supracitadas, esses judeus não desfaleceram e tampouco desistiram de adorar e pregar a mensagem do Nazareno, precisamos falar sobre as razões de um judeu como Saulo ter autoridade para assolar as casas, isto é, invadi-las, e arrastar homens e mulheres, encerrando-os na prisão, além de "consentir" até mesmo na morte de alguns (Atos 8:3). Qual era a fonte dessa autoridade? O que o habilitava e dava-lhe poderes para tanto? Tais questões, assim como inúmeras outras nas Escrituras, não são esclarecidas no texto, pois, como os destinatários imediatos pertenciam àquela realidade e cultura, não havia necessidade alguma de qualquer esclarecimento, já que o contexto imediato lhes era comum. A breve explicação que segue, conquanto pareça uma digressão, será imprescindível para se entender tanto o background neotestamentário quanto da teologia de Paulo.

— O período intertestamentário —

Não vamos obviamente nos alongar nesse período de quatrocentos anos que antecede o nascimento de João Batista, último profeta veterotestamentário, mas, cientes da importância que há nesse hiato de tempo que se tornou popular em virtude de nas Bíblias de edições mais antigas haver quatro folhas em branco que, de acordo com uma crença popular, representavam os quatro séculos de "silêncio" divino entre um Testamento e o outro, precisamos passar brevemente por ele. Se, por um lado, tais folhas constavam dessas edições, muito provavelmente, por causa da encadernação, isto é, para suplementação dos cadernos de impressão, por outro, o tempo realmente foi de quatrocentos anos e precisa, ao menos, ser panoramicamente conhecido. O período é de suma importância, pois encobre "elementos de história geral da Bíblia", sendo conhecido como "período interbíblico", termo mais difundido, ou "período intertestamentário", conforme informa o teólogo pentecostal Antonio Gilberto.888 O que ocorreu nesse tempo, conquanto não esteja na Bíblia, explica muito do que aparece no Novo Testamento. Especificamente relacionado ao nosso tema da pneumatologia, importa contextualizar o leitor a respeito dos grupos — particularmente saduceus, escribas e fariseus — que se formaram nesses quatro séculos. A literatura é abundante, porém não consentânea, tanto a respeito da cronologia dos grupos quanto da pureza das intenções de cada um deles, conforme veremos em alguns exemplos. O que mais nos importa é o grupo dos fariseus, que, conforme o teólogo Evaristo Miranda e o rabino José Schorr Malca, "já tinha mais de cento e cinquenta anos de existência quando Jesus começou sua vida pública". Não apenas isso, acrescentam, mas o referido "partido ainda perdurará, como tal, por pelo menos cem anos mais, quando o farisianismo dará lugar ao rabinismo". Portanto, o "partido dos fariseus teve participação muito ativa na vida política de Israel e, desde sua fundação, cumpriu um papel capital na formação religiosa e moral do povo judeu", sendo responsável por trazer "para o centro de suas preocupações a fidelidade à Aliança do Sinai e levou-a à vida coletiva e individual, mediante regras e obrigações, buscando — em todos os instantes — uma conformidade cotidiana com a vontade de Deus".889 Se há por parte desses autores uma visão positiva em relação ao farisianismo, há outros que demonstram outra face, alguns sem fazer juízo de valor, mas pretendendo descrever o grupo. É importante,

primeiramente, entender que, junto à “nobreza sacerdotal, existia em Jerusalém uma aristocracia leiga”, sendo esta materializada no Sinédrio. Conforme “lemos no Novo Testamento, essa assembleia judaica suprema, que compreendia 71 membros, compunha-se de três grupos: os chefes dos sacerdotes que, representados na pessoa do sumo sacerdote, escolhiam o presidente, os escribas e os anciãos”.890 Antes de explicar sobre o Sinédrio, Joachim Jeremias, então, esclarece algo acerca da organização social no Israel pós-exílico:

Quem fazia parte do grupo dos anciãos? A história da assembleia judaica nos dá a resposta. Após o exílio, os reorganizadores do povo, doravante sem rei, basearam-se na antiga composição em famílias, procedentes da divisão do povo em tribos, e nunca totalmente caída no esquecimento, nem mesmo depois do sedentarismo em Canaã. Talvez já em exílio, quer dizer, com a extinção da realeza, os chefes das linhagens e das famílias mais importantes assumiram a chefia do povo, dirigindo, individualmente, a instalação das famílias em Babilônia e governando-as a título de guias e juízes. Após a volta do exílio, esses chefes de família, os “anciãos dos judeus” (śabê yehûdayê) aparecem como representantes do povo com os quais o governador persa discute (Ed 5:9-16) e que, unidos ao “governador dos judeus”, dirigem a reconstrução do Templo (Ed 5:5.9; 6:7.8.14). Dessa maneira o Sinédrio, assembleia suprema do judaísmo pós-exílico, formou-se da reunião desses chefes de família não sacerdotes, dirigentes que representavam a “nobreza” leiga, com a aristocracia sacerdotal. A esse respeito, a descrição da reforma judiciária de Josafá pelo Cronista (2Cr 19:5-11), descrição que reflete a situação pós-exílica, é elucidativa; a autoridade judiciária suprema de Jerusalém compunha-se de levitas, de sacerdotes e de chefes de famílias. É, pois, um senado aristocrático composto de representantes da aristocracia sacerdotal e leiga que, nas épocas persa e grega, alcançou a chefia do povo judeu. Somente mais tarde, talvez no tempo da rainha Alexandra (76-67 a.C.), de pendor farisaico, os escribas fariseus foram admitidos nessa assembleia suprema até então puramente aristocrática. Não pode, pois, haver dúvida quanto à composição do grupo dos anciãos no Sinédrio: são os chefes das famílias leigas mais influentes, representando a “nobreza leiga” do povo neste conselho supremo.891

Tais informações são confirmadas pelas Escrituras cristãs, e “também Josefo e a

literatura talmúdica admitem essa nobreza leiga", pois, no "Novo Testamento, 'os chefes do povo' (Lc 19.47) aparecem uma vez no lugar dos 'anciãos', como terceiro grupo do Sinédrio; essa expressão sinônima é extremamente esclarecedora". Temos ainda como "representante desse grupo [...] José de Arimateia, rico (Mt 27.57) proprietário".892 Portanto, "no Sinédrio, o grupo dos anciãos compunha-se de chefes das famílias patrícias de Jerusalém".893 Tal aspecto poderia passar despercebido ou então ser objetado com a seguinte questão: "Só porque se trata de nobres, ou ricos, não podem fazer parte? Qual o problema?". Como se sabe, tal senado não legislava sobre a sociedade toda, isto é, romana, e sim sobre os judeus. Sua autoridade estava circunscrita, com permissão oficial do Estado, para atuar. Quais eram os documentos que fixavam as regras por esse tempo? Este ponto merece uma consideração. O biblista André Paul diz que, "paralelamente aos livros bíblicos, o judaísmo possuía uma coleção importante de tradições, leis e lendas, que circulavam oralmente no culto, no ensino, nos tribunais, e que tinham começado a se fixar por escrito", e o que se convencionou chamar de "lei oral, complemento da lei escrita, que, por sua vez, ia tornar-se Escritura".894 Da interpretação e aplicação às situações concretas na vida do povo, originou-se a halakah e a haggadah. A primeira dedicava-se à lei escrita, e a segunda, à lei oral. "Embora o ensino da halakah estivesse intimamente relacionado com a Escritura, podia ser transmitido independentemente dela". Dessa forma, "a elaboração da halakah se processou em dois campos, dos quais um, o midrash, seguiu de perto a Escritura, e o outro, a mishnah, foi mais autônomo".895 Justamente o midrash, recurso utilizado para comentar a Escritura hebraica, quando manejado por nobres, acabou servindo a interesses contrários ao texto bíblico. "Conforme mostram as entregas em espécie para o Templo, conclui-se que essas famílias privilegiadas eram, primitivamente, famílias de proprietários agrícolas; daí decorre o fato de, na época de Jesus, a nobreza leiga compor-se especialmente de famílias abastadas", diz o biblista alemão Joachim Jeremias, informando que no "Midraxe, a frase: 'Fulano é rico; façamo-lo conselheiro' é atribuída aos funcionários romanos".896 Foi justamente dessa classe social nobre que emergiu o grupo dos saduceus. Contudo, Flávio Josefo, citado por Jeremias, diz que, por isso mesmo, só atraíam ricos e não eram seguidos pelo povo. É preciso registrar, porém, que o grupo tinha adesões importantes, como "os chefes dos sacerdotes, a nobreza sacerdotal e a nobreza leiga", ou seja, as "famílias patrícias acham-se, pois, em relação à nobreza sacerdotal, do mesmo modo que os fariseus em face aos escribas", mas tanto em um caso como no outro "os leigos formam a grande massa dos partidários; os 'homens da religião' — clérigos entre os saduceus, teólogos entre os fariseus — forneciam os chefes".897 Tratava-se, portanto, de

um grupo aristocrático e organizado, que não deve ser chamado de “seita”, pois atuava junto ao povo, muito embora as famílias patrícias fizessem uma ideia “de si mesmas como detentoras da tradição”. Tal “fato sobressai por ser restrito o número de saduceus, como conclui Josefo, e de possuírem uma halaka (tradição) que repousava numa exegese da Escritura, que os membros deviam seguir como diretriz de vida”.898 Para completar o raciocínio sobre esse grupo dos saduceus:

A “teologia” saduceia é também esclarecedora e faz conhecer o conservadorismo institucional da nobreza leiga. Atinha-se estritamente à letra da Torá, particularmente às suas prescrições sobre o culto e o sacerdócio; via-se, pois, em nítida oposição com os fariseus e sua halaka oral, que declaravam obrigatórias, mesmo para o círculo de leigos piedosos, as prescrições acerca da pureza relativa aos sacerdotes. Os saduceus consignaram essa teologia numa halaka perfeitamente elaborada e exegeticamente fundada. Tinham, além do mais, seu próprio código penal, do qual inúmeros dados dão a conhecer a extrema severidade. Já tivemos ocasião de encontrar um tribunal saduceu de chefes de sacerdotes que se referem muitas vezes a sentenças proferidas segundo o direito saduceu. Esses fatos conferem total garantia sobre a existência de escribas saduceus, e nunca deveriam ser contestados, pois as fontes mencionam expressamente a sua existência. Temos provas ainda de que as famílias patrícias saduceias formavam um grupo grandemente organizado, com uma tradição teológica e uma doutrina elaborada; apegavam-se estritamente ao texto da Escritura, o que mostra o caráter conservador desses círculos.899

Uma vez que a hegemonia de todos os grupos dependia igualmente das condições históricas e políticas para que houvesse estabilidade, informa Joachim Jeremias, dizendo que “em 66 d.C., quando estourou a revolta contra os romanos, os jovens nobres tomaram entre as mãos o destino do povo”. Isso, porém, durou muito pouco, visto que, no ano seguinte, “os zelotes se apossaram do comando; o declínio do Estado determinou a decadência da nobreza leiga e da corrente saduceia resultante da união entre a nobreza sacerdotal e a nobreza leiga”, fazendo que outro grupo ascendesse como líder do povo, ou seja, a “nova e poderosa classe superior, a dos escribas”, que, na verdade, já “tinha em todos os sentidos superado a antiga classe da nobreza sacerdotal e leiga fundada no privilégio de origem”.900 Essa classe, é bom ter em mente, já existia, mas não

tinha visibilidade e proeminência, por motivos óbvios. Contudo, na opinião de Jeremias, se procurarmos “a origem desses escribas, uma imagem variegada apresenta-se a nós”, visto que, em “Jerusalém até o ano 70 d.C., podemos constatar a existência de grande número de sacerdotes com formação de escriba”, havendo entre eles, inclusive, “sacerdotes da alta classe”, “simples sacerdotes”, “membros do baixo clero”, “escribas procedentes dos círculos de famílias patriarcais que elaboravam a tradição saduceia” e, finalmente, “a grande massa dos escribas”, completa o mesmo biblista alemão, dizendo ser as “pessoas de todas as outras camadas do povo; esses outros escribas de Jerusalém constituem, segundo as suas profissões, um quadro variado e multicolor”.901 Conforme já temos insistido, é imprescindível compreender o contexto cultural em que se desenvolveram os eventos relatados nas Escrituras, e naquele tempo, informa Jeremias, “a forma típica de atividade profissional [era] o artesanato”. Neste “gênero de empreendimento, o produtor, contando com todos os meios necessários, fabrica suas peças e, sem outra forma de transação, vende-as, ele mesmo, aos consumidores, a seus clientes”. Isso era assim pelo simples fato de que, no “judaísmo de então, as profissões eram altamente valorizadas”, como diz o escrito rabínico Qiddushin da Mishnna: “Quem não ensina uma profissão ao filho, é como se lhe ensinasse o banditismo”. Tal se dava igualmente por outro aspecto relevante, ou seja, a “alta consideração inspirada pelos artífices e pelo que faziam decorre também do fato de, naquela época, a maioria dos escribas exercer uma profissão”. O mesmo autor acrescenta que o apóstolo “Paulo, que estudou em Jerusalém (At 22:3), era skenopoiós (At 18:3): fabricava tendas (R. Knopf); segundo outros, tecia tapetes (H. Achelis) ou toldos para as tendas (J. Leipoldt)”.902 Após elencar uma lista de nomes, alguns deles conhecidos, que são citados em escritos rabínicos, incluindo o apóstolo Paulo, fica, portanto, muito claro, diz o citado autor, “que se todos esses escribas representavam um papel importante, sua influência, porém, não se media pela nobreza nem pela sua profissão”.903 Se antes o poder econômico dava o tom da autoridade, no caso desse novo grupo, explica Joachim Jeremias, o “saber é o único e exclusivo fator do poder dos escribas”, e uma pessoa que “desejasse agregar-se à corporação dos escribas pela ordenação seguia um ciclo regular de estudos de alguns anos”, ou seja, o “jovem israelita, desejoso de consagrar sua vida à sábia atividade de escriba, começava o ciclo de sua formação como discípulo (talmîd)”, e há muitos “exemplos [que] mostram que o ensino começava, habitualmente, desde tenra idade”.904

Joachim Jeremias descreve a formação do escriba dizendo que o aluno tinha de conviver com seu mestre a fim de ouvir seus ensinamentos e, quando já tivesse

assimilado e dominado “toda a matéria tradicional e o método halaquita a ponto de poder resolver por si mesmo questões de legislação religiosa e ritual, tornava-se ‘doutor não ordenado’ (talmîd ḥakam)”. Contudo, apenas “quando atingisse a idade canônica para a ordenação, fixada em 40 anos, segundo uma informação pós-tanaíta, é que podia, pela ordenação (semikak), ser recebido na corporação dos doutores, como membro legítimo, doutor ordenado (ḥakam)”, estando assim “autorizado a resolver por si mesmo as questões de legislação religiosa e ritual, a ser juiz em processos criminais e dar pareceres nos processos civis, seja como membro de uma corte de justiça, seja individualmente”.905 A partir de então, merecia “o título de rabi, pois tal título já era de uso para os escribas do tempo de Jesus”. Na verdade, “mesmo outros, os que não haviam seguido o ciclo regular eram chamados rabi; Jesus de Nazaré é um exemplo”, sendo possível explicar tal fato, pois “esse título, no início do século primeiro de nossa era, passava por uma evolução; inicialmente título honorífico geral, iria ser exclusivamente reservado aos escribas”, pois, de outra maneira, “um homem desprovido da formação rabínica completa passava por grámmata mè memathekos (Jo 7:15); não desfrutava dos privilégios de um doutor ordenado”. Ou seja, apenas “os doutores ordenados transmitiam e criavam a tradição derivada da Torá, que, segundo o ensinamento dos fariseus recebido pela massa do povo, colocava-se em pé de igualdade com a Lei escrita, até mesmo acima dela”.906 A influência e o poder eram tão grandes que achavam que as decisões dos escribas “tinham o poder de ‘ligar’ e ‘desligar’ (cf. Mt 16:19; 18:18) para sempre os judeus do mundo inteiro”. Por isso, a todo aluno que “estudara, que frequentara círculos acadêmicos, abriam-se, por conseguinte, [...] ao detentor deste saber e desse poderio, as posições-chave do direito, da administração e do ensino”, explica Joachim Jeremias. Este diz que as “‘Profissões acadêmicas’ então surgiram; os escribas as exerciam ao lado de seu magistério didático e de sua profissão civil”.907 Portanto, excetuando os “chefes dos sacerdotes e dos membros das famílias patriarcais, o escriba era o único a poder ingressar na assembleia suprema, o Sinédrio”, e o “partido fariseu do Sinédrio compunha-se inteiramente de escribas”. Daí por que Paulo ser elencado como fariseu que tinha a influência relatada em Atos 8:1-3, pois, no “Novo Testamento, o grupo farisaico do Sinédrio é geralmente designado como ‘os fariseus’ ou ‘os escribas’ (cf., por ex., Mt 21:45; ‘os sumos sacerdotes e os fariseus’ com o paralelo Lc 20:19; ‘os escribas e os sumos sacerdotes’)”, explica o mesmo biblista alemão, dizendo ainda que, “em contrapartida, jamais fariseus e escribas aparecem uns ao lado dos outros como grupos do Sinédrio”.908 Tal é assim pelo fato de que

esse Sinédrio não era apenas uma assembleia governamental; constituía, em primeiro lugar, uma corte de justiça. Ora, o conhecimento da exegese escriturística era obrigatório nas sentenças judiciárias. Acrescentemos a grande influência que o grupo fariseu do Sinédrio conseguira ter em sua atividade administrativa. Essas condições permitem-nos avaliar o privilégio dos escribas que os autorizava a fazer parte dos 71. É assim que encontramos no Sinédrio os principais escribas: Shemaya, Nicodemos (Jo 3:1; 7:50), Rabban Gamaliel I (At 5:34) e seu filho Shimeon. Outros escribas eram membros de tribunais: Yoḥanan ben Zakkai e Paulo (At 26:10-11) participaram, como juízes, em processos criminais; três outros escribas formavam um tribunal civil em Jerusalém.909

Assim, quando a comunidade judaica tinha de escolher um ancião, ou liderança (arquissinagogo ou juiz) entre um leigo e um escriba, certamente o último levava vantagem e tinha preferência. Isso quer dizer “que um grande número de postos importantes, ocupados antigamente por sacerdotes e leigos de alta classe, havia, no primeiro século de nossa era, passado totalmente ou em grande parte para as mãos desses doutores”. Todavia, tudo que “vimos ainda não levou, porém, a concluir o motivo decisivo da influência dominante dos escribas sobre o povo”, isto é, o “fator definitivo dessa influência não consistia em os escribas serem senhores da totalidade da tradição no domínio da legislação religiosa e poderem, por esse conhecimento, atingir os postos-chave”, diz Joachim Jeremias. A verdadeira fonte de sua influência sobre o povo “consistia, sim, no fato, muito pouco notado de serem portadores de uma ciência secreta, a tradição esotérica”.910 Não se trata da mesma conotação popular da expressão esotérica que temos atualmente, isto é, como sinônimo de “paganismo”. É preciso manter em mente que estamos tratando de correntes, grupos, partidos e facções do judaísmo que tinham como base as Escrituras hebraicas. Um exemplo do conteúdo que se tratava nessa “tradição esotérica”, de um escrito rabínico da Mishnah, ilustra o ponto: “Não se deve explicar publicamente as leis sobre o incesto diante de três auditores, nem a história da criação do mundo diante de dois, nem a visão do carro de Ezequiel diante de um só, a menos que ele seja sábio e criterioso. Para quem especula quatro coisas, melhor fora não ter vindo ao mundo, [isto é, primeiramente] o que é do Alto, [em segundo lugar] o que é da terra, [em terceiro lugar] o que existia antes, [em quarto lugar] o que será depois’”.911 Em uma palavra, o “ensinamento esotérico, em sentido estrito, tinha, pois, como objeto, conforme muitos outros testemunhos o demonstram também, os ensinamentos mais secretos e ocultos sobre o ser divino”, assim,

esclarece o mesmo autor, “(a visão do carro) — sem dúvida o nome divino sagrado, dotado de uma virtude mágica,912 dele fazia parte igualmente — e os segredos das maravilhas da criação”. Portanto, as “conversações eram particulares, entre mestre e discípulo, e versavam sobre teosofia e cosmogonia, tais como foram consignadas por escrito no primeiro capítulo do livro de Ezequiel e Gênesis”, isso quanto ao conteúdo, pois, quanto à forma, tal ocorria da seguinte maneira: “Falava-se em tom baixo e ao abordar a sacrossanta visão do carro, cobriam a cabeça por temor reverencial diante do segredo do ser divino”.913 Joachim Jeremias diz que a “literatura apocalíptica nada mais é do que o midraxe e a hagadá criados a partir da Escritura”. Todavia, “somente a precisão midraxe ‘esotérico’, hagadá ‘esotérica’, torna perfeitamente compreensível a distinção entre literatura apocalíptica e literatura talmúdica”.914 Na verdade, os “escritos apocalípticos do judaísmo tardio continham, pois, os ensinamentos esotéricos dos escribas; o conhecimento desse fato permite descobrir, de imediato, a extensão e o valor que se lhes atribuía”, diz o mesmo autor, esclarecendo ainda que os “ensinamentos esotéricos não são ensinamentos teológicos isolados, mas grandes sistemas teológicos, grandes construções doutrinais cujo conteúdo é atribuído à inspiração divina”.915

Joachim Jeremias esclarece ainda que com tais dados temos, então, possibilidade e as “condições de fazer a distinção, na tradição rabínica, entre as matérias esotéricas e as matérias exotéricas”,916 isto é, entre os conteúdos que só poderiam ser ensinados a alguns iniciados, privativamente, e os conteúdos que eram transmitidos a todos, publicamente. “Todos os ensinamentos da literatura apocalíptica dos escritos pseudopigráficos, estranhos à tradição talmúdica ou que nela só figuram esporadicamente, pertencem ao ensino esotérico.” Dessa forma, “por exemplo, o ensinamento sobre o Salvador, bar naša (‘Filho do homem’)”, não é algo irrelevante. Aliás, tal “fato é de suma importância para compreender a mensagem de Jesus”, pois é o “conhecimento do caráter esotérico do apocalipse que permite, antes de tudo, explicar o liame orgânico que existe entre a literatura apocalíptica e a literatura talmúdica”,917 por exemplo. Sem deixar de reconhecer a relevância de tal discussão, é preciso observar que considerá-la em detalhes nos desviaria do real propósito desse excurso, mas é bom saber que, conforme o mesmo autor, a prática aparece em alguns momentos no ministério de nosso Senhor Jesus Cristo. Mas o “lugar ocupado pelo esoterismo é ainda maior no cristianismo primitivo”, compreendendo: “a) os últimos segredos da cristologia (o silêncio do segundo Evangelho sobre as aparições do Ressuscitado; o fato de todos os relatos evangélicos evitarem descrever a Ressurreição; Hb 6:1ss, onde toda a parte 6.3-10,18 apresenta-se como o

ensinamento perfeito que se deve revelar somente àqueles que são capazes de compreendê-lo [Hb 5:14]; cf. Cl 2:2)", havendo ainda outras facetas, pois "b) o esoterismo estende-se aos segredos do ser divino (2Co 12:1-7, especialmente v. 4) e de seu plano de salvação (Rm 11:25 e passim), em particular aos segredos do plano de salvação escatológica (1Co 2:6—3:2; 11:51; todo o Apocalipse joânico segundo Ap 10:7; 17:5-7)" e, finalmente, "c) começou desde o século 1 a preservar da profanação a Ceia".918 Falando estritamente a respeito da prática no judaísmo, é preciso lembrar que, "na época que agora nos ocupa, o conjunto da tradição oral, a halaka em particular, era uma doutrina esotérica na medida em que, bem ensinada nos estabelecimentos de estudos e sinagogas, não podia ser difundida por escrito, sendo o 'segredo de Deus'", ou seja, "devia ser transmitida só oralmente, de mestre a discípulo, pois era preciso não confundir escritura e tradição", sendo este o sentido de "esotérica". Apenas "no século 2 de nossa era que a luta contra o cânone neotestamentário levou os judeus a lhe oporem uma interpretação paralela do Antigo Testamento sob a forma de um escrito da Torá oral, tornada, assim, acessível a todos", fazendo que, dessa maneira, "o conjunto das matérias ficasse despojada de sua característica de tradição esotérica".919 O que ocorria era que "os próprios escritos sagrados do Antigo Testamento não se apresentavam acessíveis à massa; eram, com efeito, redigidos na 'língua sagrada', a hebraica, quando a língua popular era a aramaica", informa Jeremias. Este diz ainda que, "no primeiro século da nossa era, os doutores combateram a difusão do Antigo Testamento em aramaico".920 Portanto, completa o mesmo biblista alemão:

Somente após ter reconhecido o caráter esotérico do ensinamento dos escribas aplicados não somente aos ensinamentos esotéricos no sentido estrito, mas também ao conjunto da tradição oral, até mesmo ao texto da Bíblia, é que podemos compreender a posição social desses escribas. Do ponto de vista social eles são, enquanto possuidores da ciência secreta de Deus, os herdeiros imediatos e sucessores dos profetas. "A quem são comparados o profeta e o escriba? A dois enviados de um único e mesmo rei", diz o Talmude da Palestina. Como os profetas, os escribas são os servos de Deus, ao lado do clero; como os profetas, congregam em torno de si muitos discípulos aos quais transmitem sua doutrina; como os profetas, são qualificados não em razão de sua origem como os sacerdotes, mas simplesmente pelo seu conhecimento da vontade divina que anunciam ao ensinar, ao serem juízes e ao pregar. Pode acontecer que um escriba seja de origem muito duvidosa, até mesmo de origem não israelita; nada altera o

seu prestígio. Pode acontecer ainda que seja miserável como Hilel, o diarista originário de Babilônia; sua ciência faz dele um homem universalmente célebre.921

Não é sem razão que, com toda essa notoriedade, observa Joachim Jeremias, do mundo todo “a juventude judaica afluía a Jerusalém para sentar-se aos pés dos mestres que ensinavam com uma reputação mundial no judaísmo de então”. Relatos dão conta de que, na época de “Herodes, Hilel veio de Babilônia para ouvir Shemaya e Abtalião, sem recuar diante de uma viagem de muitas semanas a pé”, diz o mesmo autor, citando ainda que “Hanan ben Abishalom veio do Egito a Jerusalém, onde, mais tarde foi juiz, e da Média chegou Naḥum, seu colega no mesmo tribunal; de Tarso na Cilícia, são Paulo encaminhou-se para Jerusalém, onde deveria aprender tanto com Gamaliel (At 22:3)”.922 Na verdade, conforme se pode depreender, “no tempo de Jesus, Jerusalém constituía a cidadela da ciência teológica e jurídica do judaísmo”. Havia outros centros que possuíam estabelecimentos importantes de estudo, como a Babilônia, por exemplo, de onde saíram “os benê Bethyra que, até os tempos de Hilel, foram os escribas dirigentes e aos quais o próprio Hilel foi devedor da base de sua formação de escriba”, mas, “por mais importantes que fossem essas casas de estudos babilônicos, não podiam competir com as de Jerusalém”, pois afirmava-se acerca do próprio Hilel que, apenas ele sozinho, “reuniu em torno de si oitenta discípulos”.923 Portanto, desde a “vida cotidiana, como nos estabelecimentos de estudos que os alunos se instruíam junto aos mestres”, isto é, “as atitudes, até mesmo os mais simples gestos dos instrutores eram vigiados e deles se extraíam regras para as questões religiosas”. Mas as “decisões e ensinamentos desses docentes se irradiavam muito além dos limites da Palestina”, pois os “discípulos conservavam o que aprendiam como um bem precioso e transmitiam os benéficos ensinamentos, inserindo-os na cadeia da tradição”.924 Não é difícil imaginar a força desses ensinamentos no imaginário coletivo e na formação do povo, e é justamente por isso que não é difícil de compreender o porquê de o povo venerar “os escribas como outrora os profetas, com respeito ilimitado e um temor reverencial, como a detentores e mestres da ciência esotérica sagrada”, ou seja, “suas palavras revestiam-se de soberana autoridade”. Mas pontue-se que se tratava, sobretudo, das “comunidades farisaicas que obedeciam, incondicionalmente, aos escribas fariseus”, mesmo porque eles eram em “maior número”.925 Quanto aos outros grupos, Joachim Jeremias diz que “os ensinamentos dos escribas saduceus desapareceram em grande parte da

tradição", e tal "deve-se ao fato de o papel dos saduceus ter-se encerrado com a ruína de Jerusalém e de a tradição chegada até nós, fixada por escrito somente a partir do século 2, ter vindo, exclusivamente, de seus inimigos fariseus". Pode-se ainda, conforme o mesmo autor, acrescentar outro fator, não menos relevante, de que, "já antes da destruição do Templo, os escribas saduceus exerceram na vida pública um papel muito menos considerável do que os escribas fariseus" e, assim, os "membros das sociedades farisaicas garantiram aos ensinamentos dos escribas sua grande influência sobre o povo".926 Assim, é perfeitamente compreensível o fato de que o escriba tinha "autoridade maior do que a do profeta por não precisar ser autentificado".927 Isso ainda não é tudo, diz Jeremias:

Para se ter, porém, uma ideia exata da veneração com que o povo cercava os escribas, e da ousadia que representou o ataque de Jesus contra eles, é preciso estudar as tradições talmúdicas relativas aos túmulos dos santos na Palestina; é preciso inteirar-se das informações para ver como, ao lado dos túmulos dos patriarcas e profetas, são os túmulos dos rabinos que, envoltos em lendas e "sagas", encontram-se por toda parte venerados e conservados com um temor supersticioso. Perceberemos, então, até certo ponto, como foi possível à aristocracia judaica suportar a concorrência da aristocracia intelectual e, após a destruição de Jerusalém, deixar-se finalmente superar por essa última. Túmulos de rabinos e túmulos de profetas lado a lado; é aí que se encontra a solução do enigma diante do qual nos colocamos desde o início do capítulo III.928

Antes de considerar, ao menos panoramicamente, a atitude audaciosa de nosso Senhor Jesus Cristo diante do poder e a da influência dos escribas, é preciso que nos concentremos um pouco mais especificamente nos fariseus, grupo que já foi mencionado diversas vezes. "Os fariseus defendiam a interpretação e a discussão do texto bíblico, mesmo se conflitivas." Tais "doutores leigos prolongavam a tradição dos 'sábios'", os quais, como já falamos ao citar Walther Eichrodt, queriam ter uma posição desvinculada da dos profetas, muito embora o título, "em hebraico chacham", dizem Evaristo Miranda e José Schorr Malca, seja "um dos termos mais genéricos para um erudito da tradição judaica, usado particularmente em referência aos homens sábios do período talmúdico, que expunham a Torá oral". Ambos os autores, por fim, afirmam que o "chacham,

para o judaísmo rabínico, é o tipo religioso ideal, tendo precedência até mesmo sobre os profetas", inclusive negando "aos sacerdotes todo e qualquer monopólio em matéria de interpretação da Lei". Por isso, foi criada "uma jurisprudência oral transmitida por via de 'tradição'", terminando "por tomar forma nas escolas criadas e consolidadas pelo farisianismo como Torá oral (Torá she-be'alpê)".929 A referida "jurisprudência ajudava a adaptar a Lei escrita às exigências práticas da vida, sem nunca sacrificar o essencial do judaísmo". Nesse aspecto, a "tradição de Israel não se resumia, para os fariseus, à Torá de Moisés", ou seja, os "profetas, os salmos e os escritos, de antiguidade comprovada, constituíam para eles o complemento normal da Torá".930 Os mesmos autores dizem que a importância dos fariseus pode ser notada no fato de que eles "influíram na vida judaica durante quase quatrocentos anos", podendo ser traçada sua origem tomando-se o "início do segundo século a.C., a partir da majestosa pessoa de Shimon Hatzadik, até os finais do século 2 d.C., com a gigantesca figura de Iehudá Hanassi, o Príncipe, ou simplesmente Rabi", isto é, o "tempo dos fariseus inclui o evento Jesus Cristo, e o nascimento das comunidades de judeu-cristãos, até o surgimento do cristianismo".931 Mesmo com toda essa influência, é preciso observar que, do ponto de vista sociológico, "não se deve situar os fariseus na classe superior", sendo importante entender que o título fariseu "significa 'os separados', quer dizer os santos, a verdadeira comunidade de Israel". Eles eram provenientes, "na maioria, [de] pessoas do povo, sem formação de escriba", todavia "mantinham elos estreitos com os escribas a ponto de não os podermos separar, tanto mais que a ascensão dos escribas marcou, ao mesmo tempo, sua própria ascensão".932 Confirmando a informação já anteriormente dada pelos autores Evaristo Miranda e José Schorr Malca, o biblista alemão Joachim Jeremias afirma que na "primeira aparição dos fariseus, no século 2 antes de nossa era, já os vemos como um grupo organizado; talvez se prendessem aos assideus que 1Mc 2:42 chama de 'associação de judeus piedosos [sunagogè Asidoíon], denodados homens de Israel, extremamente devotados à Lei'".933 Uma vez que não há tantas informações acerca desse grupo, mas ele data da mesma época do surgimento dos essênios, o mesmo autor diz que, mesmo estes tendo sofrido influências estrangeiras, "sem dúvida são eles oriundos do mesmo tronco que os fariseus", pois "as severas prescrições rituais dos essênios e seu esforço para a separação bem o demonstram", sendo por isso possível, "inspirando-nos na vida estritamente comunitária dos essênios, inferir o caráter comunitário dos fariseus".934

Sem condições de fazer tal percurso com Joachim Jeremias e analisar a vida dos essênios para, então, buscar o paralelo com as poucas e esparsas informações das

comunidades farisaicas, não é difícil saber que estas, tanto quanto aquelas, “observavam regras precisas para a admissão dos membros”. Tal “fato demonstra, mais uma vez, seu caráter de comunidades particulares”. A admissão de qualquer pretendente era precedida de um “período de aprovação que durava um mês ou um ano, durante o qual o postulante devia dar provas de sua aptidão para seguir as prescrições rituais” e, havendo “terminado o período experimental, o candidato comprometia-se a observar o regulamento da comunidade; na época antiga, a única que nos ocupa aqui, esse compromisso se realizava diante de um membro da comunidade que fosse escriba”.935 Entre as regras, o “recém-admitido prometia observar as prescrições farisaicas sobre a pureza e o dízimo”, tornando-se, então, doravante, “membro de uma associação”. As referidas “associações tinham seus chefes e suas assembleias; essas, ao que parece, caracterizavam-se por uma refeição em comum, especialmente às sextas-feiras à noite, para a abertura do sábado”. Isso muito provavelmente “indica que as associações farisaicas intervinham publicamente em ocasiões especiais, como, por exemplo, para exprimir condolências ou para festas alegres”, tendo ainda “sua própria justiça interna”, podendo, “entre outras decisões”, obviamente, “pronunciar-se sobre a exclusão de um de seus membros”.936 O mesmo autor diz que não possui informações elucidativas a respeito da composição das chamadas ḥăbûrôt farisaicas, isto é, das “comunidades farisaicas, que são frequentemente confundidas com os escribas”, sendo muitos os motivos de tal confusão. O primeiro deles, certamente, diz Joachim Jeremias, é “o fato de o termo ḥaber, designando o membro de uma comunidade farisaica, ser, após o período neotestamentário, a designação do doutor não formado (‘colegas dos doutores’), mas, sobretudo, o fato de Mt e Lc englobarem muitas vezes, numa única fórmula, ‘escribas e fariseus’”, isto é, a menção dos grupos juntos ocorre frequentemente nos dois Evangelhos citados, ao passo que “Mc e Jo, em compensação, não a mencionam”.937 O autor lamenta que, principalmente o Evangelho de Mateus, “conserve quase sempre essa designação global dos dois grupos até mesmo nas palavras que reúne em seu cap. 23 contra os escribas e fariseus”, ou seja, “Mt introduz do mesmo modo, por ‘ai de vós, escribas e fariseus!’, as palavras contra a vaidade e o desejo de honrarias entre os doutores, e as palavras contra hipocrisia dos fariseus na observância das prescrições da legislação religiosa sobre a pureza e o dízimo”, fazendo que fique anulada a diferença entre os dois grupos. Felizmente, “a tradição paralela de Lc permite evitar conclusões errôneas”, esclarece Joachim Jeremias, dizendo que o Evangelho de Lucas “estabelece uma nítida separação entre um discurso de Jesus contra os teólogos que são os escribas, e um discurso de Jesus aos ‘homens da prática’ que são os fariseus”.938 O biblista alemão

insiste em tal diferenciação por entender sua necessidade na interpretação neotestamentária:

Percebemos de modo especialmente claro a separação traçada entre os dois, se nos lembrarmos das censuras dirigidas por Jesus, segundo Lc, a cada uma das duas categorias. Aos escribas eis o que ele censura: a) imporem às pessoas certas leis religiosas extremamente pesadas, enquanto eles próprios não as cumprem; b) constroem túmulos aos profetas, enquanto eles próprios estão prontos a condenar à morte os enviados de Deus; c) mantêm oculta a sua ciência e fecham assim à multidão o acesso ao Reino de Deus, enquanto eles mesmos não utilizam os seus conhecimentos; d) ambição de aparência, de honrarias e atenções, em particular o desejo do primeiro lugar nas sinagogas. Como se vê, são censuras relacionadas com sua sábia formação de escribas e com os direitos que dela decorrem na vida social.939

As objeções de nosso Senhor Jesus Cristo ao grupo dos fariseus, de acordo com Lucas 11:39—42:44, na leitura do biblista alemão Joachim Jeremias, são de outra natureza e basicamente duas: “a) hipocrisia no cumprimento das prescrições da pureza, quando eles mesmos são interiormente impuros” e “b) hipocrisia no pagamento do dízimo para os legumes verdes e os legumes secos isentos do dízimo segundo a Lei, ao passo que negligenciavam as exigências religiosas e morais da mesma Lei”.940 Tais censuras não são de ordem teológica, mas “dirigem-se a pessoas que conduzem sua vida segundo as exigências das leis religiosas dos escribas e fariseus”. Portanto, o texto lucano “mostra-nos claramente e em perfeito acordo com os dados das fontes contemporâneas que o discurso paralelo de Jesus em Mt 23 divide-se em suas partes: a primeira (vv. 1-22; 29-36) é dirigida contra os escribas; a segunda (vv. 23-28) contém as censuras lançadas aos fariseus”. De igual forma, “os dois primeiros capítulos do Sermão da Montanha contêm um discurso contra os escribas e um contra os fariseus”; todavia, no texto de Mateus 5:20, “os dois grupos são citados no início, encabeçados pelos escribas”. Logo na sequência, “em 5:21-48 vem o discurso contra os escribas que transmitem e explicam a ‘tradição dos anciãos’”. Em 6:1-18, o Mestre “volta-se contra os ‘hipócritas’ (no primeiro evangelho esse termo designa, salvo nalguns casos, os fariseus); esses versículos são dirigidos mais contra a tradição doutrinal, mas contra as pessoas

que acumulam obras superrogatórias (esmola, oração, jejum, cf. Lc 18:12)". Assim, a conclusão de Jeremias é que é "preciso, portanto, estabelecer uma nítida distinção entre escribas e fariseus, e rejeitar a ideia completamente falsa segundo a qual os fariseus, como tais, eram escribas".941 Todavia, um ponto em especial é preciso notar: "os chefes e os membros influentes das comunidades farisaicas eram escribas", havendo um elenco da relação apresentada pelo autor de escribas que ou "pertenciam a uma comunidade farisaica ou conformavam sua vida às prescrições farisaicas", sendo nomes conhecidos, entre eles, em "cerca de 20, talvez Hilel; em 30 d.C., no tempo de Jesus e da comunidade cristã primitiva, Nicodemos (Jo 3:1ss), ainda o rabi anônimo a quem Jesus interroga a respeito do maior mandamento (Mc 12:28), diversos outros escribas que entraram em contato com Jesus" e, dos demais ainda referidos, citamos "Saulo de Tarso", pois de acordo com o mesmo autor, conforme Atos 23:6, "Paulo era um escriba formado", tanto que em Atos 26:10 "ele fala de sua atividade de juiz", o que faz que Joachim Jeremias tenha "esta certeza".942 Na verdade, a lista é extensa,943mas os três que citamos, por serem mais conhecidos entre os círculos da tradição carismático-pentecostal, visam apenas demonstrar que há muito mais a saber acerca desses grupos, mas talvez, pela ausência de fontes, jamais venhamos a conhecer. Jeremias diz ser oportuno "ainda observar que muitos escribas, opostos aos doutores saduceus, defendiam ideias farisaicas, sem que nos seja expressamente confirmada a sua pertença à ḥăbûrah".944 Isso não anula o fato de que, reiteramos, os "membros da ḥăbûrah, na maioria, não eram escribas", mas, ao mesmo tempo, temos conhecimento de que "inúmeros sacerdotes eram fariseus".945

Na verdade, por motivos óbvios, os "sacerdotes tomaram grande parte no movimento farisaico". Tal pode ser explicado "pelo fato de esse movimento ter seu núcleo no Templo" e também porque "procurava erguer em nível de norma geral, válida igualmente para aqueles que não eram sacerdotes, as prescrições de pureza que a Escritura impunha aos sacerdotes quando do consumo da arrecadação que lhe era reservada". Os poucos escribas listados, além dos "sacerdotes e levitas, constituíam apenas a parte dirigente dos fariseus", isto é, os "leigos que se agregavam às comunidades farisaicas e se comprometiam a observar suas prescrições sobre o dízimo e sobre a pureza eram muito mais numerosos". Isso pode ser perfeitamente depreendido "pela constante citação no Novo Testamento de 'escribas e fariseus' lado a lado" e pelo fato de que tais ocorrências demonstram que "havia, junto aos chefes que eram os escribas, a grande massa popular desprovida da formação que aqueles possuíam".946 Os dados revelam que as "incontáveis prescrições sobre relações comerciais entre

fariseus e não fariseus fazem-nos conhecer melhor os círculos que formavam a grande massa dessa seita", que era composta de "mercadores, artífices e camponeses que faziam parte da ḥăbûrah", ou seja, "a comunidade farisaica compunha-se de escribas, honestos, sérios e prontos a se dedicarem ao que fosse necessário". Todavia, em muitos momentos, eles pareciam "severos e orgulhosos em relação à grande multidão, os 'ammê há-'ares, que não observavam, como eles, as prescrições das leis religiosas dos escribas fariseus e perante os quais os fariseus se consideravam como o verdadeiro Israel". Por isso, é preciso "notar que quando Jesus discute com os fariseus sobre questões exegéticas (Mt 22:41-46 e par.) e sobre outras questões teológicas, é com os chefes, com os escribas que o faz". É imprescindível notar que, com a expressão hebraica 'ammê há-'ares, no singular, designa-se "ao pé da letra 'povo do país [de Israel]", o que, primariamente, referia-se à "vasta multidão popular de Israel", sendo, posteriormente, a expressão, diz o mesmo autor, "usada para a população mesclada judeu-pagã oriunda do povoamento da Palestina pelos pagãos durante o exílio de Babilônia". Finalmente, "depois do segundo século antes da nossa era", completa o mesmo autor, ela passa a ser "empregada para designar aquele que não conhecia Lei, especialmente o não fariseu".947 Na verdade, a "influência que as comunidades farisaicas e seus chefes, os escribas, souberam exercer é realmente admirável e, à primeira vista, enigmática", afirma Joachim Jeremias. Este ainda diz que, com seu conhecimento de historiador, "o primeiro grande sucesso que alcançaram situa-se nos seis anos de tumultos sangrentos e de guerras civis sob Alexandre Janeu (103-76 a.C.)", quando "a grande massa popular se uniu aos fariseus que contestavam a legitimidade dos sumos sacerdotes asmoneus". Em várias ocasiões, "à beira da ruína, Alexandre Janeu conseguiu estabelecer a paz, mas a preço de um doloroso banho de sangue". Todavia, "os fariseus obtiveram a vitória", e, por isso, já no "leito de morte, o rei aconselhou à esposa Alexandra (76-67) que se unisse aos fariseus".948 Foi dessa maneira que o poder político adentrou no "Sinédrio que, até aquela data, compreendia exclusivamente representantes da aristocracia religiosa e leiga, e abandonaram sua oposição à família reinante". Contudo, "Alexandra governou, mas enquanto mulher não pôde ser, ao mesmo tempo, sumo sacerdote". Foi justamente "essa circunstância [que] deve ter facilitado a coligação dos fariseus", pois, uma vez respaldados "no poder da rainha, tornaram-se, então, os verdadeiros chefes de Estado".949

Após a morte de Alexandra e sob Aristóbulo I (67-63 a.C.), a força dos fariseus

diminuiu. Retomaram sua velha oposição à família reinante e, em 63, convenceram o povo a enviar uma embaixada a Pompeu, a fim de pedir a supressão da realeza nacional; não esconderam seu regozijo pelo sucesso do projeto. Foi sobretudo durante o reinado de Herodes, o Grande (37-4 a.C.), que se manifestou a extensão do seu poder. Ascendendo ao trono, Herodes fez perecer os dirigentes da nobreza leiga, seus inimigos mais influentes no Sinédrio; em compensação, poupou os chefes fariseus e conferiu-lhes todas as honras. Quando mais tarde os fariseus recusaram, unanimemente, prestar juramento de fidelidade a Herodes e a César, o rei contentou-se em impor-lhes uma multa pecuniária, enquanto, pelo mesmo motivo, mandou executar outras pessoas. Na corte de Jerusalém os fariseus tinham suas pequenas e grandes oportunidades e exerciam profunda influência no harém e entre os domésticos.950

Aqui está, como considera o biblista alemão Joachim Jeremias, a pista para mensurar a influência desse grupo: é “na força dos fariseus que devemos, de modo especial, procurar a razão da indulgência do rei”, pois até “um Herodes tinha de reconhecer que os fariseus contavam com o povo”. Mas, ao mesmo tempo, “enquanto as famílias sacerdotais da nova hierarquia ilegítima dependiam das boas graças de Herodes de maneira total e indigna, os fariseus mantiveram-se tranquilos”, isto é, eles “tinham, então, readquirido sua influência no Sinédrio”. Apenas em 6 a.C., dois anos antes de sua morte, Herodes, em conluio com as intrigas da corte, rompeu com os fariseus.951 No período imediatamente posterior, “até o início da Primeira Revolta (66 d.C.), os fariseus tiveram pouca influência na vida política do povo judeu”. Todavia, isso não significa que eles não tinham “representantes na Assembleia suprema, mas é a aristocracia sacerdotal e leiga, de observância saduceia, que ali representava papel determinante”. Quanto aos “fariseus, membros do Sinédrio, sempre souberam fazer-se ouvir durante as sessões e tinham relações com Herodes Antipas, tetrarca da Galileia”, sendo esta, ao menos, a “opinião dos Evangelhos e dos Atos dos Apóstolos”. Justamente por isso, não devemos estranhar “que o fariseu Saulo tenha sido incumbido de representar papel ativo na perseguição aos cristãos”. Contudo, “a influência dos fariseus sobre a política e a administração da justiça na Palestina, antes de 66 d.C., não deve ser exagerada”,952 pondera Joachim Jeremias. “Nesse ponto, os fariseus levavam vantagem sobre os saduceus.” Encontramos “toda a vida religiosa, especialmente a liturgia, regrada segundo as prescrições farisaicas”. Prova disso é o fato de que até o “último rei

judeu, Agripa I (41-44 d.C.), vivia como fariseu", e até mesmo o "calendário em geral, especialmente a festa de Pentecostes, era fixado conforme a datação farisaica", visto que, por volta "do ano 20 a.C., Hilel já conseguira fazer aceitar que se imolassem os cordeiros da Páscoa mesmo no dia de sábado e assim abolira a prática saduceia até então em uso".953 A fim de procurar compreender um pouco tal poderio, "é preciso ver que o movimento farisaico desenvolveu-se por oposição ao movimento saduceu". Em termos de "clero, essa oposição formou-se no século 2 a.C., isto é, sob a dominação selêucida, antes do começo das lutas macabaicas, quando um grupo de sacerdotes, o grupo fariseu, operou uma grande transformação", que consistiu no fato de que, "para os sacerdotes em serviço, a Torá promulgara prescrições de pureza e alguns regulamentos sobre a alimentação", e "o grupo fariseu tornou-as válidas igualmente para a vida diária do sacerdote e, ao mesmo tempo, do povo". Dito em outras palavras, "os fariseus queriam, deste modo, formar a verdadeira 'comunidade santa' de Israel", e, em compensação, "o grupo dos saduceus conservadores pensava que, conforme o texto da Escritura, o direito sacerdotal era limitado aos sacerdotes e ao culto".954 Da parte das lideranças de todos os grupos, nota-se claramente que se tratava de uma disputa de poder que pouco tinha com pureza ou assertividade escriturística, sendo muito mais uma briga pela hegemonia e representatividade junto à realeza imperial para, com isso, obter vantagens para o grupo. Numa palavra:

O conflito entre fariseus e saduceus nasceu dessa oposição. Dominou a evolução religiosa profunda do judaísmo desde as lutas macabaicas até a destruição de Jerusalém; podemos julgar a sua agudeza ao ler os Salmos de Salomão. Os representantes da antiga teologia e da tradição ortodoxa, que eram os defensores inflexíveis da letra do texto da Bíblia, refutaram a lei não escrita, para dominar os representantes da nova tradição. A luta assumiu particular acuidade pelo fato de uma oposição social juntar-se à oposição religiosa: a velha nobreza conservadora, isto é, a nobreza clerical, como a nobreza leiga, opunha-se à nova classe dominante dos intérpretes da Escritura e dos membros das comunidades. Essa última se recrutava em todos os meios, especialmente na pequena burguesia; submetia-se de bom grado às regulamentações dos sacerdotes e preparava assim o caminho para um sacerdócio universal.955

Na verdade, todos esses “fatos comprovam que, religiosa e socialmente, os fariseus constituíam o partido do povo” e “representavam a massa em face da aristocracia tanto do ponto de vista religioso quanto social”, pois sua “piedade que era respeitada — pretendiam ser o Israel verdadeiro — e sua orientação social, visando a suprimir as diferenças de classes, fizeram deles o partido do povo e a pouco e pouco garantiram-lhes a vitória”. Mas isso ainda talvez não explique o porquê da forma “incondicional como a multidão seguia os fariseus”. Há algo importante a se destacar: é impressionante o fato de que os “fariseus sustentavam dupla frente de batalha”, isto é, “opunham-se aos saduceus e, enquanto Israel verdadeiro, traçavam uma nítida separação entre eles próprios e a grande massa, os ‘ammê há-’areṣ, sobre o dízimo e a pureza”. Assim, tal “oposição entre os membros das comunidades farisaicas e os ‘ammê há-’areṣ repousava, especialmente, no abandono das obrigações do dízimo pelo povo”.956 Tal “conflito tornou-se especialmente agudo nos anos em que João Hircano (134-104 a.C.) publicou sua célebre ordem sobre o dízimo, visando impedir a negligência no pagamento do dízimo dos produtos agrícolas; bem depressa assumiu as dimensões de uma separação de casta da parte dos fariseus”. Desse modo, completa Joachim Jeremias, “Comércio, casamento e comensalidade com o não fariseu, suspeito — até prova contrária — de ser impuro, foram, se não completamente proibidos, pelo menos sujeitos a limitações muito precisas”.957 Tal situação não incomodou o povo, entretanto é fato “que não faltaram manifestações de ira contra a nova classe superior; certo também que frequentemente se manifestou um intenso desejo de se libertar do jugo do desprezo religioso”. Portanto, é necessário, “pelo menos em parte, explicar através desse desejo o grande movimento dos ‘infelizes’ e dos ‘aflitos’, dos ‘publicanos’ e dos ‘pecadores’ que acompanharam Jesus”. Assim, de forma geral, “o povo considerava os fariseus que se obrigavam voluntariamente a praticar obras suplementares como modelos da piedade e realizadores deste ideal de vida que os escribas haviam concebido; os escribas, esses homens da ciência divina e da ciência esotérica”.958 Referindo-se ao nosso Senhor Jesus Cristo, finaliza Joachim Jeremias, “foi uma audácia sem par, brotada do poder que a consciência de sua soberania lhe dava, o ter dirigido, àquela gente, publicamente e sem receio, o apelo à penitência”, e “tal audácia o levou à cruz”.959 Isso pelo fato de que, conforme o teólogo pentecostal Esequias Soares, com nosso Senhor Jesus, o “tema justiça social ganhou novo fôlego”.960 A fim de que não se repita o que aconteceu a Israel, é preciso reconhecer, definitivamente, que a realidade do reino de Deus não ocorre nem como evolução nem muito menos como revolução, pela qual os que eram oprimidos passam, então, a dominar e oprimir. Como disse Edward Schillebeeckx, “Jesus também não conhece a reviravolta

apocalíptica das relações de poder, isto é, que os pobres ficariam poderosos e os ricos de agora se tornariam oprimidos", pois, no "Reino", continua o teólogo, "Jesus conhece apenas a abolição de todas as relações de poder que ofendem, de todo domínio repressivo de um ser humano sobre outro; é o novo reino do serviço mútuo".961 A mensagem de Jesus não veio reforçar os grupos faccionais, que, conforme James Dunn, não se restringiam aos três dos quais falamos:

O judaísmo do Segundo Templo foi caracterizado e quase esfacelado por diferentes facções. As facções mais em evidência foram os saduceus, os fariseus e os essênios, supondo, como quase todos fazem, que a comunidade de Qumrã tenha sido um ramo dos essênios. Adicionalmente temos de incluir o que pode muito bem ter sido um movimento bastante coeso, cujas visões foram expressas pela literatura de Henoc, e outro movimento por trás dos Salmos de Salomão. O que fez desses grupos facções distintas dentro do judaísmo do Segundo Templo? Foi sua convicção de que sua compreensão do que significava ser Israel, a comunidade da aliança com Deus, era a compreensão correta — a única compreensão correta, de modo que somente eles estavam se conduzindo como israelitas crentes deveriam agir. Cada um deles interpretou a lei à sua própria maneira e praticou a lei de acordo com sua interpretação. Recordemos que Halakhah provém de halakh, "andar"; suas halakhoth (regras interpretativas) determinaram como eles podiam andar, como deveriam conduzir suas vidas. Inevitavelmente eles discordaram de outras interpretações e, em alguns casos, tentaram persuadir seus conterrâneos judeus da exatidão de suas interpretações particulares, de suas halakhoth. Um exemplo muito bom disso é, entre os Manuscritos do Mar Morto, a carta da seita aos líderes de Israel, conhecida como 4QMMT. A carta foi escrita pelos primeiros sectários para informar os líderes de Israel a respeito de suas próprias regras particulares, suas halakhoth, que governavam, por exemplo, a pureza e o sacrifício. A razão de terem se separado do resto do povo foi porque suas regras discordavam do modo como a lei foi praticada em Jerusalém (4QMMT C7). Ao escrever nesses termos, eles tinham esperança de persuadir a liderança de Jerusalém da exatidão das regras da seita, de suas "obras da lei" (C26-27). Eles estavam seguros de que se a liderança fosse persuadida por sua carta e começasse a praticar "as obras da lei" de acordo com o entendimento que tinham delas, ela figuraria entre aqueles que agiam assim pela justiça (C28-32).962

Conquanto algumas informações apresentadas por Dunn tenham aparecido no longo trecho percorrido com Joachim Jeremias, é importante compreender que a perspectiva do alemão foi mais sociológica e histórica, ao passo que a do britânico é teológica. É importante que "esses grupos naturalmente tendiam a considerar a si mesmos como 'os justos'", e que tal autoavaliação se dava porque eles entendiam que "observavam a lei como deve ser observada", porém, óbvio como é, completa Dunn, "o corolário inevitável disso foi que aqueles que discordavam dessas halakhoth faccionais e que, portanto, não praticavam a lei de modo apropriado eram violadores da lei, 'pecadores'". Há várias ocorrências do uso deste "termo perpassando a literatura do período que inicia com 1Macabeus", e, justamente por isso, depreendemos que os "integrantes da seita de Henoc consideravam a si próprios como 'justos' e consideram 'pecadores' os outros que calcularam as datas das festas judaicas com base em um calendário diferente".963 Tal verdade é atestada por aqueles que são considerados um dos achados mais importantes, em termos de esclarecimento cultural da realidade judaica, os manuscritos do mar Morto. Tais documentos "referem-se aos seus oponentes, isto é, aos demais judeus, em termos similares" ao que acabamos de expor. Ainda que "nos Salmos de Salomão, 'os justos' repetidamente denunci[e]m os 'pecadores', isto é, provavelmente os saduceus hasmoneus que controlavam o culto no Templo", na totalidade desses "casos, o termo 'pecadores' não denota judeus não praticantes, que afrontavam a lei, aqueles que seriam vistos por todos como violadores da lei, mas judeus que praticaram seu judaísmo de modo diferente do da facção do escritor", e isso bastava para que eles fossem tidos como "'pecadores', isto é, violadores da lei, mas apenas de um ponto de vista sectário e somente quando julgados com base na interpretação da lei dada pelos sectários".964 Nesse sentido, esclarece Joachim Jeremias, é possível compreender "do que Jesus era acusado: ele participava da comunhão de mesa com criminosos contumazes, mas com aqueles que os fariseus 'justos' consideravam infiéis à lei", sendo algo explícito tal opção, tanto que podemos vê-la claramente ao dizer ele: "'Não vim chamar os justos, mas os pecadores' (Marcos 2:17)", isto é, Jesus "estava reagindo contra o facciosismo fariseu", pois, repetimos, os grupos, ou "facções do seu tempo tinham, de certo modo, traçado fronteiras internas em Israel" e, com isso, "estavam demarcando os limites de quem poderia ser contado como membro fiel do povo da aliança mais estreitamente em torno deles mesmos, excluindo outros, com efeito negando que esses outros seriam receptores da graça da aliança com Deus". Por essa razão, "Jesus reagiu energicamente a isso", recusando-se "a concordar com aquela

atitude” e, dessa forma, “Ele rompeu as fronteiras que os fariseus estavam efetivamente levantando dentro de Israel”.965 Portanto, “é quase certo que o nome ‘fariseus’ começou como uma espécie de apelido: ‘os separados’, perushim, do hebraico parash, ‘separar’”, pois “se separavam dos que poderiam torná-los impuros, impedir que fossem santos”, e exatamente “a isso que Jesus objetou — a crença de que a fidelidade à lei exige tal separação, a convicção de que não conseguir observar essas halakhoth farisaicas excluía as pessoas da misericórdia advinda da aliança com Deus”.966

— Paulo, o fariseu que mudou sua forma de ler e interpretar as Escrituras hebraicas —

Como vimos, que essa mensagem alcançasse o povo simples era algo que talvez pudesse ser tolerado, mas que o povo pudesse viver de forma diferente das correntes farisaicas era inadmissível. Que adorassem em suas reuniões um judeu que afirmara ser o Messias, era intolerável. Seja do lado político — com interesses escusos (João 11:46-57; 12:42-43) — seja do lado teológico — com interesses sectários (Mateus 15:1-20; 22:15—23:30) —, as facções religiosas se opuseram ferozmente ao novo movimento, conforme pode ser visto em Atos (4:1-31; 5:17-42; 7:8—8:4; 22:3-5; 26:1-18), mas também em documentos paulinos (Gálatas 1:13-14; 1Timóteo 1:13). Esse, porém, não é o nosso foco, tampouco a discussão a respeito do que se passou, interiormente, no futuro apóstolo, com a experiência na estrada de Damasco (Atos 9:1-18), pois, como adeptos de uma perspectiva apofática, não temos nenhuma pretensão de explicar tal experiência. Contudo, o que pode ser dito de maneira muito segura é que alguém do perfil de Paulo certamente não poderia se converter por convencimento argumentativo, seja de uma mensagem temática, seja de uma mensagem expositiva. Nisso, não há dúvida, nem adianta tergiversar, pois o próprio apóstolo se sente seguro de testemunhar a respeito, antes de ao menos imaginar que pudesse ser um “autor canônico”, ministro consagrado e reconhecido oficialmente (já que independentemente de qualquer reconhecimento da comunidade de fé, ele tinha tal autocompreensão, cf. Gálatas 1:1) — que hoje bem poderia soar, no mínimo, subjetiva e pedante —, de ter recebido o evangelho, de forma direta, por revelação divina (Gálatas 1:15-16). Numa palavra: Paulo não se converteu por qualquer “meio da graça”, nem pelo principal, pois, mesmo tendo ele ouvido um sermão “expositivo” como o de Estêvão, não se converteu, mas consentiu na morte do primeiro mártir da igreja (Atos 22:20). A conversão do apóstolo dos gentios se deu por uma experiência pessoal, e isso é inegável. Para além de qualquer espécie de análise especulativa que se queira fazer, precisamos ter em mente o que disse o exegeta carismático-pentecostal Gordon Fee, ao afirmar que, enquanto escreve, “Paulo está fazendo teologia o tempo todo”, motivo por que tal exposição tem uma finalidade instrutiva, não meramente biográfica, sendo, todavia, necessário ponderar que o apóstolo dos gentios não está fazendo teologia escolástica, teórica e de gabinete,

não se trata de “teologia especulativa do acadêmico ou da sala de aula; sua teologia é ‘braçal’, feita nas ruas, onde a fé em Deus e a experiência com ele penetram nos sistemas de ideias, nas religiões e na vida de cada dia no mundo greco-romano do início da segunda metade do primeiro século”.967 É interessante pensar que, no seu processo de “fazer teologia”, ou em sua teologização,968 o apóstolo produzia parte substancial do Novo Testamento, certamente os documentos mais utilizados pelo protestantismo, sem que isso fosse algo consciente para o apóstolo, ou seja, ele jamais poderia imaginar que seria recolhido e, vinte séculos depois, seus textos estariam gerando o mesmo tipo de animosidade, agora pela “interpretação correta”, que os documentos veterotestamentários produziram desde meados do período intertestamentário na disputa sobre quem era o “verdadeiro Israel”. Portanto, ao ler as epístolas paulinas, é preciso ter em mente que

Um dos pontos básicos na teologia paulina diz respeito à continuidade e descontinuidade entre a antiga aliança e a nova — isto é, entre a palavra de Deus para Israel, transmitida por profetas e poetas, e a nova palavra de Deus para o seu povo por meio de Jesus Cristo, transmitida por apóstolos e mestres. Lemos as cartas de Paulo como parte do Novo Testamento, o registro da nova aliança de Deus com seu povo, efetivada por intermédio de Cristo e do Espírito. Mas, na verdade, Paulo não sabia que estava ajudando a escrever um “novo testamento”. Para ele, a “nova aliança” não era absolutamente um registro escrito, mas uma realidade histórica, cuja experiência era renovada na ceia do Senhor e concebida sobre uma base cotidiana por meio da presença do Espírito. Portanto, a pergunta que se faz é esta: Como a nova aliança se relaciona com a antiga? Ela a anula como se fosse uma aliança verdadeiramente “nova”? Ou ela a complementa, mantendo assim muitos pontos que já estavam ali? A fim de compreender Paulo de modo apropriado, precisamos entender como sua perspectiva tanto continua quanto modifica a tradição religiosa na qual ele foi instruído, especialmente a compreensão que ele tinha de suas raízes do Antigo Testamento.969

Reputamos esse ponto como de capital importância, pois a concepção protestante, um tanto fantasiosa, de como Paulo escreveu suas epístolas por inspiração divina acaba por anulá-lo como judeu e alguém que, após a experiência do caminho de Damasco, viveu situações profundas e que utilizava

as Escrituras hebraicas como texto inspirado, pois não existia uma linha sequer do Novo Testamento, nem mesmo dos quatro Evangelhos. Importa-nos, como temos nos dedicado a fazer desde o início, analisar os efeitos da experiência com o Espírito Santo e se ela teve alguma influência na forma de ler as Escrituras hebraicas, já que Paulo não substituiu o livro sagrado, mas com certeza transformou radicalmente sua forma de lê-lo e interpretá-lo, pois o fruto de sua exegese, aliado às instruções circunstanciais, deu origem ao conteúdo de suas cartas que atualmente utilizamos. Pela influência da teologia paulina nos círculos protestantes, é fato "que qualquer forma cristã de conceber o Antigo Testamento vá apoiar-se especialmente nas interpretações paulinas", observa Gerhard von Rad, o qual diz também que, ao final de tudo, "em certo sentido", foi Paulo quem "fez aparecer de forma mais sistemática a continuidade entre o Antigo Testamento e o evento salvífico neotestamentário". Não apenas isso, argumenta o teólogo alemão, mas "também foi ele quem, no exercício do 'ministério do Espírito' (2Co 3:8), demonstrou maior audácia em ampliar as linhas da tradição veterotestamentária e interpretá-las de forma completamente nova à luz do recente acontecimento". Entretanto, pondera o mesmo teólogo, "Paulo também só foi um intérprete carismático do Antigo Testamento ao lado de outros".970 A surpresa aqui não é, obviamente, a consideração, mas o teólogo alemão não carismático que a faz. A honestidade em reconhecer essa verdade é tanto maior vinda de teólogos cujos compromissos e interesses são muito distintos dos nossos, pois temos sustentado a importância de desenvolver teologia na esteira da dinâmica da revelação seguindo a lógica da fé. Sem dúvida, um dos maiores exemplos de como fazer isso vem das próprias Escrituras, pois, conforme diz James Packer, a "liberdade com a qual os escritores do Novo Testamento citam o Antigo Testamento (seguindo a Septuaginta, os targuns ou uma tradução livre do hebraico, como melhor lhes covinha) é considerada prova de que eles não acreditavam na inspiração das palavras originais", ou seja, "seu interesse não estava nas palavras como tais, mas em seu significado", pois "estudos recentes têm comprovado que essas citações são interpretativas e explicativas — uma maneira de citação muito comum usada entre os judeus".971 Há vários exemplos dessa forma de citação/explicação, na verdade de fazer teologia, em todo o Novo Testamento, que muitos ferrenhos defensores da "inspiração" proveniente da visão escolástica das Escrituras, caso a avaliassem como fazem com pregadores carismático-pentecostais, a invalidariam. Na verdade, diz James Packer, com esse "método, os escritores procuram mostrar o verdadeiro significado e aplicação (isto é, o significado e aplicação cristãos) do texto pela forma como o citam". Na maior parte "das vezes, esse significado é alcançado de maneira óbvia pela aplicação estrita dos princípios teológicos bem definidos acerca da

relação de Jesus e a Igreja com o Antigo Testamento".972 Assim, os textos neotestamentários, indiscutivelmente inspirados, pelo lado humano, são produtos dos seguintes exercícios interpretativos:

Targum. Quando o cânone da Escritura foi considerado como mais ou menos concluído, o foco veio a ficar cada vez mais textual. Uma maneira de interpretar o sentido do texto era parafraseá-lo. Essa forma de exegese aparece como Targum, a paráfrase aramaica da Escritura. O texto e a interpretação, por meio da paráfrase, são combinados. (Até mesmo a LXX é uma paráfrase e, por essa razão, em um sentido é um Targum.) Muitas das citações do Antigo Testamento parafraseadas no Novo Testamento exemplificaram essa forma de exegese judaica e, em muitos pontos, refletem as tradições targúmicas específicas (compare Mc 4.12 com Tg. Is 6.10; Lc 6.36 com Tg. Sl-J. Lv 22.28; ou Rm 10.6-8 com Tg. Neof. Dt 30.11-14).

Midrash. O midrash ("interpretação"; de darash, "pesquisar" [veja Jo 5.39]) diz respeito a pesquisar o texto para possibilitar o esclarecimento além do sentido óbvio. Em relação ao estudo da Escritura, um estudante de Hilel disse certa vez: "Examine-a e volte a examiná-la, pois tudo está nela; e contemple-a e envelheça com ela, e não se afaste dela, pois não pode ter um guia melhor que ela" (m. 'Abot 5.22). A declaração primordial aqui é "pois tudo está nela". Essa declaração reflete a convicção do midrashista. A Escritura tinha de ser pesquisada e contemplada até se encontrar a resposta. Hilel seguia sete regras (ou middoth) para estudar a Escritura ('Abot R. Nat. 37; t. Sanh. 7.11). O mais relevante para o estudo do Novo Testamento inclui qal wahomer ("leve e pesado"), em que o que é verdade em um acaso menos importante, com certeza, será verdade em um caso mais importante (veja Mt 7.11; Rm 5.10); gezera shawah ("regra de equivalência"), em que as passagens esclarecem umas às outras se compartilham um vocabulário comum (veja Rm 4.7-8; 11.7-10); kelal upherat ("geral e específico"), em que é possível deduzir uma regra geral de uma passagem específica e vice-versa (veja Rm 13.8-10; Gl 5.14). A exegese judaica é halachá, ou seja, interessada em assuntos legais, de halak ("[como] caminhar") e hagadá (ou seja, homilética, de haggadah, "explicação", do verbo nagad, "explicar"). A primeira era principalmente produto das academias, enquanto a última era principalmente o produto da sinagoga, apesar de haver muita sobreposição. O midrash assume às vezes a forma de um comentário corrente. Um dos melhores exemplos no Novo Testamento está em Jo 6.25-59

(passagem que comenta sobre Êx 16.4; Sl 78.24; cf. Jo 6.31).

Pesher. Em Qumran, considerava-se que as Escrituras continham mistérios que precisavam ser explicados. A "pesher" era a explicação do mistério: a pesher dessa [escritura] interessa ao Professor de retidão a quem Deus deu a conhecer todos os mistérios das palavras de seus servos, os profetas (1QpHb 7.4-5). Presumiu-se que o texto falava sobre a comunidade de Qumran e para ela e que falava dos eventos escatológicos que estavam prestes a se desenrolar. A exegese pesher, como na exegese do Novo Testamento (veja Mc 12.10-11 [citando Sl 118.22-23]; 14.27 [citando Zc 13.7]; At 2.17-21 [citando Jl 2.28-32]), entende passagens bíblicas específicas como cumpridas em eventos e experiências históricos específicos.

Alegoria. A interpretação alegórica envolve extrair um sentido simbólico do texto. Ela assume que uma interpretação mais profunda e mais sofisticada tem de ser encontrada abaixo das palavras óbvias da passagem. O alegorista, no entanto, não assume necessariamente que o texto é anistórico ou que não tem um sentido literal. A exegese simplesmente não se preocupa com esses aspectos do texto bíblico. O alegorista mais conhecido do primeiro século foi Fílon de Alexandria, cujos livros, em grande quantidade, fornecem uma fartura de exemplos da interpretação alegórica das Escrituras, principalmente do Pentateuco. Encontramos a interpretação alegórica em Qumran e nos rabinos. Há até mesmo alguma alegoria no Novo Testamento. O exemplo mais notável é Gl 4.24-31, passagem em que Sara e Agar simbolizam duas alianças. Outro exemplo é encontrado em 1Co 10.1-4, em que a travessia do Mar Vermelho simboliza o batismo cristão (embora esse aspecto também possa ser tipológico) e a rocha simboliza Cristo.

Tipologia. A tipologia não é tanto um método de exegese quanto uma pressuposição subjacente ao entendimento judaico e cristão da Escritura, em particular de suas porções históricas. A tipologia se fundamenta na crença de que a história bíblica (do passado) tem alguma aliança com o presente ou, para inverter essa afirmação, que o presente é prenunciado na história bíblica. A tipologia, de forma distinta da alegoria, está intimamente ligada à história. Até mesmo a exegese midrashista reflete esse tipo de entendimento das Escrituras. J. L. Kugel descreve a midrash como refletindo uma "obsessão com os eventos passados e a necessidade de que eles tenham ligação com o presente". Ele, mais tarde, afirma que a exegese judaica queria tornar o presente "participante daquele mundo (na verdade, estar conectado a ele) reconfortante da história

bíblica em que os eventos faziam sentido". Essa forma de pensar é tipológica, e ela, em certa medida, fundamenta tanto a exegese pesher quanto a exegese alegórica. A expectativa escatológica popular judaica pressupunha um entendimento tipológico das Escrituras. Por exemplo, na era messiânica, conforme se acreditava, as grandes maravilhas do passado seriam operadas de novo. Mas a tipologia tem precedente bíblico; ela está enraizada no próprio Antigo Testamento. O grande evento do êxodo serve como um tipo para a volta após o exílio para a terra de Israel (Is 43.16-17). Davi é um tipo de rei justo que, um dia, governaria a Israel restaurada (Is 13.1-3,10; Jr 23.5-6; Zc 3.8). Jesus compara o julgamento que caiu sobre Sodoma com a vinda do julgamento escatológico (Lc 17.28-30), a experiência da esposa de Ló com a daqueles que perderam a vida (Lc 17.32-33) e Elias com João Batista (Mc 9.13). A comparação mais conhecida é a da experiência de Jonas com o sepultamento e ressurreição de Cristo (Mt 12.40; Lc 11.30). De todos os escritos do Novo Testamento, a epístola aos Hebreus faz o uso mais extenso da tipologia.973

Essa pequena amostra do que significa o texto neotestamentário — pois, como afirmou Gordon Fee, Paulo não se assentou, propositadamente, para escrever um "Novo Testamento" — já deve oferecer ao estudioso atento uma ideia do que significava para eles crer no evangelho, bem como a experiência com o Espírito Santo, nada tendo, absolutamente, com qualquer ideia interpretativa científica, seja ao modo histórico-crítico, seja ao modo histórico-gramatical. Se a chamada escola de Alexandria já existia no século primeiro, a escola de Antioquia, supostamente a que fornece as bases para os métodos históricos modernos, só viria a ser criada em meados do século 3, muito depois de os textos neotestamentários já terem sido produzidos. Isso, obviamente, não significa que o seu exercício não possa ter ocorrido de forma espontânea ou até inconsciente antes de o método literal existir, mas muito diferente do que afirmam pretensos racionalistas, sejam críticos, sejam conservadores. Contudo, caso em alguma ocasião isso tenha acontecido, nem de longe o literal era o método preferido e utilizado pelos escritores bíblicos para a criação do Novo Testamento. Como vimos, trata-se de opinião corrente, inclusive de autores não técnicos, como J. I. Packer, citado acima. Isso pelo fato de que não havia texto bíblico, isto é, Escrituras hebraicas, disponível para quem quisesse, mas outros documentos, como os já referidos Targuns, que, diz o teólogo pentecostal Antonio Gilberto, são "paráfrases ou explicações em aramaico do AT", pois a própria "palavra significa 'interpretações'". Tal se deu, diz ele, pelo fato de os judeus terem

regressado do exílio sem saber mais o hebraico, sendo necessárias “as Escrituras em hebraico, mas também era preciso que alguém lhes transmitisse o real significado do texto”. Nesse caso, os Targuns auxiliavam, pois, mesmo sendo “a princípio resumidos e simples”, completa o mesmo autor, “pouco a pouco tornaram-se aperfeiçoados e, finalmente, foram reduzidos a escrita”.974 Não se trata de trechos pequenos, pois o mesmo autor pentecostal ainda diz que os dois principais Targuns são o da “Lei, feito por Ónquelos, amigo de Gamaliel II”, e o dos “Profetas e Livros Históricos, feito por Jonathan ben Uziel, que diz ter sido discípulo de Hilel, de época posterior”.975 É nesse sentido que o estudioso das Escrituras precisa crescer e aceitar que lida com textos cuja produção se deu não de forma mecânica e muito científica, mas de maneira absolutamente prática, contudo com uma condição, que é a de “inspirados pelo Espírito Santo”. Isso, porém, não quer dizer, afirma o já citado Antonio Gilberto, que todos os textos foram produtos da revelação. Na verdade, a “inspiração nem sempre implica revelação”, isto é, “toda a Bíblia foi inspirada por Deus, mas nem toda ela foi dada por revelação”, pois “Lucas, por exemplo, foi inspirado a examinar trabalhos já conhecidos e escrever o Evangelho que traz o seu nome (ver Lucas 1.1-4)”.976 O teólogo pentecostal diz claramente que Lucas foi “inspirado a examinar trabalhos já conhecidos”, ou seja, mesmo o seu primeiro tratado não sendo produto de “revelação”, mas de pesquisa, foi feito sob a supervisão do Espírito Santo, conforme cremos. É nesse sentido que defendemos que os textos paulinos, ou de outros escritores neotestamentários, quando não são produtos da revelação, mas de interpretação de textos das Escrituras hebraicas, enquadram-se no que “poderia ser chamado de ‘exegese carismática’ dos textos bíblicos (veterotestamentários)”, sendo esse exercício “ainda outro meio para novas intelecções”.977 Assim, a conclusão do biblista Craig Evans é que

os escritores do Novo Testamento, conforme os exemplos precedentes deixaram evidente, encontram novos sentidos nas passagens do Antigo Testamento. Isso acontece não por causa de uma exegese descuidada ou por ignorância, mas em razão da convicção de que a Escritura fala para todas as situações relevantes. Isso é especialmente verdade quando se acredita que a situação tem relevância escatológica. As Escrituras, por conseguinte, são pesquisadas em busca de esclarecimento. A exegese do Novo Testamento não está com frequência preocupada com a questão do que aconteceu ou do que o texto significava originalmente. Os escritores do Novo Testamento, bem como os exegetas judeus contemporâneos, estavam interessados principalmente no que as Escrituras

queriam dizer e em como aplicar o que elas afirmavam. A vida, morte e ressurreição de Jesus, para os cristãos primitivos, transformaram-se na hermenêutica essencial para a interpretação e a aplicação das Escrituras judaicas. Uma vez que se pode confiar nas Escrituras para o esclarecimento dos eventos escatológicos, e uma vez que Jesus foi o agente escatológico, não pode haver dúvida de que as Escrituras foram cumpridas nele.978

Conquanto pareça algo secundário, “Paulo cita as Escrituras cerca de cem vezes e alude a elas muitas vezes mais”. Além disso, conforme o mesmo biblista, não apenas os “Manuscritos do Mar Morto”, mas também os “Targumim passaram recentemente a auxiliar nosso entendimento do uso do Antigo Testamento por Paulo”.979 Se ele antes conhecia as Escrituras hebraicas, mas apenas com o seu exame não chegava às conclusões que agora passara a descobrir, algo de muito diferente precisa ter acontecido. Isto é, as epístolas paulinas, em não sendo revelação, em suas partes substanciais de consideração veterotestamentária, são produto de exegese carismática, isto é, inspirada e supervisionada pelo Espírito Santo, não resultado de erudição rabínica, pois esta, em vez de ajudá-lo, lhe obstruiu o entendimento, tornando-se um empecilho à fé. O biblista britânico John Barclay, expondo o texto de Gálatas 5:13, da antítese carne-espírito, diz que “‘a carne’ representa o ambiente de toda ação humana não transformada pelo Espírito — incluindo a vida sob a Torá, que era incapaz de ‘criar vida’ por causa do poder do pecado (3:21-22)”.980 O “problema com a conduta baseada principalmente no conhecimento é que ela resulta em pecaminosidade ainda maior”, ou seja, o “conhecimento conduz ao orgulho; ele ‘envaidece/incha’”, comenta Gordon Fee ao tratar de 1Coríntios 8:1. Os perigos que rondam o coração humano não são apenas os de ordem carismática, mas também de origem cognitiva e/ou epistemológica, pois Paulo perseguia os seguidores do Caminho justamente por se considerar certo, muito conhecedor e sem possibilidade alguma de que pudesse estar equivocado. Portanto, mais do que ninguém, Paulo sabia que o conhecimento incha e envaidece, pois, “embora idolatria e lealdade à Torá apareçam em muitos aspectos inteiramente diferentes, mesmo mutuamente excludentes, do ponto de vista do evento Cristo elas são formas variantes de uma ‘escravidão’ comum aos ‘elementos do mundo’”.981 Esse, inclusive, é um ponto que merece cuidado e atenção. Mas o aspecto mais relevante desse exercício da produção epistolar paulina é que ele pode ser tudo, menos “científico”, como pretendem os teólogos antissobrenaturalistas. Um estudo minimamente aprofundado sobre a teologia paulina, conforme as dezenas

de obras disponíveis, renderia centenas e até milhares de páginas. Todavia, algumas poucas conclusões já são possíveis de serem depreendidas com relativa segurança e para os propósitos pneumatológicos que temos mapeado desde o Antigo Testamento. A primeira é que Paulo “não pode nem quer apresentar uma norma absoluta para a compreensão cristã do Antigo Testamento”, e, a partir dessa, concluímos que suas epístolas muito menos devem ser colocadas como normas para as Escrituras cristãs, já que ao “lado de Paulo estão Mateus, Lucas e a epístola aos Hebreus, e também o modo de eles verem o Antigo Testamento leva o selo do Espírito”.982 Isto é, os demais escritores igualmente produziram seus documentos inspirados pelo Espírito Santo. Isso indica que não “existe”, na concepção de Gerhard von Rad, “uma interpretação normativa do Antigo Testamento”. Cada situação, em dada “época, deve tentar, a partir dos seus próprios conhecimentos e das suas próprias necessidades, escutar a palavra do velho livro”, pois, caso venha a “perder esse acesso carismático, nem Paulo, nem Mateus, nem a Epístola aos Hebreus lhe poderão ajudar”.983

É surpreendente a colocação, já conclusiva, do grande teólogo alemão, que praticamente inicia a disciplina de estudo “teologia do Antigo Testamento”, pois reconhece o que muitos defensores da “autoridade bíblica”, mas com uma perspectiva escolástica racionalista, acabam negando às Escrituras, que é justamente o seu caráter de “palavra viva” de Deus. Foi exatamente isso que Paulo descobriu depois da experiência da estrada de Damasco e após a experiência com o Espírito Santo. Nesse ponto, como em muitos outros da teologia, não há consenso, sobretudo quando se refere à Pessoa do Espírito Santo no corpus paulino. Tal dificuldade se dá por conta de dois aspectos: de “um lado, há intérpretes que defendem que, para entender o Espírito, Paulo é dependente do Antigo Testamento, onde o Espírito parece não muito mais que uma extensão ou emanação de Deus ou de um poder de Deus”, diz o exegeta carismático-pentecostal Gordon Fee. Este apresenta ainda o outro lado da discussão, ou seja, de que também há “intérpretes que defendem que o entendimento de Paulo sobre o Espírito é mais bem visto em termos de identificação com o Cristo ressurreto, ou seja, que o Cristo ressurreto e exaltado e o Espírito são essencialmente a mesma realidade”.984 Depois de defender a pessoalidade do Espírito Santo com textos paulinos, evidenciando que o apóstolo tinha tal consciência (Romanos 8:26-27; 1Coríntios 2:10-12), embora reconheça acertadamente que não se pode pretender explicar, pois “estamos lidando com mistérios divinos”, sabemos, porém, que “o Espírito é a expressão interior da personalidade do Deus invisível e a manifestação visível da atividade de Deus no mundo”. Ou seja, conforme já vimos diversas vezes na longa seção que tratou da presença extraordinária do

Espírito Santo no Antigo Testamento, o “Espírito é verdadeiramente Deus em ação”, nada tendo com a absurda ideia instrumental minimalista pneumatológica de que ele “é mero trabalho externo da personalidade de Deus”.985 Para o mesmo teólogo, “Paulo entende que o Espírito é a renovação escatológica da presença de Deus com o seu povo”, conquanto tal “tema decorra, em parte, da linguagem da ‘habitação’ encontrada nas promessas da nova aliança em Jeremias e Ezequiel”. Portanto, “emerge no uso que Paulo faz da imagem do templo, cujo significado parcial é que a metáfora funciona para a comunidade corporativa e reunida, bem como para o crente individual”.986 A pergunta que alguns teólogos parecem evitar, seja por achá-la óbvia demais, seja para contornar os aspectos que contrariam sua concepção, é: Como Paulo, sendo judeu, adquiriu essa consciência/visão acerca do Espírito Santo? Sem dúvida, por revelação divina. Mas é justamente nesse momento que os modos, ou meios, revelacionais fazem toda a diferença e explicam muita coisa. Gordon Fee diz que Paulo, ao falar sobre sermos o “templo do Espírito”, de não entristecermos o Espírito etc., seja como corpo de Cristo, seja individualmente (1Coríntios 3:16-17; 6:19; 2Coríntios 6:16; Efésios 1:15-23), tem como seu background os textos veterotestamentários da promessa da presença de Deus em Êxodo 20—40, reiterada em Deuteronômio 12:11, além de Isaías 63:9-14, Salmos 106:33, descida à vista de todos em 1Reis 8:11, mas perdida pela desobediência. Por isso, de acordo com o que acertadamente diz Paul Tillich, a despeito de a doutrina paulina mais conhecida ser a “justificação pela graça por meio da fé”, é preciso compreender que “o ensino mais central do apóstolo [é a] doutrina do Espírito Santo”.987 Paul Tillich defende ainda uma visão interessante e decisiva como princípio hermenêutico a todos os que estudam o apóstolo dos gentios:

Paulo foi o mais importante teólogo do Espírito Santo. O Espírito estava no centro de sua teologia. Segundo alguns teólogos protestantes clássicos, juntamente com Lutero, Melanchton, Calvino e Bucer, Paulo era o teólogo da justificação pela graça por meio da fé. Não estavam errados, é claro. Mas essa doutrina era apenas defensiva para Paulo. Desenvolveu-a na luta contra os assim chamados judaizantes que queriam transformar o evangelho numa outra lei. Exigiam que os pagãos ou gentios se submetessem à lei judaica, sendo Jesus, para eles, apenas um outro intérprete da lei. Paulo tinha que lutar contra essa ideia. Se não fizesse, não teria havido igreja cristã nas nações pagãs. O cristianismo não teria passado de pequena seita judaica. Contudo, por mais importante que a doutrina da justificação tenha sido para Paulo, não foi jamais o

centro de sua teologia. No centro estava sua experiência e a doutrina do Espírito Santo. Assim, coloca-se ao lado daqueles que na teologia protestante dão ênfase à interioridade. Paulo vai ao ponto de afirmar o que muitos místicos sempre disseram desde então, que a oração verdadeira não é a que consegue o que pede, mas a que alcança o Espírito de Deus. É o próprio Deus, Espírito, que ora em nós e dá testemunho juntamente com o nosso espírito. Vocês podem ler a respeito disso em Romanos 8. E perceberão claramente que Paulo é, na verdade, teólogo do Espírito.988

Tillich toca no ponto fulcral da atmosfera, ou realidade espiritual, em que o apóstolo dos gentios estava envolto e se movia. Em outras palavras, Paulo já partia desse ponto, agia sob sua influência e a ele retornava, para utilizar uma metáfora do percurso da peregrinação da fé no Espírito (Gálatas 5:25). Tal se dava pelo simples fato de que Paulo era um carismático. Mas ele não simplesmente "era um carismático", como se isso fosse algo com o qual ele condescendia, mas sem importância alguma. Nada mais longe da realidade! O apóstolo dos gentios se gloriava por ter tais experiências (2Coríntios 12:1-6). Não se tratava de algo "subjetivo", agora sim, no sentido de cada um pensar da forma que lhe é peculiar, mas de experiências palpáveis, visíveis, assim como quando a glória desceu no Antigo Testamento e igualmente partiu, na visão de Ezequiel (2Crônicas 7:1-7; Ezequiel 10:1-22). Por isso, o apóstolo dos gentios chama a atenção, conforme referido acima, em diversos momentos, para o cuidado em "entristecer" ou "apagar" o Espírito (Efésios 4:30; 1Tessalonicenses 5:19). É igualmente curioso que muitos estudiosos, tanto biblistas quanto teólogos, a despeito de afirmarem que certamente o judaísmo outrora praticado por Paulo exercera alguma influência em seu pensamento, mesmo depois de este fazer parte dos do Caminho, não digam o mesmo sobre a influência carismática sobre o apóstolo dos gentios, sendo que esta, inegavelmente, ocupa parte substancial de suas epístolas, já que, conforme diz Gordon Fee, a "igreja, corporativa e individualmente (1Co 6:19), é o lugar da presença pessoal de Deus pelo Espírito". Na verdade, é justamente isso que "distingue o novo povo de Deus 'de todos os demais povos da terra' (Êx 33:16, NVI)", e isso mostra o porquê da "consternação de Paulo com o comportamento dos coríntios, que tem o efeito de banir o Espírito, a presença viva de Deus que os faz templo de Deus, o lugar da habitação de Deus".989 Tal "imagem", completa o mesmo exegeta carismático-pentecostal, "que entende a presença de Deus com Israel em termos do Espírito, é o que foi explorado por Paulo". Por isso, o apóstolo exorta a que a

“experiência corporativa que os coríntios tiveram com os dons do Espírito, em vez de ser transformada em espiritualidade demoníaca focada em si mesma, [seja] para a edificação coletiva dos coríntios”, ou seja, tudo que o “Espírito faz entre eles é para o bem comum deles e para a edificação do corpo”, e isso pelo simples fato de que “as notórias manifestações do Espírito entre eles são evidências da presença de Deus entre eles”.990 Exatamente por isso, o teólogo britânico metodista James Dunn defende que um dos “aspectos mais notáveis da maneira de Paulo entender o corpo de Cristo é que cada uma das passagens das cartas paulinas em que o conceito é exposto com alguma extensão considera-o como comunidade carismática”,991 conforme podemos ver, por exemplo, em Romanos 12:4-8, 1Coríntios 12:4-27 e Efésios 4:7-16. Na verdade, a “palavra-chave nas duas cartas paulinas incontroversas é charisma, ‘carisma’”. Trata-se de “outro caso de palavra que tinha pouca significação até que Paulo a tomou, a transformou pelo seu uso e lhe deu o status de termo técnico da teologia cristã”, ou seja, a importância dessa expressão no corpus paulino, de acordo com o mesmo teólogo, mostra que “seu caráter paulino é mais forte que o de quase qualquer outro termo paulino”. Por isso, “‘carisma’ como termo cristão é conceito que a teologia deve totalmente a Paulo”.992 Assim, após expor os diversos textos paulinos, diz Dunn:

A de 1Co 12:8-10 também parece ter a finalidade de mostrar o caráter de interdependência mútua dos carismas, particularmente dos últimos três grupos. O caso mais claro é a associação de “gêneros de línguas” e “interpretação de línguas” (12:10). Pois é evidente por 1Co 14 que Paulo considerava a “interpretação” como uma espécie de controle ou balanceamento de “línguas”. O mesmo vale para a associação de “profecia” com “discernimento (diakrisis) dos espíritos” (12:10). A profecia era o mais valioso de todos os carismas para Paulo. Mas mesmo assim, ou melhor, justamente por causa disso, nenhuma palavra inspirada devia ser aceita como profecia simplesmente porque era inspirada; ela tinha que ser “testada” e “avaliada” (diakrino) quanto à sua fonte e significado (14:29). Provavelmente devemos fazer a mesma dedução em relação ao agrupamento de “fé, carismas de cura e atividades miraculosas” (12:9-10). Pois “fé” é um aspecto tão fundamental para Paulo que ela condiciona toda obediência cristã (Rm 1:5), e é a mesma fé que deve determinar todas as relações na comunidade (12:3) e todas as ações que concernem aos outros na comunidade (14:23). Assim, podemos supor que Paulo queria indicar que curas e milagres só eram possíveis quando realizados com confiança incondicional em Deus (cf. Gl

3:5).993

Fica, portanto, muito claro que “até mesmo a lista dos carismas em 1Co 12:8-10 sublinha o caráter da comunidade carismática como comunidade de interdependência mútua”, visto que até mesmo “quem falasse línguas sem intérprete era de pouca utilidade para a congregação”, bem como “uma profecia não testada pela comunidade poderia resultar em toda sorte de juízos falsos e erros”, e ainda “curas e milagres tentados ou pretendidos, que não expressassem e promovessem a confiança em Deus, provavelmente eram ilusórios”. Todavia, é imprescindível observar que, conforme o mesmo autor, não existe “nenhuma indicação de que esses carismas eram concebidos como fixos e bem definidos”; antes, o que eles indicam é justamente o contrário, pois o “caráter vago de algumas das referências (‘serviço’, ‘palavra de sabedoria/conhecimento’, ‘fé’) e a sobreposição de outras (profecia/exortação, distribuição, cuidado/atos de misericórdia)”, completa Dunn, “certamente não indicam a tentativa de identificação precisa, mas a disposição de reconhecer ampla faixa de palavras e ações como carismas”.994 Essa constatação bíblica já sugere de forma contundente o porquê da impossibilidade de normatizar as experiências com o Espírito Santo, encerrando-as em uma lista, ou manual, para que se possa “conferir” cada vez que acontecer algo que alguns atribuam ao Espírito Santo e outros aleguem “não haver na Bíblia”. Na verdade, conforme diz ainda o teólogo não carismático James Dunn, “não há nenhuma indicação de que as listas em Rm 12 e 1Co 12 pretendiam ser completas”, pois o oposto é verdadeiro, “a lista de 1Co 12:6-8, obviamente, tinha em vista as experiências e deslumbramentos da assembleia coríntia”, e, mesmo que a referida “carta aos Coríntios possa indicar a visão paulina do Corpo de Cristo, a igreja de Corinto em si, dificilmente, era modelo para a comunidade cristã”.995 Modelo ideal certamente não, mas microcosmo que revela de forma muito clara o que pode acontecer, mesmo em ambientes saturados de manifestação carismática da presença extraordinária do Espírito Santo, com certeza sim. Como vimos na longa seção sobre o Espírito Santo no Antigo Testamento, ser carismático nunca foi sinônimo de perfeição e superioridade. É interessante que a consideração acerca das listas dos dons, mencionadas por James Dunn, mesmo em círculos da tradição carismático-pentecostal, por muitos anos permaneceu como limitadora dos dons, seja em termos quantitativos, seja em termos qualitativos. Contudo, atualmente, além do entendimento da verdade bíblica de que a “função dos dons espirituais é tornar a manifestação do poder de Deus cada vez mais real e dinâmica para a edificação

do corpo de Cristo, e, antes de tudo, autenticar a obra de Cristo (At 2.33)", explica o biblista pentecostal Esequias Soares, este diz que o "apóstolo Paulo apresenta cinco listas dos dons espirituais (Rm 12.6-8; 1Co 12.8-10; 1Co 12.28; 1Co 12.29, 30; Ef 4.11), mas nenhuma delas é completa, todas são diferentes". Isso se dá pelo simples fato de que, completa o mesmo biblista, o seu "propósito não é descrever nem definir nenhum deles, mas no caso dos coríntios, o objetivo é corrigir a percepção deles sobre o uso dos dons", em outras palavras, o "Novo Testamento não revela quantos dons espirituais existem",996 finaliza o autor.

Só esse reconhecimento é mais que suficiente para mostrar que as Escrituras não podem ser tomadas contra as experiências com o Espírito Santo, desde que estas sejam úteis (1Coríntios 12:7), pois o texto bíblico não nos foi destinado a explicar tais experiências; ele simplesmente as relata. Tampouco está interessado em limitá-las; antes, ao mostrar que elas fazem parte da trajetória do povo de Deus, desde o Antigo Testamento, evidencia algo muito simples, dito por quem sabia da imprescindibilidade dos dons, mas que, ao mesmo tempo, conhecia o coração humano e sabia que ele pode tomar algo divino e pervertê-lo. A despeito de todos esses cuidados, Paulo diz, no mais antigo texto do Novo Testamento, referindo-se à pregação aos tessalonicenses, que "o nosso evangelho não foi a vós somente em palavras, mas também em poder, e no Espírito Santo, e em muita certeza, como bem sabeis quais fomos entre vós, por amor de vós" (1Tessalonicenses 1:5), ou seja, muito antes de a mesma mensagem ter sido dita, conforme explicitamos no primeiro capítulo, aos crentes coríntios (1Coríntios 2:1-5). Para Gordon Fee, a "frase 'não [...] somente em palavras' não é a tentativa de jogar o Espírito contra a Palavra", ou seja, Paulo "está montando o argumento em 1Tessalonicenses 2.1-12, de que a pregação dele e a resposta deles não estão relacionadas com o tipo de 'palavra' que se encontra entre os charlatães religiosos e filosóficos", pois os tessalonicenses sabem, verdadeiramente, que a "'palavra' de Paulo foi acompanhada pelo poder do Espírito Santo e carregada de profunda convicção".997 É necessário entender que a forma colocada pelo apóstolo lembra a atuação dos primeiros seguidores do Caminho que, em obediência ao chamado de anunciar o evangelho, "pregaram por todas as partes, cooperando com eles o Senhor e confirmando a palavra com os sinais que se seguiram" (Marcos 16:20). Em termos diretos, nesse sentido, não se tratava de nada novo e/ou iniciado pelo apóstolo dos gentios, pois tal poder e manifestação é um fator que se apresentou desde o início da atividade evangelística dos seguidores do Caminho, inclusive com outros apóstolos, conforme podemos ver em Atos 2:43, 3:1-19, 5:12-16 e muitos outros exemplos. Chama ainda o apóstolo dos gentios a atenção, no mesmo texto

de 1Tessalonicenses, para dois cuidados imprescindíveis que a igreja deve ter, ambos relacionados à realidade carismática no corpo de Cristo. O primeiro deles é uma ordem peremptória para não se extinguir, ou "apagar", o Espírito, algo que mostra claramente que a ação pneumatológica pode, em determinada comunidade, ser extinta por vontade dos seus membros; o outro cuidado refere-se ao necessário e legítimo exercício de julgar as profecias, tendo-se o cuidado para, no afã de assim fazer, desprezá-las. Antes, a comunidade de fé deve ser ensinada a ouvir tudo e reter delas apenas o que for bom, uma das tarefas mais delicadas de uma comunidade de fé (5:19-21). É curioso, para dizer o mínimo, que por essa época já houvesse necessidade de instrução a respeito desse ponto, pois tal mostra claramente que já se formavam duas alas, talvez extremistas, nessa comunidade de fé, e era preciso encontrar equilíbrio. O biblista católico italiano Giuseppe Barbaglio afirma:

A importante manifestação carismática da Igreja constitui o último campo da solicitude do apóstolo (vv. 19-22). Na comunidade de Tessalônica estava se verificando algum tipo de enfraquecimento do ímpeto profético suscitado pelo Espírito. O texto deixa-o entrever como observa com perspicácia Rigaux: "mê, com o imperativo presente em vez do conjunto aoristo, indica que é preciso parar com uma ação já começada, e não um futuro que poderia acontecer". A espontaneidade das manifestações do Espírito Santo sempre traz, dentro de um quadro ordenado, o fermento do novo e do imprevisível, provocando, desse modo, reações. A palavra viva do profeta, que no Novo Testamento não anunciou acontecimentos futuros, é que identifica os sinais dos tempos e convoca os fiéis para uma fidelidade concreta e atual, mas sempre cria confusão quando utiliza uma palavra não usual. Pode-se imaginar que na comunidade tessalonicense houvesse alguns pretensos profetas que agiam em sentido deviacionista. Paulo reage com dois imperativos negativos que denunciam a ação sufocadora iniciada em Tessalônica: "Não extingam o Espírito, não desprezem os dons da profecia". Por outro lado, exorta a que se distanciem de atitudes superficiais de credulidade ingênua e adesão imprudente. O Espírito, em suas manifestações, não é um dado evidentíssimo sempre. Pode-se errar e tomar por expressão carismática o que não passa de coisa estranha, presunção, ou emotividade epidérmica. É preciso uma avaliação séria: "Avaliem cada coisa". Nenhuma exclusão apriorística, portanto, mas também nenhuma adesão indiscriminada, e sim uma seleção prudente, para se fazer o que é bom e afastar-se do que é mau. Aqui Paulo oferece um critério geral — mas sempre

procurando orientar — para se discernir o verdadeiro do falso profeta. A autêntica ação profética mede-se com o metro do bem, do que é bom. Naturalmente, é preciso definir e especificar o bem, o que é bom. O apóstolo, nesta carta, não o faz. Mas na Primeira Carta aos Coríntios (cf. caps. 12—14) ele o fará com profundidade. Fica, porém, assegurado que o profeta é chamado a colocar as cartas na mesa, ou seja, a provar a bondade da sua ação.998

Esse certamente era um cuidado em que a igreja de Corinto deixou a desejar, pois é necessário haver discernimento, sem que isso implique a rejeição dos dons, pois, sem os "dons espirituais", diz o biblista pentecostal Esequias Soares, "a igreja não avança nenhum passo", considerando que os dons espirituais são "meios pelos quais o Espírito equipa os membros do corpo de Cristo para realizar o que não seria possível por meio dos recursos humanos".999 Paulo não instruía acerca disso como alguém distante, mas justamente o oposto, ou seja, o "apóstolo afirma ainda que fala mais línguas que todos os coríntios (1Co 14.18), e ele estava longe de ser um mero teórico, era um homem de experiências profundas com o Espírito Santo (1Co 2.12; 7.40)",1000 afirma o biblista pentecostal em dois momentos de seu texto. Ninguém menos que o teólogo alemão não carismático Günther Bornkamm diz que as "diretrizes do apóstolo a propósito do culto (1Co 14) mostram com quanta energia ele se esforça para controlar os espíritos, para não abrir as portas ao caos pneumático". Contudo, observa o mesmo teólogo, Paulo toma igualmente o cuidado de fazê-lo "sem [...] apagar o fogo do Espírito, colocando em seu lugar a razão e a ordem", pois o "teor daquele capítulo poderia sugerir um mal-entendido neste sentido, porque Paulo, solicitado pelos coríntios a tomar posição a respeito dos 'dons espirituais'", esclarece o mesmo teólogo crítico alemão, "distingue várias vezes e muito nitidamente o 'falar pelo Espírito' do 'falar com a inteligência' e, por conseguinte, minimiza o 'falar em línguas' extático, que os coríntios consideravam como a mais elevada manifestação do pneûma divino, concernente à profecia e a outras formas 'racionais' de discurso". Todavia, "Paulo, aqui, somente se serve do conceito vulgar de 'espírito' (e de 'dons espirituais'), comum em Corinto e no restante da cristandade primitiva, para requalificá-lo e para lhe dar um novo conteúdo e critério".1001 Parece ser desse episódio em diante, diz o mesmo autor, que emerge a "reserva crítica do apóstolo em relação a todas as formas de falar extáticas no culto (pregação, oração, canto, bênção) com as quais quem fala pode edificar a si mesmo, mas não a comunidade". Por isso, o "critério decisivo, ao invés, deve ser a responsabilidade para com os

outros, também para com os últimos, que ainda não foram atingidos pelo Espírito". Günther Bornkamm ainda acrescenta que o "Espírito de Deus e a razão não são, portanto, simplesmente antagonistas", pois, para "Paulo, não são, na verdade, princípios abstratos", mas justamente o oposto, podendo ser apenas contraditórios o "conceito e a consciência que deles têm os espirituais entusiastas" e os incrédulos, mesmo cristãos, visto que para o "apóstolo, pelo contrário, o único conteúdo e critério é, em todas as coisas, a palavra da salvação, válida para todos e inteligível para todos".1002 Se tal entendimento escriturístico é claro até para um teólogo crítico e não carismático como Günther Bornkamm, torna-se muito estranho que justamente os que se apresentam como conservadores mostrem-se tão minimalistas, pneumatologicamente falando, ainda mais quando defendem uma concepção de inspiração que praticamente anula os escritores humanos. Ter as Escrituras em alta conta, defender a "autoridade bíblica", mas desprezar a terceira Pessoa da Trindade que as proporcionou, é uma ação, para dizer o mínimo, incoerente e contraditória. Voltando a considerar por que se torna praticamente impossível matriciar experiências e tornar algum modelo absoluto para as demais, inclusive, quando se trata de dons, é que

A maneira como Paulo fala dos carismas indica que, segundo ele, o carisma tinha certo caráter de "evento". Propriamente falando, o carisma é a palavra sendo falada, a ação sendo realizada. O carisma é função (praxis), ato de serviço (diakonia), atividade (energema), manifestação (phanerosis) do Espírito. A proposição pode ser exagerada: Paulo fala de "ter carismas", embora isso possa ser uma simples maneira de falar. De qualquer modo, a descrição do funcionamento da assembleia em 1Co 14:26-32 sugere uma mistura de alguma contribuição preparada e alguma fala espontânea. Mas o que não se deve perder de vista é o caráter do carisma como algo dado, resultado ou expressão de um ato gracioso de Deus (Rm 12:6); a fala não como algo racionalmente concebido ou planejado, mas como palavra de inspiração — a ação como realizada "pela capacidade que Deus concede" (1Pe 4:11). As duas listas principais enfatizam o caráter de evento dos carismas de maneiras diferentes: profecia, o ato de serviço, aquele que ensina, aquele que exorta etc. (Rm 12:6-8); o carisma dado não como benefício pessoal, mas para o bem comum (1Co 12:7); "palavras de sabedoria/conhecimento" (não sabedoria/conhecimento em si mesmo), milagres e curas reais etc. (12:8-10). Assim também é significativo que a segunda metade da segunda lista em 1Co 12:28 consista em "milagres, carismas de cura,

assistência, governo, gêneros de línguas", em vez de "aqueles que fazem milagres, que exercem carismas de cura etc.". Por mais que o carisma possa coincidir com "habilidade natural", Paulo não o concebia como algo inato. E no mínimo Paulo questionaria qualquer ideia de carisma como uma espécie de posse particular somente para benefício pessoal. Como deixa claro sua longa recomendação sobre o falar em línguas na assembleia (14:1-25), a prova de um carisma na comunidade carismática é o seu benefício para a comunidade em geral.1003

Essas considerações bíblicas, por parte de renomados exegetas, a maioria não carismática, em nossa sistemático-pentecostal tem um propósito muito definido: evidenciar que nenhum teólogo precisa ser carismático, pentecostal clássico, ou carismático-pentecostal, para reconhecer o que está explícito nas Escrituras. No "Novo Testamento, também, a realidade específica da atuação do Espírito Santo não é uma questão de meras suposições", ou seja, o "conforto (consolação) do Espírito Santo era um fator muito importante no crescimento da Igreja Primitiva (Atos 9.31)". Eles não "precisavam adivinhar se Ele estava presente ou não", pois "sabiam" e estavam certos, visto que o "Espírito Santo fornecia o calor, a dinâmica e a alegria que caracterizavam todo o movimento do evangelho no primeiro século", e toda e qualquer área da "vida diária dos crentes, inclusive seu trabalho e sua adoração, era dedicada a Cristo Jesus como Senhor e estava sob a orientação do Espírito Santo". Contudo, ressaltemos que tal "não significa, é claro, que a própria mente ou inteligência deles não desempenhava algum papel, pois não eram movidos exclusivamente pela emoção". Não obstante, a "emoção realmente tinha 'um lugar vital, que a ênfase exagerada de muitos protestantes dos nossos dias não aprecia adequadamente'",1004 diz o teólogo pentecostal Stanley Horton. O mesmo teólogo estadunidense afirma ainda aquilo que já temos dito, que, na verdade, o que se esperava deles era "que perscrutassem as Escrituras; aceitassem provas razoáveis, e que fossem homens maduros no entendimento (pensamento)", conforme os textos de "1Coríntios 14.20; Atos 17.11; 28.23". Ainda assim, tal exercício deveria ser feito por alguém que cria e tinha experiências com o Espírito Santo, e "a totalidade da sua vida e adoração cristãs transcendiam a dimensão meramente natural e humana", isto é, a "dimensão sobrenatural fazia parte da totalidade da experiência", visto que, na "vida diária, não procuravam realizar algumas coisas no nível humano e outras no nível espiritual", não existia tal dicotomia, motivo por que as "qualidades que precisavam, a fim de trabalhar juntos e testemunhar mediante

suas próprias vidas, não eram dádivas comuns, mas o fruto do Espírito (Gálatas 5.22,23)". Portanto, jamais "supunham que se uma pessoa se esforçasse suficientemente, poderia viver uma vida virtuosa e agradar a Deus". Eram os seguidores do Caminho conscientes de "que precisavam da constante ajuda do Espírito", e tal pensamento era até mesmo doxológico, refletindo-se na "adoração", pois "sabiam que eram totalmente insuficientes em si mesmos para louvar e glorificar o Senhor". Daí a forma natural com que encaravam "cânticos e orações no Espírito, dons e ministérios do Espírito (1Coríntios 14.15,26)", e tal "experiência pessoal no Espírito Santo continua sendo uma das marcas registradas do cristianismo",1005 instrui o mesmo teólogo pentecostal estadunidense. O mesmo autor converge com a opinião de Dunn, por exemplo, ao tratar dos "dons de curas", dizendo que "o Espírito Santo não torna os homens curadores", ou seja, não se trata de um "poder residente", pois a terceira Pessoa da Trindade "providencia um novo ministério de cura para cada necessidade, à medida que ela surge na Igreja". Portanto, ninguém pode alegar possuir "um reservatório de dons de cura dentro de si mesmo, mas um novo dom para cada enfermo a quem ministrava", pois, inclusive, não existe "evidência de que os apóstolos conseguiam curar sempre quando se sentiam dispostos, mediante algum poder residente de cura".1006 É assim que, de acordo com James Dunn,

Relacionado com isso, temos o caráter do carisma como uma realização ou encarnação da charis, "graça divina". É isso o que torna o corpo da comunidade cristã o corpo de Cristo. Para Paulo o charisma arquetípico foi o ato gracioso de Cristo na cruz. Foi este fato fundamental que permitiu a Paulo transformar uma imagem política para expressar sua visão de uma comunidade concebida e unida de outra maneira, isto é, no corpo de Cristo, a comunidade carismática. Em outras palavras, na visão que Paulo apresenta em Rm 12 e 1Co 12—14, o corpo de Cristo só podia funcionar como tal, se as palavras e as ações que pretendiam ser carismas de fato expressassem o caráter do ato gratuito da graça de Cristo na cruz, realizado no poder dessa graça, sem motivação egoísta, a serviço de Deus e em benefício dos outros. Algo semelhante segue da repetida ênfase de Paulo em 1Co 12:4-11 a respeito do carisma como dado pelo Espírito, uma vez que para Paulo o Espírito agora era "o Espírito de Cristo".1007

Esse ponto em especial precisa ser devidamente explicado na linguagem paulina; caso contrário, ele serve muito bem a uma agenda que quer subsumir a terceira Pessoa da Trindade, minimizando sua importância enquanto disfarça que essa ação exalta a Cristo. Ao longo da história, essa foi, inclusive, a desculpa para não se considerar o Espírito Santo na construção do edifício teológico. Conquanto o apóstolo dos gentios não trate "diretamente da questão da natureza pessoal do Espírito, há duas passagens que deixam claro que ele entendia o Espírito em termos pessoais, intimamente associado a Deus, mas distinto dele".1008 O exegeta carismático-pentecostal Gordon Fee diz que em "1Coríntios 2.10-12, Paulo usa a analogia da consciência interior humana (somente o 'espírito' da pessoa conhece a sua mente) para insistir que só o Espírito conhece a mente de Deus". Ocorre que, de acordo com a reflexão do autor, nesse texto "está em questão a tremenda má compreensão que os coríntios tinham sobre o Espírito, o que, por sua vez, levou a uma tremenda reavaliação da cruz (na verdade, sua desvalorização)". Tendo, então, procedido com uma defesa da "centralidade da cruz (1.18—2.5), Paulo propõe-se a demonstrar que o Espírito, que os crentes coríntios tinham recebido como fonte dos dons sobrenaturais (1Co 12—14; cf. 1.5-7), tem de ser entendido, antes de tudo, como aquele que revela o mistério de Deus até então oculto", isto é, "a 'loucura' e a 'fraqueza' da crucificação são a expressão final da sabedoria e do poder de Deus".1009 Mas é preciso captar que o "interesse de Paulo com a analogia de 1Coríntios 2.10,11 não é ontológico (que Deus é como nós em seu ser, em que ele tem um 'espírito'), mas epistemológico (como conhecer o mistério da cruz que estava oculto nas 'profundezas de Deus')". Portanto, o que apóstolo dos gentios "quer dizer é que só pela autorrevelação podemos penetrar na consciência de outrem", e a "analogia é interrompida exatamente no ponto da ontologia, mas com respeito à nossa, e não a de Deus", ficando "claro na pneumatologia de Paulo [...] que o locus do Espírito de Deus não é algo interior a Deus como modo de expressar a autoconsciência, mas algo 'exterior' a Deus, no sentido de que o Espírito habita no povo de Deus e entre eles". Isso mostra que o "propósito de Paulo usar a analogia tem a ver com revelação pura e simples", de modo que, em termos diretos, completa o mesmo exegeta, o "Espírito que os coríntios vieram a entender de maneira triunfalista tem de ser, mais exatamente, entendido como fonte de o terem entendido corretamente em relação à cruz (como sabedoria de Deus) e de viverem a vida de forma cruciforme, como faz o seu caluniado apóstolo (o que é exatamente o ponto de 1Co 4)".1010 Numa palavra, por meio "dessa analogia, Paulo deduz o mais próximo tipo de relação entre Deus e o Espírito", pois somente o Espírito "penetra todas as coisas", até "as profundezas de Deus (1Co 2.10)" e, por conta

“dessa relação única com Deus, só o Espírito conhece e revela a sabedoria oculta de Deus (2.7)”. Por isso, o “que é importante para o nosso propósito é que a linguagem presume personalidade da maneira mais direta”, pois diz claramente que o “Espírito ‘penetra, conhece, revela e ensina’ sobre a ‘mente de Deus’, de modo que, tendo recebido o Espírito, ‘temos a mente de Cristo’, conclui Paulo (2.16)”. Mas aqui, como já dissemos anteriormente, “estamos lidando com mistérios divinos”, e, mesmo com muita cautela, “há pouca dúvida sobre Paulo ver o Espírito distintamente de Deus”, ao passo que, “ao mesmo tempo, o Espírito é a expressão interior da personalidade do Deus invisível e a manifestação visível da atividade de Deus no mundo”.1011 Outro texto paulino mostra a pessoalidade do Espírito, diz Fee:

Ainda mais significativamente, em Romanos 8.26,27, a mesma realidade é expressa em sentido inverso. Agora é Deus quem conhece a mente do Espírito. A passagem ocorre ao final de um fluxo súbito e extraordinário de compostos σύν- que expressam nossa relação com o Espírito e com Cristo (e inclui a criação, agora sujeita, que se une a nós no “gemer” na presente existência escatológica do “já/ainda não”). Em 8.16, Paulo declarou que o Espírito “testifica juntamente [συμμαρτυρεῖ] com nosso espírito que somos filhos de Deus” (tradução minha). Agora, imediatamente depois do breve, mas teologicamente significativo interlúdio que descreve nossa atual existência em fraqueza (8.18-25), Paulo conclui com esta palavra final sobre nossa vida presente como vida no Espírito: “Da mesma maneira [assim como o Espírito testifica com o nosso espírito], o Espírito também se junta conosco para nos ajudar [συναντιλαμβάνεται] em nossas fraquezas, intercedendo de dentro de nós com gemidos inexprimíveis” (8.26, tradução minha). O interesse de Paulo é mostrar a absoluta suficiência e adequação dessa oração no Espírito. A eficácia dessa intercessão está no fato de que Deus, que examina os nossos corações, “conhece a mente do Espírito” (8.27, tradução minha), que está intercedendo por nós κατὰ θεόν (de acordo com Deus!).1012

O raciocínio de Gordon Fee caminha no sentido de mostrar que, assim como seria inconcebível dizer que, por causa dessa atuação da presença extraordinária do Espírito, nos transformamos nele ou vice-versa, da mesma forma diluí-lo em uma das outras duas Pessoas da Trindade não faz sentido. Por isso, Paulo mostra

a dialética entre o Espírito conhecer a mente de Deus e este igualmente conhecer a mente do Espírito. É assim que não apenas “o mesmo Espírito (αὐτὸ τὸ πνεῦμα) intercede em favor dos santos (atividade muito pessoal, destaquemos), mas os santos podem ter plena confiança em tais orações, mesmo que não compreendam as palavras, porque Deus conhece a mente do Espírito, de modo que o Espírito intercede de acordo com Deus”. Portanto, é necessário não deixarmos de notar “o significado da frase para o entendimento de Paulo sobre o Espírito: é pessoal (o Espírito intercede, Deus conhece a mente do Espírito) e ‘distinto de’ Deus Pai”. Assim, afirma o mesmo exegeta carismático-pentecostal: no que se refere “a Romanos 8:26,27, é de suma importância observar que, em algumas frases mais adiante (8:34), Paulo menciona a atual atividade intercessora de Cristo em nosso favor”. Dessa forma, ao passo que “o Espírito intercede de ‘dentro de nós’ (cf. 8:9,15), Cristo, em sua exaltação, intercede por nós ‘à direita de Deus’”. Portanto, a “colocação de textos intercessores, um pelo Espírito (de dentro do peito humano) e o outro por Cristo (à direita do Pai), acaba com a ideia de que Paulo identificou o Cristo ressurreto com o dom do Espírito Santo”.1013 De outra forma, o mesmo autor chama a atenção para o fato de que “esta é a questão crucial”, pois “em três ocasiões, quando está em questão a presença do Cristo ressurreto com ele, Paulo pronta e livremente denomina o Espírito de Deus de ‘o Espírito de Cristo [Jesus]’ (Rm 8:9; ‘o Espírito de seu Filho’, Gl 4:6; ‘o Espírito de Jesus Cristo’, Fp 1:19)”. Portanto, mesmo “que tal uso diga algo mais cristologicamente do que pneumatologicamente, o que ele diz sobre o Espírito é significativo, uma vez que, nesse caso, há uma chave importante para o que Paulo entende trinitariamente sobre Deus”. Como “ele insiste em outros textos, há um só Espírito (1Co 12:4,9; Ef 4:4)”. Todavia, “como o seu uso em vários contextos torna claro, um só Espírito é o Espírito tanto do Pai quanto do Filho”, mas que fique certo: o “ponto crucial é que o recebimento do Espírito é a maneira como Paulo experimenta e relaciona-se com o Pai e com Cristo”. Nesse caso, é “difícil minimizar o significado dessa realidade para entendermos o trinitarismo latente de Paulo”. E é justamente a fim de exortar aqueles “crentes gentios que são tentados a relacionar-se com Deus por meio da observância (impessoal) da Torá”, diz o mesmo autor, que “Paulo assevera que o Filho de Deus que o amou e se entregou por ele (tempo passado) também vive nele (tempo presente), de modo que ele está morto com respeito à Torá e vivo com respeito a Deus (Gl 2:19,20)”. Da mesma maneira, “Romanos 8:9,10 deixa igualmente claro que a expressão ‘Cristo vive em mim’ é abreviatura paulina para ‘o Cristo ressurreto vive em mim pelo seu Espírito (i.e., pelo Espírito de Deus, que também é o Espírito de Cristo’)”.1014 Essa forma tipicamente paulina de intercambiar o

Espírito não é, reiteramos, ontológica, mas epistemológica.

Justamente por isso, da mesma forma “como Paulo sabe que Deus está pessoalmente com ele pela experiência que tem com o Espírito, assim também quando Paulo fala que Cristo vive em mim/vós/vossos corações (como faz em cinco ocasiões [Rm 8:10; 2Co 13:5; Gl 2:20; Ef 3:17; Cl 1:27])”, completa o mesmo autor, o apóstolo dos gentios refere-se “a algo que também é realizado pelo Espírito”, e tal não é algo de pouca monta para aceitarmos a veracidade do amplo entendimento que Paulo tinha sobre Deus como Salvador”. Sobretudo pelo fato do que isso comunica “em termos do nosso entendimento do Espírito, é igualmente importante, uma vez que essa combinação de realidades (que o Espírito de Deus é igualmente o Espírito de Cristo) significa que”, completa o mesmo exegeta carismático-pentecostal, “assim como Cristo colocou um rosto humano em Deus, por assim dizer, assim também colocou um rosto humano no Espírito”. Portanto, “não podemos pensar no Espírito como algo ‘impessoal’, uma emanação de Deus”, pois daqui por diante “o Espírito de Deus tem de ser conhecido como o Espírito de Cristo”, ou seja, “Ele é a própria presença pessoal de Cristo conosco e em nós durante nossa atual existência entre os tempos”.1015 Assim, se o que James Dunn quer dizer, ao defender que Paulo chama o Espírito Santo de “Espírito de Cristo”, é que “o Espírito como o Cristo ressurreto está continuamente presente com o seu povo, não há objeções a serem levantadas”, esclarece Gordon Fee. Este diz que é justamente “assim que entendemos que Deus Pai está conosco”, mas, por outro lado, a “linguagem na literatura sugere muito mais do que isso, aproximando-se muito da identificação completa, de modo que ‘distinto de’ fica quase totalmente perdido na retórica da identificação”.1016 Há que se entender, portanto, que citamos a expressão de James Dunn, mas asseguramos que o Espírito Santo pode ser chamado de “Espírito de Cristo” nos termos explicitados pelo exegeta carismático-pentecostal Gordon Fee, jamais querendo com isso anular a identidade, pessoalidade e individualidade da terceira Pessoa da Trindade. Dunn está de acordo com esse ponto, mas, em razão do que Fee acabou de dizer acerca de a literatura utilizar a expressão deixando intuída tal subsunção, entendemos que é importante esclarecer, pois, ocorrendo mais vezes o termo ao longo do texto, é preciso ter claro que ele se refere à presentificação de nosso Senhor Jesus Cristo, não a uma negação do Espírito Santo. Na verdade, Dunn trata a “comunidade carismática” e cita a metáfora paulina de esta ser um corpo, afirmando claramente que, sem o Espírito, ela jamais existiria e “funcionaria” (1Coríntios 12:12-31). O autor ainda diz que o “caráter dinâmico do corpo de Cristo, conforme visto por Paulo, também é expresso na sua imagem de todos batizados

em um Espírito para formar um só corpo (1Co 12:13)", e que, seja como for "que se relacione com o batismo como tal, está claro que a imagem é iniciatória", ou seja, "batizados para formar um só corpo". Certamente "Paulo aqui leva sua imagem do batismo no Espírito ao centro da discussão sobre os carismas e o corpo de Cristo", deixando "claramente implícita a ideia de que ter sido batizado no Espírito é ter sido iniciado na condição de membro operante do corpo". Contudo, "'Batismo no Espírito' para Paulo, podemos dizer, não era outra coisa senão iniciação, mas tratava-se de iniciação para ser membro carismático da comunidade carismática". Isso significa que, completa o mesmo autor não carismático, "para o próprio Paulo, conversão também era compromisso, iniciação também era vocação, batismo no Espírito também era receber a graça para o ministério".1017

Nesse ponto, a reflexão do teólogo metodista britânico acerca da perspectiva carismática do apóstolo dos gentios converge totalmente com o que discutimos desde o início de nossa jornada panorâmica em analisar os resultados da presença extraordinária do Espírito Santo nas Escrituras. A capacitação carismática tem a finalidade precípua de habilitar os seres humanos para a realização de nossa parte dentro da economia divina no transcurso da história da salvação. Contudo, é preciso compreender que a relação entre humanidade e Deus, seja para judeus, seja para gentios, mudou radicalmente. Justamente por isso, ao falar da iniciação no corpo de Cristo, bem como tornar-se carismático, não havia, como quase praticamente não há para todas as doutrinas da fé cristã, uma nomenclatura e/ou expressões que conseguissem reproduzir o que estava acontecendo, e "a diversidade de imagens era a tentativa de expressar uma realidade que não se prestava a descrição uniforme ou unifacetada". Se alguém quer cobrar da tradição carismático-pentecostal clareza no uso de suas terminologias, certamente cometeria uma injustiça por cobrar "Paulo (e outros autores do NT) de incoerência ou pensamento contraditório". Devemos fazer exatamente o oposto, que é "ver nas variadas (e analiticamente confusas) imagens uma indicação da espécie e da amplitude de experiências atribuídas ao Espírito e de como os primeiros cristãos lutavam para encontrar uma conceituação apropriada para descrevê-las".1018 E qual é a razão dessa dificuldade, inclusive canônica, para falar da ação da presença extraordinária do Espírito Santo? James Dunn responde de forma honesta e direta que tal se dá por algo "pouco apreciado". Na verdade, pode-se dizer que se trata de um "fato adicional, já implícito, de que, quando falamos do Espírito na teologia bíblica, estamos falando, em primeiro lugar, sobre experiência". Em termos diretos, muito antes de ser "um assunto de crença ou dogma, o Espírito foi um fato

experiencial”,1019 e este, como já falamos anteriormente, desde sempre é o grande problema com a pneumatologia. Trata-se de um problema duplo: é bom recordar, primeiro, a exposição e a humilhação pretensiosa da teologia racionalista e catafática, que, por não conseguir captar o Espírito e encerrá-lo em um manual, deixa evidente que seu “sucesso” em outras áreas, em que ela teologiza visões filosóficas, impostas às Escrituras, pode ser a qualquer momento descontruído; segundo, o inegável fato de que, sem conseguir dominar teoricamente o Espírito, só resta a anatematização dos que, alcançados pela presença extraordinária dele, experimentam exatamente tudo aquilo que os carismáticos, quer do Antigo Testamento, quer do Novo Testamento, vivenciaram. O mesmo teólogo metodista britânico diz que o próprio “termo original ruah denota o sopro da vida, a força vital de Deus”, visto que o termo “foi concebido como um poder animador, análogo ou mesmo contínuo com a força do vento forte, um poder que poderia revigorar e ser revigorado em circunstâncias excepcionais”, e que, semelhante “à gama de uso era evidentemente o sentido de força invisível, misteriosa, terrível”, pois a “própria palavra (ruah) é onomatopeica — o som do vento”; por isso, “cunhada, ruah se tornou denominador comum para denotar experiências análogas ao mistério, ao poder de outro modo, incluindo um sentido da qualidade numinosa da própria vida”.1020

Tais experiências, de acordo com o teólogo metodista britânico, eram acolhidas por uma razão óbvia: “a convicção de que era pelo Espírito que a interpretação correta das escrituras seria possível”, ou seja, nada tinha com interpretação científica, literal ou algo equivalente, mas, sim, a exegese carismática é que proporcionava justamente a segurança de que tais experiências eram legítimas e verdadeiras, conforme é possível entrever na “passagem principal sobre o assunto (2Co 3)”, em que “Paulo coloca o poder vivificante do Espírito contra o efeito distributivo da morte da antiga aliança tomada em um nível superficial (a ‘carta’ visível) (3:3-6)”, explica o mesmo autor. Este ainda diz que, após isso, Paulo “prossegue explicando Êx 34 no sentido de que só quando alguém se volta para o Espírito (‘o Senhor, o Espírito’) é removido o véu que impede a compreensão adequada do significado da antiga aliança (3:12-18)”.1021 O texto, per se, não pode promover tal iluminação, pois está carregado de interpretações e exegeses estranhas à dinâmica da revelação, bem como à lógica da fé. Portanto, a fim de compreendê-lo, a experiência com o Espírito Santo é pré-requisito, não uma ação complementar. É assim que, conforme temos insistido, somente os que creem na ação da presença extraordinária do Espírito Santo estão aptos a compreender a importância da experiência para a caminhada de fé e também

para o labor teológico. Se, por um lado, falta essa vivência e compromisso, não se pode esperar que haja compreensão da necessidade de considerar a experiência com o Espírito para se fazer uma exegese carismática, mas, por outro lado, isso sinaliza a inegável verdade de que temos muito a fazer na tradição carismático-pentecostal, levando a sério e colocando em prática o que se vivia em tempos neotestamentários, inclusive pelo apóstolo dos gentios. James Dunn diz que não apenas Paulo, mas outros escritores também a praticaram, pois o "que 2Pedro indicou foi, sem dúvida, uma convicção geralmente mantida dentro do cristianismo primitivo de que para interpretar apropriadamente a Escritura era necessário receber a mesma inspiração que tinha produzido a profecia (2Pe 1:21)". Portanto, como "um princípio mais geral, foi o dom do Espírito, segundo Paulo, que capacitou os primeiros fiéis a compreenderem os dons que Deus lhes concedeu, a interpretar verdades espirituais e a discernir a vontade de Deus e as coisas que importam".1022 A experiência com o Espírito Santo era condição sine qua non para a compreensão das Escrituras hebraicas, pois somente ela desarmava as interpretações cristalizadas, mas distantes do que o texto realmente significa, abrindo inúmeras possibilidades para que as Escrituras hebraicas nutrissem as novas gerações com sentidos que jamais poderiam ser descobertos e/ou percebidos nas tradições rabínicas. "Portanto, o dom do Espírito é um fator, se não o fator dinâmico, nos primórdios do cristianismo", sendo "tão fundamental e determinante para a teologia do Novo Testamento quanto à revelação de Jesus Cristo".1023 Se tal não se trata de exagero do autor, o que não teria sentido, pois, como já temos dito, os interesses dele não são exatamente os mesmos que os nossos, o que é praticado há mais de um século na tradição carismático-pentecostal é não apenas correto, mas a única forma de ser fiel ao que o Espírito Santo desde sempre quer dizer.

— A presença extraordinária do Espírito Santo em Lucas-Atos —

É ponto pacífico afirmar, como o fizemos acima ao nos referir ao período intertestamentário, que houve quatro séculos de "silêncio profético" entre o último profeta canônico veterotestamentário e o início do "Novo Testamento". Igualmente já falamos sobre a diferença entre "Novo Testamento" como documentos e produto literário e "Novo Testamento" como mudança paradigmática, determinada por Deus, visto ser parte da história da salvação. Talvez tenha soado estranho o período intertestamentário ser abordado dentro do subtópico "O Espírito Santo no Novo Testamento" e também emendar falando do apóstolo Paulo no mesmo bloco. Na verdade, assim o fizemos para mostrar a relação de Paulo com as Escrituras hebraicas como fariseu, posteriormente convertido a Cristo, e o impacto da experiência em sua forma de ler e interpretar o Texto Sagrado.1024 Também o fizemos pelo fato de que os documentos paulinos, sobretudo o primeiro e mais antigo do conjunto das Escrituras neotestamentárias, é a Primeira Epístola aos Tessalonicenses, e nela o apóstolo dos gentios já trata acerca da experiência carismática como produto da presença extraordinária do Espírito Santo, transmitindo ensinamentos imprescindíveis nesse particular. Na verdade, assim como Paul Tillich, F. F. Bruce diz que a "doutrina do Espírito Santo" é não apenas importante para Paulo, mas "central no ensino" do apóstolo dos gentios, e que, somando-se ao "ensino geral dos primeiros cristãos", completa o biblista escocês, "que Paulo recebeu, ele faz pelo menos duas contribuições distintas: a) o Espírito Santo é a garantia atual da ressurreição e glória futuras e b) é no Espírito Santo que o povo de Deus foi batizado em uma entidade coletiva".1025 Qual seria esse "ensino geral dos primeiros cristãos" acerca do Espírito Santo a que Paulo teria somado suas contribuições distintas? A "pista", sem dúvida, está na obra de Lucas-Atos. O terceiro Evangelho sinóptico é a primeira parte de uma obra composta pelo único autor neotestamentário, quiçá da Bíblia, não judeu de que se tem notícia. A despeito de sua origem helenística, Lucas é provavelmente o Evangelista mais dependente do Antigo Testamento. Vêm de sua pena as narrativas que, em nossa perspectiva, desafiam a concepção do "silêncio profético" no período intertestamentário. Já mostramos a verdade de que, conforme disse o próprio Senhor Jesus Cristo, a "lei e os profetas duraram até João" [Batista] (Lucas 16:16a). Portanto, após o ministério do Batista, isto é, com a manifestação

pública do Messias, tem-se, então, a instauração do reino de Deus, como mostrou o Filho de Deus aos discípulos do profeta encarcerado (Lucas 7:18-23). Antes, porém, de tudo isso acontecer, Lucas diz que, na apresentação de Jesus, dois idosos — Simeão e Ana — mostraram que o tal "silêncio profético" certamente é verdadeiro no que diz respeito à profecia canônica, mas incorreto do ponto de vista da presença extraordinária do Espírito Santo, pois a Simeão foi revelado que ele não morreria sem que antes visse o Messias, e Ana, por sua vez, era profetisa (Lucas 2:25-38). Quando tal revelação aconteceu ao velho Simeão e em que período a profetisa Ana, viúva, de "quase oitenta e quatro anos", exerceu seu ministério? Sem dúvida, no chamado período intertestamentário. Portanto, se é fato que Deus não levantou nenhum profeta canônico e literário, por outro lado, a presença extraordinária do Espírito Santo, como sempre, manifestou-se e não deixou de proporcionar experiências individuais com o Criador.

Antes, porém, de tratarmos detidamente acerca do texto lucano, é importante esclarecer que, pelo fato de a cristologia ser objeto do capítulo seguinte, toda a riqueza do ministério de nosso Senhor Jesus Cristo, dirigido pelo Espírito Santo, não será aqui abordada. Contudo, é importante, ao menos para melhor compreensão do que temos a expor adiante, ter em mente algumas características em relação aos Evangelhos como documentos neotestamentários. A primeira delas é o fato de que tradicionalmente o de Marcos, com 16 capítulos, é considerado o mais antigo de todos, entre os Sinópticos e o Quarto Evangelho, sendo, inclusive, considerado como o criador do gênero literário "evangelho" e fonte para os demais.1026 Eusébio de Cesareia informa que, no início do século 2, Papias, bispo de Hierápolis, falando acerca de Marcos, o primeiro Evangelista, diz que "Marcos, sendo o intérprete de Pedro, tudo o que registrou, escreveu-o com grande exatidão, não, entretanto, na ordem em que foi falado ou feito por nosso Senhor, pois não ouviu nem seguiu nosso Senhor, mas, conforme se disse, esteve em companhia de Pedro, que lhe deu tanta instrução quanto necessária, mas não para dar uma história dos discursos de nosso Senhor. Assim, Marcos não errou em nada ao escrever algumas coisas como ele as recordava; pois teve o cuidado de atentar para uma coisa: não deixar de lado nada que tivesse ouvido nem afirmar nada falsamente nesses relatos".1027 Já tratamos suficientemente a respeito da oralidade e de sua importância no mundo antigo, em que a população era predominantemente "iletrada". Mesmo assim, é importante ter claro o fato de que "as narrativas antigas eram agidas em uma espécie de drama total, e não somente recitadas".1028 Portanto, o método, em muitos casos e/ou sociedades, ia além da repetição das narrativas, sendo estas até mesmo encenadas na realidade. É indiscutível quanto, didaticamente falando, tal recurso era eficaz e

proporcionava a memorização do conteúdo e, consequentemente, familiaridade com a narrativa, sendo muito mais difícil se propagar uma versão alternativa ou "revisionista". Assim, conforme já dissemos, à parte da inspiração, temos por si só o conhecimento de que, diferentemente e de maneira contrária do que sempre foi dito, o exercício da oralidade no mundo antigo, longe de corromper o conteúdo, mostra claramente que, quanto mais ele era propagado, tanto mais se assegurava sua integridade. Evidentemente que, conforme veremos adiante, sobre a "narrativa" especificamente, há um fator que poderia soar desfavorável. Contudo, em se tratando das Escrituras, os escritores falavam/escreviam debaixo da inspiração do Espírito Santo (2Pedro 1:21). Nesse sentido, é importante saber que os "evangelhos relatam, como todos sabem, a história de Jesus em 'perícopes', breves cenas, que não só compõem sua história compendiada", mas também "cada uma dessas cenas já contém a história e a figura de Jesus como um todo", explica o teólogo alemão Günther Bornkamm. Este acrescenta que "Nenhuma delas precisa ser explicada pelos acontecimentos que a precedem, assim como nenhuma se dirige a eventos que virão mais tarde, nos quais a seguir se desdobrará o passado".1029 É importante manter claro que, a despeito de os eventos terem ocorrido muito antes de quaisquer outros relatados no Novo Testamento, sua produção, como texto, aparece muito posteriormente.

É inevitável a qualquer pessoa, quer estudante de teologia, quer não, perguntar a razão de haver quatro Evangelhos na primeira seção do cânon neotestamentário. Em vez de considerarmos essa questão, é interessante saber que, antes de se tornar um texto, houve duas fases do que está relatado nos Evangelhos: 1) acontecimento ou, nas palavras de Bruno Forte, "experiência fontal" e 2) pregação, anúncio ou querigma. Tomando o Evangelho de Lucas, por exemplo, desde o primeiro acontecimento, isto é, as narrativas da infância até a ascensão, temos aproximadamente 33/34 anos de cobertura "incompleta" das experiências que se deram no início da era cristã em Israel. Considerando as divergências em torno da datação do processo de escrita dos Evangelhos, temos, no mínimo, um período de propagação igual ou superior aos anos de acontecimentos considerados ao menos por Mateus e Lucas, pois são os únicos a relatarem as narrativas da infância (Mateus 1:18—2:23; Lucas 1:26—2:52). Tal verdade é basilar e reconhecida pelo teólogo pentecostal Antonio Gilberto, ao afirmar que os Evangelhos, "a princípio, foram propagados oralmente", visto que, depois da "ascensão do Senhor Jesus, os apóstolos pregaram por toda parte sem haver nada escrito", diz o mesmo autor. Antonio Gilberto afirma que a "Bíblia [deles] era o Antigo Testamento", conforme já dissemos no segundo capítulo. Contudo, "o grupo de apóstolos diminuiu", mas o "Evangelho espalhou-se" e, com isso, veio

“a necessidade de reduzi-lo à forma escrita para ser transmitido às gerações futuras”, o que, obviamente, tratava-se do “plano de Deus em marcha”.1030 Dissertando acerca desse mesmo aspecto, Bruno Forte diz que ele pode ser dividido em dois estágios principais: “a experiência fontal e sua sucessiva formulação mediante narrativa e argumentação”.1031 Em sua consideração, o teólogo italiano contempla praticamente a totalidade das Escrituras neotestamentárias, ou seja, os Evangelhos — classificados por ele como “narrativa” — e as Epístolas — denominadas de “argumentação”. O mesmo autor explica que a “experiência fontal foi a experiência de um encontro” e, por isso mesmo, “enquanto ‘experiência’, é conhecimento direto e cheio de riscos (ex-perior reenvia a peritus, o conhecedor direto, e a periculum, o risco, a prova), pode-se dizer que ela acontece mediante os homens das origens cristãs, naquele que eles, no sentido bíblico de plenitude, chamaram de o ‘terceiro dia’ (cf. 1Co 15:4 e Os 6:2)”.1032 Tal é assim pelo simples fato de que, “na experiência da revelação”, explica Bruno Forte, tudo possui “caráter histórico e pessoal: é a história eterna das divinas Pessoas que se manifesta e comunica a pessoas humanas, alcançando-as e acolhendo-as na concretude de sua história, para abri-las a novo início em suas vidas e na história do mundo”.1033 Assim, após alcançados, os “que viveram a experiência fontal sentem a necessidade de anunciá-la a outros”, isto é, tal “necessidade se traduz em empenho e palavra: nasce assim a formulação da experiência fontal, que é o processo de formação dos textos do Novo Testamento”, cujo objetivo é certamente “levar à palavra a experiência do encontro, que mudou a vida dos homens das origens cristãs, a fim de que ela atinja e mude outras vidas”.1034 Na elaboração dos textos, tanto os narrativos quanto os argumentativos-analíticos, diz Bruno Forte, percebe-se claramente o objetivo de “professar a presença ativa do Cristo e do Espírito na protologia e no ‘eschaton’”, isto é, nas origens e na consumação, mas também, conforme completa o mesmo autor, na atualidade na “Igreja, para a glória do Pai, início e termo de todas as coisas”. Nesse particular,

A teologia de Paulo e a de João são altíssimos exemplos disso: acaso não é o confronto paulino entre Lei e Evangelho uma expressão daquela analogia do advento que põe em relação a memória da experiência dos Pais com a experiência do novo início pascal? E a teologia joanina da “crise” não é fruto do confronto analógico entre o advento realizado em Jesus Cristo e a miséria da condição de pecado? E porventura o Apocalipse não transfere este confronto à luta que pervade o futuro da história, de sorte a afirmar — pela mesma analogia

do advento — a vitória final do Senhor para sustentar a esperança e confortar na prova presente? E, para dar ainda outro testemunho, não é o motivo do cumprimento das Escrituras (cf. 1Co 15:3-5: “segundo as Escrituras”, e também, por exemplo, At 2:23; 3:18; 13:32) expressão desta leitura argumentativa e analógica do passado à luz da experiência atual, plena e transformante, da salvação de Deus? Sobre esta forma de tematização do novo início influiu certamente a exegese judaico-rabínica da época, atenta, na tradição do targum e do midraxe, em interpretar sempre novamente o texto sagrado para atualizá-lo, redescobrindo sua novidade e força para o hoje. O que constitui absolutamente o próprio do Novo Testamento é, porém, que nele é o hoje da experiência fontal vivida pelos discípulos que constitui a pedra de toque e a chave de leitura do passado, do presente e do futuro. A analogia não é simplesmente estabelecida entre memória, esperança e consciência atual, mas entre estas e o encontro com o Vivo, que muda o mundo e a vida.1035

Não obstante o concordismo dos que sustentam, à revelia das Escrituras, uma unidade artificial do texto, Bruno Forte diz que é justamente nas diferenças de gênero literário e na maneira de interpretar a experiência fontal “que se pode perceber a profunda unidade do testemunho do Novo Testamento”, ou seja, “na variedade das formas expressivas, mais narrativas ou mais analógico-argumentativas, o esforço é sempre o de veicular o advento, o novo início realizado em Jesus Cristo”, passando longe de querer petrificar o testemunho, pois as “palavras reenviam todas à Palavra: a teologia diferente dos diversos autores inspirados é toda alimentada pela única revelação de Deus, de quem nascem e a quem pretendem conduzir”.1036 Portanto, não seria necessária qualquer problematização nesse sentido se não tivessem criado uma regra, não só extrabíblica, mas antibíblica, de que determinada expressão utilizada por um autor tem exatamente o mesmo significado quando ocorre de ser escrita por outro; ou, ainda pior, alguém decide qual dos dois autores tem prioridade ou os direitos sobre o sentido da expressão. Mas não adiantemos as coisas. Por enquanto, precisamos voltar ao processo da transmissão do Evangelho e, nesse itinerário, é preciso lembrar o fato de que a “pregação tem um papel de importância fundamental no NT”, pois, como todos sabemos, o “ministério público de Jesus é regularmente caracterizado em termos de pregação”, e no livro de “Atos a conversão se dá pela pregação”, bem como o fato de que a “pregação caracteriza de modo marcante o modelo de evangelismo empregado por Paulo”, mas não só por ele, visto que “João também une a palavra com o

Espírito como o poder recreativo de Deus” e “Tiago e 1 Pedro, igualmente, atribuem a regeneração espiritual à palavra pregada”. Portanto, finaliza James Dunn, teólogo metodista, a “proclamação do evangelho, ou kerygma, para usar o termo técnico do debate moderno, é uma área-chave para se estudar”.1037 Uma das primeiras questões com que o estudioso depara nesse campo, de acordo com Dunn, é a possibilidade de se falar, no singular, do kerygma do Novo Testamento ou, em vez disso, “devemos falar de kerygmata do NT?”, isto é, no plural, o que obviamente remete-nos a, juntamente com o autor, perguntar: “Havia uma única expressão normativa do evangelho no tempo dos primórdios do cristianismo? Ou havia muitas expressões diferentes do evangelho, com nenhuma tendo uma melhor reivindicação de ser o evangelho que qualquer outra, mas todas era o evangelho?”.1038 Antes, porém, de deter-se nessa questão, o teólogo metodista diz que o “primeiro problema é de definição”, isto é, “Kerygma pode significar o que é pregado, ou o ato de pregar (cf. Rm 16:25; 1Co 1:21; 2:4, em que poderia ter um ou outro sentido)”, muito embora ele reconheça que, “Estatisticamente euaggelion (evangelho) e marturia (testemunho) são mais importantes que kerygma no NT”.1039 O autor fez a opção por utilizar a expressão transliterada que nós grafaremos sempre na forma aportuguesada “querigma”, para nos manter na esteira dos debates que dominaram metade do século passado. De forma bastante direta, a questão é: Havia, nos primórdios da fé cristã, um evangelho (querigma) ou muitos evangelhos (querigmas)? Não havendo real percepção da problemática levantada, o leitor pode achar a questão óbvia demais, quer considere o singular, quer o plural, pois tanto para uma quanto para a outra posição tudo parece muito claro. Vimos, porém, no segundo capítulo, ao citarmos a obra de F. F. Bruce — Pedro, Estêvão, Tiago e João: estudos no cristianismo não paulino — que não se trata de algo tão simples assim.

Poderíamos começar refletindo no simples fato de que, conforme informa James Dunn, o “Quarto Evangelho não faz uso das palavras kērussō, kērygma, euaggelizomai ou euaggelion”,1040 por exemplo, ao passo que os Sinópticos, Atos e Paulo, sim. Após considerar os querigmas de nosso Senhor Jesus Cristo, das mensagens de Atos, bem como de Paulo e de João, a conclusão de James Dunn acerca da problemática é que, “se insistirmos na unidade do kerygma do NT, precisamos insistir também na diversidade do kerygmata no NT”, pois um pregador/escritor “pode, algumas vezes, dizer, em uma situação particular e em resposta a um desafio particular: Este é o evangelho; não há outro (cf. Gl 1:6-9)”. Todavia, “se o NT é um guia, nunca pode dizer: Esta formulação particular é o evangelho para todos os tempos e para cada situação”.1041 O que Dunn está dizendo é que uma única mensagem/livro/documento, sozinho, não pode

reivindicar legitimidade sobre os demais como se fosse, ou expressasse, o evangelho, mas que o conjunto querigmático dos documentos é, em sua totalidade, o evangelho. Evidentemente que, conforme ele conclui, existem quatro características que se destacam: “(1) Há um elemento unificador que sustenta todos os kerygmas juntos e nos habilita a apreender o caráter distintivo do evangelho cristão primitivo”; em outras palavras, “(2) Na situação concreta, o real evangelho estava muito definido e era mais amplo em conteúdo — definição e conteúdos amplamente determinados pela situação referida”; portanto, “(3) Em diferentes situações, o evangelho real era diferente, e poderia ser tão diferente quanto as próprias situações”. Tal exercício, obviamente, fazia que a linguagem com tais “diferenças”, explica o mesmo autor, se tornassem “frequentemente consideráveis e incompatíveis quando transportadas para outras situações”. Finalmente, “(4) Essas diversidades foram com frequência parte integrante dos evangelhos, em suas situações diferentes; não seria possível abandoná-las na situação em que exigiam uma forma particular de proclamação, sem alterar seu conteúdo de boas-novas àquela situação”.1042 Certamente o que diz o apóstolo Paulo em 1Coríntios 9, com destaque no versículo 22, permite-nos vislumbrar uma situação concreta do que afirma James Dunn. Todavia, caso as achemos muito críticas, não há motivo para adotar as conclusões de Dunn, sendo possível ver o que afirmam a respeito do assunto autores como Andreas Köstenberger e Michael Kruger, ambos reformados e, digamos, “mais” conservadores: “Os textos do Novo Testamento não somente refletem uma unidade doutrinária subjacente — em especial com referência à confissão de Jesus como Messias e Senhor —, como também apresentam certo grau de diversidade legítima ou aceitável, ou seja, diversidade que não compromete a unidade doutrinária subjacente, mas meramente reflete pontos de vista diferentes, mutuamente conciliáveis e decorrentes da individualidade dos autores do Novo Testamento”.1043 Assim, a negação de que haja tais diferenças, sem que elas comprometam de alguma forma o núcleo central das Escrituras neotestamentárias, é um desserviço ao próprio evangelho, pois, conforme o teólogo pentecostal escocês, de origem judaica, Myer Pearlman, “um Evangelho só não teria sido suficiente para apresentar os vários aspectos da personalidade de Cristo”,1044 mas completa:

O fato de os evangelistas terem escrito os seus relatos sob diferentes pontos de vista explicaria as diferenças entre eles, as suas omissões e adições, a sua aparente contradição ocasional, e a sua falta de ordem cronológica. Os escritores

não procuraram produzir uma biografia completa de Cristo, mas levando em consideração as necessidades e o caráter do povo para o qual escreviam, escolheram exatamente os acontecimentos e discursos que acentuaram a sua mensagem especial. Mateus, por exemplo, escrevendo para o judeu, fez com que tudo no seu Evangelho — a seleção de discursos e acontecimentos, as omissões e adições, o agrupamento dos fatos — servissem para acentuar o fato da missão messiânica de Jesus.1045

Gerações de pentecostais se formaram lendo as obras clássicas de Pearlman, como, por exemplo, a que acabamos de citar, cuja primeira edição em inglês data de 1935. No Brasil, a referida obra teve sua primeira edição lançada em 1977. Já se vão 44 anos, e há trinta estava em sua décima quarta impressão. Embora o seu trabalho não possa ser classificado como acadêmico nem erudito, pois atendia um público leigo e simples, chama a atenção o fato de que sua conclusão é exatamente a mesma dos biblistas, teólogos e demais especialistas da erudição exegética, adeptos das ferramentas da crítica da redação. Na verdade, nenhum desses autores está especulando acerca dessa verdade, pois o próprio Evangelista Lucas informa que havia muitos projetos de escrever um Evangelho e que ele, após minuciosa pesquisa e certificação das informações, também se engajou na tarefa de registrar a sua perspectiva dos fatos que se deram no início da era cristã (Lucas 1:1-4). Tal informação no prólogo de seu primeiro tratado, bem como as diferenças de informação existentes até mesmo nos Sinópticos, seja em termos de “adição” (como as narrativas da infância, por exemplo), seja de “omissão”, para utilizar os termos do teólogo pentecostal Myer Pearlman, já denotam que o que se escreveu, mesmo se juntássemos o conjunto do que foi escrito pelos quatro Evangelistas, ainda não representaria a totalidade do que aconteceu no transcurso da vida terrena de nosso Senhor Jesus Cristo, conforme registrou o apóstolo do amor na conclusão do epílogo do Quarto Evangelho: “Há, porém, ainda muitas outras coisas que Jesus fez; e, se cada uma das quais fosse escrita, cuido que nem ainda o mundo todo poderia conter os livros que se escrevessem. Amém!” (João 21:25). Conforme sabiamente pontuou Myer Pearlman, os escritores não objetivavam escrever uma biografia de Jesus. O intento era justamente outro, isto é, visava atender às demandas e às necessidades do público para o qual, inicialmente, pregavam (querigma) e ensinavam, daí a seleção/escolha dos acontecimentos e discursos e/ou mensagens de nosso Senhor Jesus Cristo que fossem escritos e contemplassem tal objetivo. O resultado não poderia ser outro, mas uma visão muito ampla e completa do ministério

desenvolvido pelo Messias. Para os que têm uma visão elevada das Escrituras, isso não é nenhuma surpresa, pois o Espírito Santo de Deus os inspirou a desenvolver tal trabalho querigmático e, em muitos casos, conforme veremos, exegético-carismático, resultando em um produto literário único com um "arranjo sistemático"1046 que segue os propósitos específicos do documento. "Isso explica, por exemplo, a diferença na estrutura de Mateus em relação a Lucas, que, a despeito de apresentar grande parte do conteúdo do Sermão do Monte, não o faz de forma unificada como o primeiro",1047 de acordo com o quadro comparativo mostrado a seguir. Na verdade, a "versão lucana é consideravelmente mais curta (30 versículos contra 107 de Mateus, levando em conta apenas os versículos que reproduzem a fala do Mestre) conhecida como Sermão da Planície, e contém ensinamentos que não foram contemplados no Sermão da Montanha de Mateus (cf. Lc 6:17-49) ou encontra-se em outras partes de Mateus (e.g., 15:14, cf. Lc 6:39; 10:24, cf. Lc 6:40; 12:34b,35, cf. Lc 6:45)".1048

QUADRO COMPARATIVO ENTRE O SERMÃO DO MONTE E O SERMÃO DA PLANÍCIE

Mateus	**Lu**
5:1-2	6:2
5:3-12	6:2
5:13-16	14:
5:17-20	
5:18	16:
5:21-24	
5:25-26	12:
5:27-30	
5:31-32	16:
5:33-37	
5:38-42	6:2
5:43-48	6:2
6:1-4	
6:5-8	
6:9-15	11:
6:16-18	
6:19-21	12:
6:22-23	11:
6:24	16:
6:25-34	12:

7:1-2	6:3
7:3-5	
7:6	
7:7-11	
7:12	6:3
7:13-14	
7:15	
7:16-20	6:4
7:21-23	6:4
7:24-27	6:4
7:28-29	7:1

Conforme podemos ver, “uma interpretação meramente filológica, ou gramatical, não consegue explicar devidamente tais diferenças estruturais”, começando pelo próprio “local” em que o Sermão foi proferido (Mateus 5:1; cf. Lucas 6:12,17), por isso defendemos a necessidade de, “tanto quanto possível, reconstituir o contexto vivencial onde não apenas os fatos se deram, mas, sobretudo, os propósitos dos textos, pois nascem em épocas distintas dos fatos em si”.1049 Charles Childers pontua que as “omissões de Lucas são coerentes com o plano e os propósitos do seu livro”, isto é, “as passagens omitidas tratam de assuntos que geralmente [já] eram omitidos por Lucas”, pois na realidade, o médico destina seu Evangelho a alguém que não tinha as mesmas necessidades dos destinatários de Mateus, cujos temas eram, conclui o mesmo autor, de “interesse principalmente, ou exclusivamente, dos leitores judeus”.1050 Childers entende que o “fato de que Lucas inclua algum material que Mateus não apresenta somente demonstra que nem mesmo Mateus relatou tudo o que Jesus disse naquela ocasião”.1051 Dessa forma, é preciso que o estudioso procure conhecer tais estruturas, visto que elas revelam muito das intenções do texto, não sendo nada “acidentais”, mas justamente o contrário, tais recursos estilísticos foram propositadamente concebidos pelos respectivos escritores e devem ser conhecidos para, então, se interpretarem não somente os Evangelhos, mas também o Novo Testamento e, de forma geral, a Bíblia toda. Portanto, a fim de interpretar tanto o Sermão do Monte quanto os demais documentos escriturísticos, conforme vimos até aqui, é preciso considerar tanto essa porção neotestamentária, nas palavras de Marcel Dumais, quanto as demais, sob a perspectiva “de uma leitura ‘sincrônica’ do texto (= tal qual se apresenta à leitura), em complemento à leitura chamada ‘diacrônica’ (= a partir da história de sua formação)”.1052 Para os que sustentam uma unidade concordista do texto bíblico, como explicar, por exemplo, o fato de que Mateus e Lucas narram o mesmo sermão, mas, de forma muito clara e sem tergiversações, Mateus diga que “Jesus, vendo a multidão subiu a um monte, e, assentando-se, aproximaram-se dele os seus discípulos; e, abrindo a boca, os ensinava, dizendo” (Mateus 5:1-2), ao passo que Lucas, de maneira inequívoca, registre que “naqueles dias, [Jesus] subiu ao monte a orar e passou a noite em oração a Deus. E, quando já era dia, chamou a si os seus discípulos, e escolheu doze deles, a quem também deu o nome de apóstolos. [...] E, descendo com eles, parou num lugar plano, e também um grande número de seus discípulos, e grande multidão do povo de toda a Judeia, e de Jerusalém, e da costa marítima de Tiro e de Sidom” (Lucas 6:12-13,17)? A questão é que o “prólogo das Bem-aventuranças, como tudo o mais em Mateus, não é sem propósito”.1053 O teólogo pentecostal James

Shelton afirma que “Talvez não seja acidental que Jesus comece seu ensino sobre a ética do novo Reino numa montanha” e acrescenta que, a fim de “ensinar Jesus se senta, e os discípulos e a multidão sentam-se à sua volta — a habitual postura pedagógica dos rabinos naquela época”.1054 Sendo o Evangelho de Mateus dirigido a judeus, e estes, como sabemos, serem dirigidos pelos grupos rabínicos da época, que, por sua vez, consideravam-se representantes de Moisés, fica claro o porquê de o primeiro Evangelista canônico dizer que Jesus promulga a justiça do Reino de cima de um monte, ao passo que para Lucas tal posicionamento era indiferente. Não há contradição alguma. São escritores diferentes escrevendo com propósitos distintos.

Antes, porém, de prosseguirmos, em se tratando do contexto brasileiro, é imperioso observar como os Evangelhos eram considerados. Este é um dos pontos mais relevantes para compreender não apenas o desenvolvimento teológico, mas igualmente histórico da tradição carismático-pentecostal. Por décadas, as discussões em torno da questão de se os Evangelhos e Atos — documentos histórico-narrativos — são textos credenciados e legítimos para deles verter doutrinas ou fazer teologia nem sequer eram cogitadas na tradição carismático-pentecostal no Brasil. E assim foi por muito tempo. Precisamente por mais de oitenta anos! O que aconteceu durante todo esse tempo é algo que serve como lição. Obviamente que inúmeras mudanças ocorreram nesse período. A periodização, de acordo com o historiador/sociólogo, depende de alguns pressupostos, quer por conveniências oficiais, quer por criticidade acerba, fato este inegável. Já falamos brevemente a respeito desse assunto no final do capítulo anterior, e há farta literatura que trata do tema publicada tanto por cientistas da religião quanto por teólogos, geralmente não carismáticos. Todavia, é prudente ouvir uma perspectiva de alguém do próprio movimento. Da obra que formou gerações de pentecostais e carismáticos brasileiros, Através da Bíblia, de Myer Pearlman, citada acima, já temos conhecimento das conclusões e vimos que, ainda que por caminhos diferentes, elas são exatamente as mesmas que temos na atualidade. Em 1986, duas obras lançadas por teólogos brasileiros — A Bíblia através dos séculos e Como estudar e interpretar a Bíblia — deixam entrever como os Evangelhos sempre foram vistos e considerados na tradição carismático-pentecostal. A primeira é do já diversas vezes citado Antonio Gilberto, que afirma acertadamente que os “Evangelhos são os livros mais importantes da Bíblia”, e isso por um motivo extremamente óbvio, diz esse autor, o qual informa que os documentos que vieram antes, ou seja, as Escrituras hebraicas, “tratam da preparação para a manifestação de Jesus Cristo, e os que se lhe seguem”, isto é, Atos, epístolas e Apocalipse, “são explicações da doutrina

de Cristo”.1055 Portanto, como centro da história da salvação, seria no mínimo incoerente e no máximo blasfemo relegar os documentos que tratam do ápice das Escrituras — nascimento, vida, morte e ressurreição de nosso Senhor Jesus Cristo — de modo a não ocuparem nenhum espaço na elaboração do edifício teológico e na formação doutrinária da fé cristã. A outra obra, embora não acadêmica e sucinta, pode ser classificada como um trabalho hermenêutico introdutório. Escrita pelo teólogo pentecostal Raimundo Ferreira de Oliveira, mostra claramente que a narrativa é um gênero literário específico e apto para se elaborar doutrina e fazer teologia, pois a “Escritura contém informações biográficas”, diz ele, “por causa dos propósitos específicos dos seus autores”. Assim, tendo como respaldo o próprio texto paulino de “2Timóteo 3:16 [que] ensina que toda a Escritura é útil ao ensino do crente”, isto é, com “este propósito em mente, Deus inspirou os escritores da Bíblia, levando-os a incluírem informações que Ele quis que fossem incluídas”.1056 O autor pentecostal apresenta quatro elementos que formam o estudo do texto por meio do que ele chama de “método biográfico”: a) narrativas simples; b) exposição narrativa; c) exposição do caráter e d) argumentação.1057 Em síntese, “o escritor da Bíblia inclui informações biográficas nos seus livros”, diz o autor de forma direta, “para usar a narrativa (a história duma pessoa) como meio de ensinar uma lição histórica”.1058

Como é sabido, cada tradição do cristianismo possui, além da aquiescência das doutrinas mestras da fé cristã — o que faz que ela seja considerada parte do espectro cristão —, características próprias daquela determinada expressão religiosa. Os carismático-pentecostais brasileiros, por exemplo, encaixam-se confortavelmente na descrição da tradição carismático-pentecostal estadunidense, conforme os termos elencados pelo teólogo pentecostal Gary McGee, que diz que nos Estados Unidos, assim como por aqui, cultivam-se “cinco valores implícitos: a experiência pessoal, a comunicação oral (também refletida nos testemunhos, revistas e livretes da igreja, na literatura da Escola Dominical, nos panfletos e nos folhetos evangelísticos), a espontaneidade, o repúdio ao mundanismo e a autoridade das Escrituras”.1059 A fim de manter tal identidade, enquanto os teólogos pentecostais brasileiros escreviam nos termos que vimos acima, intensas e acaloradas discussões ocorriam desde os anos 1970, na tradição carismático-pentecostal no exterior, sobretudo nos Estados Unidos, desafiando os teólogos carismáticos e pentecostais a fundamentarem sua doutrina e assim obrigando-os a desenvolver uma teologia distintamente pentecostal. Isso por conta de uma regra hermenêutica que diz que os “textos didáticos” (epistolares) têm proeminência na interpretação dos textos narrativos

e históricos (Evangelhos e Atos), minando a fundamentação bíblica da doutrina carismático-pentecostal. Tais discussões só aportaram por aqui em meados da última década do século passado e com mais intensidade a partir do ano 2000. Alguém pode pensar: “Mas, se a tradição carismático-pentecostal já tinha oitenta anos de caminhada no Brasil, como essa questão poderia abalá-la?”. A razão é que toda e qualquer tradição acredita estar fundamentada e ancorada nas Escrituras. Portanto, sem respaldo escriturístico, não há como continuar afirmando o que se ensina, pois se perdeu o fundamento que sustenta e autoriza tal ensino. Uma vez que a doutrina carismático-pentecostal se fundamenta, principalmente, na obra de Lucas-Atos, e esta, conforme a regra hermenêutica protestante, não se enquadra como documento apto para se elaborar doutrina ou fazer teologia, a tradição carismático-pentecostal, que até então nunca refletira a esse respeito, pois sempre entendeu as Escrituras como inspiradas e autoritativas desde Gênesis até Apocalipse, viu-se em crise por causa de sua identificação com o protestantismo tradicional. Felizmente, o crescimento quantitativo trouxe a necessidade, ainda que tardia, de um melhor preparo bíblico-teológico, levando os teólogos da tradição carismático-pentecostal a buscar formação nas ciências bíblicas, o conhecimento das línguas originais, hebraico e grego, além de especializações em campos teológicos que os colocaram em contato com a história da teologia, bem como conhecimentos metodológicos, tanto filosóficos quanto linguísticos. Isso foi lançando luz no processo de produção e arranjo do texto sagrado, além de saber igualmente como se deu a elaboração e construção do arcabouço teológico, evidenciando que não mais era possível viver à sombra do que fora construído com pressupostos antagônicos aos aspectos sobrenaturais da própria Bíblia. Tal busca coincidiu com uma revolução nos estudos acerca do papel da obra de Lucas-Atos, como veremos, fora dos círculos carismático-pentecostais, e então os teólogos da tradição carismático-pentecostal, tanto europeus quanto estadunidenses, inverteram a questão, e o problema hoje passou a ser da teologia protestante tradicional.

A questão se impôs muito cedo, mas, como dissemos, demorou para adentrar os círculos carismático-pentecostais. Quem informa o status da discussão da obra Lucas-Atos é o teólogo não carismático Darrell Bock, professor do Seminário Teológico de Dallas, que, escrevendo no início deste século, ainda que a edição brasileira seja de 2018, diz que “Boa parte da discussão contemporânea também tem raízes na obra de Henry Cadbury, cujos escritos da década de 1920 a 1950 causaram um impacto duradouro na discussão sobre Lucas, em especial sua obra The Making of Luke-Acts, publicada em 1927”, sendo, na verdade, “Cadbury quem fez os estudos sobre o Novo Testamento tomarem conhecimento de que

Lucas devia ser estudado como uma unidade literária como Lucas-Atos". Tal "percepção", informa o mesmo autor, "impactou de modo relevante a forma como Lucas e Atos dos Apóstolos eram lidos e estudados, pois Lucas, anteriormente, foi juntado aos sinóticos, enquanto Atos dos Apóstolos foi deixado por conta própria como uma história da igreja primitiva".1060 A influência desses estudos chegaram aos círculos carismático-pentecostais estadunidenses, e os teólogos da tradição não hesitaram em lançar mão deles, valendo aqui relembrar o fato de que, em se tratando de Lucas-Atos, dizem os teólogos pentecostais James Railey e Benny Aker, a "hermenêutica aplicada a Atos deve ser a mesma aplicada a Lucas, pois trata-se de narrativas, nas duas obras". Todavia, é preciso ressaltar "algumas diferenças", pois o "evangelho é narrativa episódica", ao passo que "Atos, narrativa sustentada".1061 Com a regra exegética de que Lucas e Atos devem ser interpretados da mesma forma, concorda o teólogo pentecostal clássico canadense Roger Stronstad, acrescentando, porém, que a "narrativa de Lucas não é meramente episódica e, portanto, meramente descritiva no seu propósito". Este autor reconhece ainda que não existe novidade alguma em "insistir que Atos seja interpretado como narrativa histórica". A verdadeira "novidade está em observar que Lucas pretendia instruir a igreja sobre o cristianismo normativo que é, em parte, evangelístico e carismático", e, nesse sentido, mesmo sem antes dos estudos acerca da obra de Lucas-Atos, completa esse autor, os "pentecostais sempre estiveram mais certos sobre isso do que a maioria dos tradicionais".1062 Mas a confusão sobre o material lucano ser episódico, ainda que se classifique somente o seu Evangelho assim, deve-se ao fato de que as "histórias do Antigo Testamento", isto é, as "narrativas da antiga aliança eram episódicas e funcionavam, tanto em conjunto quanto separadamente, como elementos exemplares, tipológicos, preparatórios e paradigmáticos". Assim, uma vez que "Lucas baseou sua historiografia no padrão da historiografia bíblica e do judaísmo helenístico", pode-se pensar que não houve nenhuma inovação; contudo, além de seguir o padrão veterotestamentário da Septuaginta, ele também "utilizou a narrativa de formas diferentes".1063 O fato de Lucas identificar sua obra como "narrativa histórica" faz que, "a princípio", afirma o mesmo autor, se distinga "o seu gênero do das epístolas, do Apocalipse e da homilia, além de afastar seu trabalho do gênero dos evangelhos". Tal pode ser visualizado, de acordo com o mesmo teólogo pentecostal, por meio dos "indícios estilísticos verbais a respeito do gênero de Lucas-Atos", incluindo a adesão "às convenções dos modelos literários"1064 da época, evidenciando que se trata de um material único dividido em duas partes:

Em seus dois prólogos, Lucas não somente segue os moldes literários, mas também identifica seus escritos com duas palavras, diēgēsis e logos (Lc 1.1; At 1.1), que posicionam Lucas-Atos na tradição dos escritos históricos, sagrados ou seculares. No prólogo dessa obra em dois volumes (Lc 1.1-4), Lucas classifica seus escritos como diēgēsis, isto é, relato ou narrativa. Esse termo é um hapax legomena, ou seja, uma palavra utilizada somente uma vez no Novo Testamento. Logo, temos que estudar outras obras da literatura grega para auxiliar na identificação do seu significado. Esse termo é usado a partir de Platão, inclusive por Filo e Josefo, escritores judeus do primeiro século. No entanto, à luz da visível dependência lucana da Septuaginta (LXX), não precisamos buscar referências fora dessa tradução das escrituras hebraicas para o grego. Ela possui uma variedade de significados: fábula (Dt 28.37), mote (2Cr 7.20), parábola (Ez 17.2) e máxima (Eclesiástico 8.8-9). Mais em linha com o sentido pretendido por Lucas, temos o autor anônimo de 2Macabeus, que descreve os cinco livros de Jasão de Cirene, os quais propõe que sejam resumidos em um único volume, como “narrativa desses fatos” (tēs historias diēgēmasin, 2Macabeus 2.24). Além disso, a palavra diēgēsis “é utilizada ter [três vezes] na carta de Aristeias a Filócrates (1.8.322) para descrever a ‘narrativa’ que ele tem de desenvolver”. É esse uso posterior de Aristeias e, especialmente, 2Macabeus que se aproxima mais do significado no prólogo de Lucas, ou seja, dá a entender uma narrativa completa.1065

Ao se concluir que ambos os documentos são uma unidade e consistem em “narrativas”, tem-se, então, um ponto de partida admitido, pois na “leitura da narrativa”, diz Darrell Bock, “a unidade é usualmente assumida em vez de discutida”,1066 ou seja, os estudos e reflexões, além da exegese, já partem do pressuposto de que se trata de um material que, embora dividido, deve ser tomado como uma unidade literária e assim lido e interpretado. Considerando o material lucano em termos estritamente quantitativos, isto é, cerca de 25% do material neotestamentário, é de causar estranheza o fato de que essa obra conjunta tenha sido relegada e diminuída, sendo encarada como meramente um repositório de acontecimentos pretéritos sem nenhuma influência ou relevância teológico-doutrinária para os dias atuais. Na verdade, e já antecipando uma série de conclusões, “Lucas é um historiador, e Lucas-Atos se constitui em uma obra histórica”. Tal, porém, “indica que não é mais possível classificar o primeiro

relato de Lucas simplesmente como evangelho, e seu autor como evangelista", pois o "próprio Lucas não nos dá essa opção". Portanto, ao passo que "Marcos afirma ter escrito um evangelho, Lucas declara ter escrito uma história",1067 informa o teólogo pentecostal Roger Stronstad. Seu esclarecimento é que, enquanto Lucas "é um historiador, [...] Marcos não é", o que significa que a própria "classificação de Lucas como Evangelho, como se faz tradicionalmente, equivale a ler Lucas como se fosse Marcos". Todavia, a "igreja tem de começar a ler Lucas, o chamado Evangelho, junto com o livro de Atos, de uma forma mais coerente, vendo-o como o historiador da redenção". Assim, torna-se "aconselhável descartar a tradicional classificação dupla dos escritos de Lucas em Evangelho e Atos", afirma o mesmo teólogo pentecostal canadense, dizendo que as "palavras diēgēsis e logos que Lucas usa nos abrem vários horizontes", começando pelo "conteúdo", que, apesar de óbvio, ao defender que "o primeiro relato de Lucas (prōton logon) se constitui nos Atos de Jesus, e o segundo relato trata dos Atos dos Apóstolos", revela que, primeiramente, devemos "reconhecer sua unidade de gênero, como Lucas queria que fizéssemos". O autor finaliza dizendo que, ao mesmo tempo, devemos "reconhecer a unidade e a continuidade dos temas históricos e teológicos dos dois livros".1068 Assim, se, por um lado, é fato o que um teólogo anticarismático como Frederick Dale Bruner diz ao falar que "Nem Atos nem Coríntios, e nem, quanto a isso, qualquer parte do Novo Testamento foi escrita tendo em vista uma questão específica do século 20 ou o pentecostalismo", em outras palavras, tinham destinatários ou foram dirigidos a uma audiência original, significando que "cada documento foi dirigido a situações histórico-eclesiásticas distintivamente do século primeiro",1069 por outro, impõe-se perguntar com perplexidade quanto o material da primeira epístola aos Coríntios, ao longo de sua obra, tem proeminência sobre Lucas e define tudo o que se deve pensar em termos carismáticos na atualidade. Quanto a isso, sua alegação é que, ao se fazer um "estudo comparativo", este procedimento demonstra que a forma de interpretação da tradição carismático-pentecostal "apresenta problemas metodológicos especiais".1070 Considerando que o trabalho de Frederick Dale Bruner foi publicado originariamente em 1970, é preciso dar-lhe o benefício da dúvida acerca do fato de ele ainda não estar inteirado das discussões em torno da obra de Lucas-Atos que irromperam com força naquele ano,1071 conforme informa-nos Darrell Bock, para quem

As preocupações teológicas e pastorais de Lucas estão evidentes em suas ênfases. Desde que W. C. van Unnik observou, em 1966, que Lucas-Atos era um

“centro de tensão” no estudo do Novo Testamento, não houve diminuição da atividade culminante focando a mensagem de Lucas e suas preocupações pastorais. As questões metodológicas correram a escala das discussões do texto grego de Atos dos Apóstolos até a importação do contexto greco-romano, seguindo com o estudo das raízes judaicas e a busca das leituras narratológicas, bem como o uso-padrão de métodos da crítica histórica do Novo Testamento, recorrendo em particular à crítica da redação enraizada especialmente na obra de Hans Conzelmann em 1954. Os estudos sobre Lucas, depois de permanecerem na sombra de Conzelmann por quase duas décadas, emergiram na década de 1970 com uma vibração e atividade que ainda o faz seguir em diversas direções ao mesmo tempo. A melhor maneira de avaliar o que está acontecendo não é concentrar-se tanto no método, uma vez que essas abordagens são discutidas e avaliadas bem em outros lugares, mas, sim, permanecer focado nas questões que o próprio material de Lucas levanta, seus temas e como eles estão sendo discutidos atualmente.1072

Esse esclarecimento de Darrell Bock remete-nos às discussões em torno do “propósito de Lucas” e, entre elas, está a observação de que, em muitos textos do seu Evangelho, ocorre a expressão “‘é necessário’ (dei) que algo aconteça”, mostrando que o que está acontecendo faz parte do plano de Deus, ou seja, Lucas parte do “conceito de um plano [que] envolve uma conexão com a esperança escritural, com o desígnio divino e com os elementos de estrutura e progresso na história do evangelho”, reforçando “a legitimidade da nova comunidade e a tranquilização pessoal”, pois, para o mesmo autor, estes “são os objetivos”1073 do Evangelista. “Na verdade, 40 dos 101 usos do termo dei no Novo Testamento ocorrem em Lucas-Atos”, por isso encontramos a todo momento que “Jesus tem de estar na casa de seu Pai (2:49), pregar o Reino (4:43) e curar a mulher atormentada por Satanás (13:16)”. Certos “eventos têm de preceder o fim (17:25; 21:9)”, bem como “Jesus tem de ser contado entre os transgressores (23:37)”, pois o “Cristo tem de sofrer e ser ressuscitado, e o arrependimento para o perdão dos pecados tem de ser pregado”, ou seja, o “sofrimento do Filho do Homem é uma necessidade divinamente estabelecida (24:7); o Cristo tem de sofrer e entrar na glória (24:26)”, desembocando na “conclusão culminante do evangelho (24:44)”, quando Lucas observa “que tudo isso aconteceu porque a Escritura tem de ser cumprida”. Portanto, o simples “fato de tantas dessas referências aparecerem no último capítulo de Lucas salienta a importância desse tema bem no ponto em que Lucas cria uma narrativa

ligando Jesus com a história da Igreja Primitiva".1074 É justamente essa última colocação do autor que causa perplexidade em muitos que desconhecem os recursos estilísticos proporcionados no gênero literário narrativo e a crítica da redação — que "ganhou larga aceitação em anos recentes" —, esclarece o teólogo pentecostal Anthony Palma, explicando que a "premissa básica" da crítica da redação é "que o escritor bíblico é um editor" e que, por isso mesmo, "seus escritos refletem sua teologia", ou seja, o escritor "pode examinar o material que tem em suas mãos e adequá-lo de modo a apresentar sua agenda teológica predeterminada". Assim, a conclusão do mesmo autor é que, em sua forma básica, "a crítica redacional é uma ótica legítima e necessária", contudo ele observa que "em sua forma mais radical, permite que o autor modifique e distorça fatos, mesmo para criar e apresentar sua história como factual, com o objetivo de promover suas propostas teológicas".1075 Evidentemente que essa última "forma", ou prática, de "crítica redacional é inaceitável para aqueles que têm uma visão elevada da inspiração bíblica", pois o "Espírito Santo não permitiria que um escritor bíblico apresentasse como fato algo que não tivesse realmente acontecido". Por outro lado, estamos cientes do "fato de que por natureza a escrita da História é seletiva e subjetiva, sendo influenciada pelo ponto de vista e pelas predileções do escritor", e o livro de Atos, afirma o mesmo teólogo pentecostal, não foge a esta regra, "mas com a ressalva de que a historiografia de Lucas, em última análise, não é sua própria, e sim do Espírito Santo".1076 Os Evangelhos enquadram-se na mesma regra, pois, conforme disse João, se tudo que nosso Senhor Jesus Cristo fez viesse a ser escrito, o mundo inteiro não poderia comportar os livros, isto é, houve seletividade no que foi escrito e no arranjo sistemático, pois como poderíamos explicar as diferenças ao compararmos o Sermão do Monte, de Mateus, e o da Planície, de Lucas? Como poderíamos explicar a aglutinação dos textos por Mateus e sua distribuição em outros capítulos por Lucas? Além, obviamente, da diferença de quantidade de conteúdo entre eles e de temas tratados por um e não por outro. Mesmo com todas essas "diferenças", não há necessidade alguma de harmonizá-los, muito menos colocá-los em colisão, pois foram escritos por pessoas distintas e com propósitos específicos.

Esse fato incontestável só é encarado como um problema para mentalidades infantilizadas, fantasiosas ou idólatras, considerando que o que é relatado por Lucas em seu Evangelho "apresenta um retrato de Jesus focado na autoridade deste e também na promessa que Ele traz", ou seja, a "obra salvadora de Jesus inaugura o Reino, liberta o pecador, assegura o perdão do pecado, fornece o Espírito e exige uma vida de compromisso e fidelidade no contexto da esperança

na consumação futura". Portanto, "Teófilo [fora] tranquilizado quanto ao fato de que Jesus pode cumprir e cumpre essas promessas".1077 Essas verdades podem ser facilmente comprovadas por tudo que já foi dito no Evangelho lucano a respeito do Espírito Santo, por exemplo. Nesse documento, a "vinda do Espírito é prometida (Lc 3:15-17)", pois o Espírito Santo é quem "capacita e testifica de Jesus (3:21-22; 4:16-20)", mas ele não fez isso apenas com Jesus, razão pela qual Darrell Bock diz achar limitada a ideia de alguns teólogos que afirmam que, em Lucas, o Espírito Santo deve ser visto "como o 'espírito de profecia'", uma vez "que o Espírito também impele a nova comunidade para a missão e capacita-a a falar sobre o Messias, como também guia o caminho da comunidade nessa missão".1078 Essa missão, conforme vimos na longa seção sobre o Antigo Testamento, é parte da economia divina e da história da salvação, pois a humanidade tem uma tarefa sacerdotal que não foi anulada pela Queda,1079 assunto de que falaremos mais adiante e também no nono capítulo, ao tratarmos de eclesiologia. Assim, uma das maiores comprovações que Teófilo poderia ter para se certificar das "coisas de que ele já estava informado" (Lucas 1:4) é justamente a experiência carismática como fruto, ou resultado, da presença extraordinária do Espírito Santo. É exatamente por isso que, diz o teólogo inglês Steve Walton, a "forte ênfase de Lucas de que a obra de Deus em Jesus e por intermédio de seus seguidores está em continuidade com a obra de Deus na Escritura significa que Atos dos Apóstolos se comunicaria bem com aqueles bem versados nas Escrituras judaicas — tanto os judeus quanto os tementes a Deus às 'margens das sinagogas'".1080 Em outras palavras, a única porção escriturística de que esse grupo dispunha eram as Escrituras hebraicas e a elas é que recorriam para confirmar o que se dizia acerca do Messias. Evidentemente que havia também os Targuns e, mais comumente, a tradição oral, da qual falamos nos primeiros capítulos da nossa Teologia sistemático-carismática. Outro aspecto importantíssimo é que Lucas e, muito provavelmente, o próprio Teófilo não eram judeus, e, uma vez que "Atos dos Apóstolos relata histórias que poderiam 'soar familiares' para os ouvintes gregos e romanos[,] [isso] sugere que uma relevante seção da audiência de Lucas tinha essa herança cultural", diz o mesmo teólogo britânico, o qual acrescenta que, na "interseção desses grupos estão os tementes a Deus, as pessoas que viviam nos dois 'mundos' culturais, o que faz com que alguns se inclinem a vê-las como uma audiência-alvo essencial para Lucas-Atos". Walton completa dizendo que "a gama de materiais também [pode] indicar uma audiência consideravelmente mais ampla para Atos dos Apóstolos em torno da bacia do Mediterrâneo".1081 Na verdade, conforme o já citado Darrell Bock, o "tema multirracial fica proeminente em Atos dos Apóstolos, mas, no Evangelho de Lucas, o fato-chave é que a mensagem de

Jesus chega à periferia da sociedade”,1082 assunto específico que retomaremos mais à frente. Por ora, é interessante observar que

[...] a datação dessas obras impacta a visão de qual audiência está em vista. Falando de modo geral, quanto mais tarde se fixa a data, é menos provável vermos as preocupações judaicas desempenhando um papel relevante nos dois volumes. Contudo, o uso intenso do Antigo Testamento, o tempo passado nas relações judaico-gentias e as questões da disputa judaica no evangelho de Lucas, incluindo o detalhe fornecido do porquê da rejeição judaica, tudo sugere que a questão da influência judaica é relevante nessa narrativa. A ênfase em temas como a perseverança parece sugerir uma mudança que precisa perseverar com a comunidade à luz da rejeição judaica, em vez de uma audiência a quem é dirigido um apelo estritamente evangelístico para entrar na salvação. Teófilo provavelmente é um gentio e pode bem ser um temente a Deus, alguém que veio a Jesus depois de ter primeiramente abraçado o Deus de Israel. A viagem de volta de Lucas às raízes do movimento é uma forma de asseverar a Teófilo e de explicar a todos como os gentios devem ser incluídos na comunidade dos fiéis. Essas preocupações parecem tratar a questão de um período anterior na existência da comunidade e apontam para uma audiência na comunidade. O tempo dedicado a essas preocupações sugere que a audiência abraçou a visão cristã, porém luta com a adoção dessa perspectiva. Sem dúvida, as pressões sociais e espirituais das tensões judaico-gentias desempenharam um papel importante aqui. A jornada de Lucas através das raízes da comunidade diz que tanto os judeus quanto os gentios pertencem à comunidade e que é necessária uma reconciliação eficaz para a missão e testemunhos eficazes. Por conseguinte, o chamado de Lucas, à luz do plano divino desenvolvido por intermédio de Jesus, o Senhor messiânico, não é tanto um convite a participar na origem da salvação divina; é, antes, um convite a abraçar a fé e perseverar nela, a experimentar essa salvação em sua plenitude, reconhecendo que Deus designou tanto os judeus quanto os gentios como membros dessa nova comunidade.1083

Depois de considerar o que pode ser dito das “últimas pesquisas”, que já datam de praticamente duas décadas atrás, acerca do Evangelho de Lucas, vamos verificar, da mesma obra e com um especialista já anteriormente citado, Steve Walton, o que pode ser extraído de Atos dos Apóstolos, pois, após esse breve

percurso, nos voltaremos para a análise conjunta da obra de Lucas-Atos e sua consideração por teólogos tanto carismáticos como não carismáticos. De início, como foi dito, o referido autor informa que os "últimos trinta anos testemunharam várias inovações no estudo acadêmico do Novo Testamento, em particular no estudo da narrativa, na aplicação do estudo retórico e no uso dos modelos sociocientíficos". Tais "tendências", completa Walton, refletiram-se na "pesquisa de Atos dos Apóstolos, que é um laboratório para o desenvolvimento de novos métodos".1084 Pode parecer algo exagerado, mas na abertura do primeiro capítulo de sua obra seminal, Luke: Historian and Theologian, lançada originariamente em 1970, o teólogo escocês I. Howard Marshall diz que os "escritos de Lucas têm sido descritos como o centro da tempestade dos estudos modernos do Novo Testamento" — aludindo ao trabalho do já citado W. C. van Unnik. O autor completa informando que com "seus dois volumes que abrangem o ministério de Jesus e o desenvolvimento da Igreja primitiva, Lucas aparece na maioria dos problemas da ciência contemporânea do Novo Testamento".1085 Já falamos brevemente da "crítica da redação", ferramenta, ou abordagem, que, de acordo com Marshall, surgiu por volta de 1960, impulsionada pelos novos métodos de estudo do material lucano, especialmente a partir da obra do teólogo alemão Hans Conzelmann, por isso originariamente nominada com o termo alemão Redaktiongeschichte.1086 Portanto, a fim de exemplificar, mencionamos apenas duas inovações decorrentes do estudo de Atos. A primeira delas surgiu em 1977, no âmbito acadêmico, por conta da "dissertação de doutoramento de Luke Johnson [que] marcou a iniciação da 'virada narrativa' no estudo acadêmico do Novo Testamento em relação a Atos dos Apóstolos". Steve Walton informa que "Johnson examinou a função literária de possessões em Atos dos Apóstolos tentando entender como Lucas percebia e pensava teologicamente sobre o papel delas ao examinar sua apresentação literária delas". O autor acrescenta que atualmente a "abordagem de Johnson [...] é conhecida como 'crítica da narrativa'" e que tal "abordagem foca a 'forma final' do texto", ou seja, diferentemente da crítica da redação, "questões sobre a fonte e a redação são deixadas de lado, e o estudo acadêmico presta muita atenção a como o autor narra a história, estudando o uso do enredo, dos personagens, dos cenários e do ponto de vista".1087 A segunda inovação, diz Walton, chama-se "crítica da retórica" e "foca a estrutura argumentativa da obra, objetivando identificar como ela tenta convencer seus leitores, bem como que tipo de persuasão está em vista", por isso a "origem dessa abordagem está no estudo da retórica antiga, o conteúdo-padrão da educação terciária na Antiguidade", explica o mesmo autor. Walton prossegue, dizendo que "os estudiosos que buscam essa abordagem acreditam que há muito mais a ganhar ao considerar como as convenções dos

discursos antigos se engajam com nossos textos do Novo Testamento, em especial considerando-se que a leitura, nas culturas antigas", conforme já dissemos em outros momentos, "era invariavelmente em voz alta".1088

Como a tradição carismático-pentecostal vê a crítica bíblica? Os teólogos pentecostais James Railey e Benny Aker, já muito citados, informam que a "crítica bíblica foi desenvolvida depois da Reforma", acrescentando que as "duas divisões principais da crítica bíblica, anteriormente denominada de alta e baixa crítica, agora são usualmente chamadas crítica histórica e crítica textual, respectivamente", e que os "conservadores e os liberais igualmente trabalham em ambas as áreas, posto serem necessárias na exegese", ou seja, ambas "oferecem grande ajuda na compreensão da Bíblia". Isso porque, enquanto a "crítica histórica ajuda-nos a conhecer com mais exatidão o contexto social e cultural de um texto ou livro da Bíblia, levando-nos a interpretá-lo com mais exatidão", a "crítica textual é a ciência que examina as cópias à mão (manuscritos) da Bíblia em hebraico, aramaico e grego", informam os mesmos autores, e "procura recuperar o que os escritores inspirados realmente escreveram".1089 Portanto, no conceito dos referidos teólogos pentecostais estadunidenses, a utilização de metodologias provenientes de ambas não faz de ninguém um liberal per se, pois obviamente que os pressupostos do intérprete é que são decisivos no processo ou no exercício exegético, conforme vimos na explicação de Anthony Palma ao falar da crítica da redação. E quanto aos teólogos da tradição carismático-pentecostal no Brasil? O que pensam a respeito? Evidentemente que não temos dados para falar por todos, mas uma amostra pode ser vislumbrada do que diz o teólogo pentecostal Antonio Gilberto, para quem a "chamada Alta Crítica tem feito uma devastação com seu modernismo e suas contradições no que concerne à formação, fontes de autenticidade do cânon, especialmente o do Antigo Testamento, mutilando quase todos os seus livros". Antonio Gilberto ainda informa que "a Alta Crítica é a discussão das datas de autoria dos livros" e, por isso mesmo, "estuda a Bíblia do lado de fora, externamente, baseada apenas em fontes do conhecimento humano". Quanto à "Crítica textual, também conhecida por Baixa Crítica", o mesmo teólogo diz que ela "estuda o texto bíblico, e este somente, e, ao lado da Arqueologia, vem alcançando um progresso valioso, posto à disposição do estudante das Escrituras".1090 A recomendação do teólogo pentecostal, portanto, é que o "estudante das Escrituras deve estar prevenido contra a Alta Crítica",1091 ou seja, para esse autor, a crítica histórica deve ser motivo de cuidado. Considerando o ano de publicação desse livro e o fato de ele ser reimpresso sem nenhuma atualização, nada podemos dizer acerca de se as

impressões do autor mudaram com o avanço das pesquisas e dos novos métodos de estudo e interpretação textual. A verdade é que na obra Teologia sistemática, cujo editor-geral é o veterano teólogo pentecostal estadunidense Stanley Horton, lançada uma década depois, os autores James Railey e Benny Aker dizem que tanto conservadores quanto liberais utilizam as duas abordagens, mas oportunamente observam que, ao nos ocuparmos com a "crítica bíblica, o ideal é não atacarmos a Bíblia (embora muitos o façam)"; antes, devemos atacar "o nosso próprio modo de entender a Bíblia a fim de harmonizar nossa interpretação com o significado original das Escrituras".1092 Em nota, eles acrescentam o seguinte sobre essa discussão:

Alguns dos métodos atuais da crítica literária e histórica são: a crítica das origens documentárias (que usualmente toma por certo que Mateus e Lucas empregaram Marcos e uma origem documentária desconhecida [Q, representa Quelle — "fonte", em alemão] para a sua matéria), a crítica da forma (que usualmente nega o sobrenatural e divide a Bíblia em fragmentos que supostamente teriam sido ajuntados por um colecionador) e a crítica da redação (que considera os escritores bíblicos como autores e teólogos, mas frequentemente ignora o grande volume dos ensinos de Jesus e a inspiração do Espírito Santo). Muitos crentes bíblicos empregam de modo cuidadoso o primeiro [crítica das origens documentárias] e o terceiro [crítica da redação] desses métodos. D. W. Kerr, não sabendo o nome que posteriormente seria atribuído ao método, utiliza a crítica da redação em "The Bible Evidence of the Baptism with the Holy Ghost", Pentecostal Evangel, 11 de agosto de 1923, onde argumenta ser o batismo no Espírito Santo uma obra distintiva. Por exemplo: referindo-se a João 20.30 e 21.15, escreve: "João fez uma seleção exatamente do tipo de matéria que servia ao seu propósito, a saber: confirmar os crentes na sua fé em Jesus Cristo como o Filho de Deus" (p. 2). Outros métodos incluem a crítica do cânon (que atribui importância à ordem presente dos livros na Bíblia), a crítica da narrativa (que presta atenção às personagens, ao enredo e ao clímax), a crítica das ciências sociais (que emprega teorias sociológicas para montar um modelo teorético com a finalidade de explicar culturas, frequentemente de um ponto de vista secular e antissobrenatural) e a crítica da reação do leitor (que desconsidera o mundo por detrás do texto bíblico e muda a autoridade para a reação subjetiva do leitor).1093 Ver Malina, World of Lukes-Acts, 3-23, para uma refutação à crítica da reação do leitor.1094

Assim, é preciso entender duas verdades igualmente relevantes acerca desse assunto: 1) a utilização de qualquer método requer cuidados e capacidade crítica e 2) auscultar as próprias motivações e compromissos teológicos (e ideológicos!), enfim, nossos pressupostos, no intuito de verificar se não estamos projetando nossas próprias expectativas e percepções no texto. O exemplo é dos mesmos teólogos pentecostais estadunidenses, que informam que "os intérpretes pentecostais vêm, já há algum tempo, empregando o que podemos chamar 'crítica narrativa' na sua forma mais simples", pois os "defensores do batismo no Espírito Santo argumentam em favor de uma teologia de evidência inicial em Atos dos Apóstolos, crendo que o falar noutras línguas é normativo", tirando eles tal conclusão do fato de que "a narrativa menciona frequentemente que o fenômeno ocorre quando o Espírito Santo enche alguém com sua plenitude" e, portanto, tais "repetições na narrativa fornecem paradigmas de comportamento, dando força e expressão à teologia". Em termos diretos, completam os autores, "o que Lucas registrou em Atos foi com a intenção de demonstrar-nos que o falar noutras línguas não é somente a evidência inicial e física, como também a evidência convincente que nos deixa saber quando uma pessoa foi realmente batizada no Espírito Santo".1095 Independentemente das opiniões distintas acerca do tema na tradição carismático-pentecostal, o fato relevante é que, com os métodos históricos, tanto tradicionais quanto críticos, conforme mostra Frederick Dale Bruner, esse pilar central do pentecostalismo clássico não pode ser defendido, portanto, do ponto de vista exegético e acadêmico. Esse documento lucano, após a invenção dessas abordagens, foi devidamente valorizado e compreendido, corroborando com o segmento na defesa do batismo no Espírito Santo. Essa é a conclusão, por exemplo, de Anthony Palma, teólogo designado pela editora oficial das Assembleias de Deus estadunidense — Logion Press —, que recebeu do "Presbitério Executivo das Assembleias de Deus" a solicitação para que alguém escrevesse um livro apresentando "uma melhor apologética da doutrina da evidência inicial",1096 informa Stanley Horton. A referida obra de Anthony Palma — O batismo no Espírito Santo e com fogo — é a que temos utilizado e que foi lançada em 1999, nos Estados Unidos, e em 2002, aqui no Brasil. Isso não significa que não havia obras que defendessem a principal doutrina do pentecostalismo clássico, mas que as descobertas dessas novas abordagens colocaram em xeque as conclusões cessacionistas e contribuíram para a perspectiva pentecostal. É por isso que a tradição carismático-pentecostal diz que, a despeito de Atos ser um texto narrativo, o "teólogo conservador crê estar a narrativa arraigada à história (a história é o

meio pelo qual teria sido efetivada a revelação)". Por essa razão, conforme já apontado por Anthony Palma, cremos que, ao escrever "a narrativa, o autor sagrado foi orientado pelo Espírito Santo na seleção daquilo que serviria ao seu propósito, omitindo o restante".1097 Em outras palavras, ainda que o recurso utilizado pelo material lucano seja do gênero literário narrativo, trata-se de história de fato, mesmo tendo Lucas se valido da narrativa, que, dizem os historiadores, refere-se a uma opção que "precisa ser reconhecida pelo que ela é: um ato interpretativo, mais do que uma tentativa inocente de se contar uma estória".1098 Este é o aspecto da narrativa que parece ser uma desvantagem. Assim,

Por mais efetiva — na verdade indispensável — que esse tipo de redação seja, ela não consegue expressar a preocupação primária do historiador com a passagem do tempo. Seu papel sempre tem sido, portanto, subordinado à técnica principal do historiador recriador: narrativa. Na maioria das línguas europeias, a palavra para "história" é a mesma utilizada para estória. (Em francês, histoire; em italiano, storia; em alemão, geschichte). A narrativa também é uma forma que o historiador partilha com o escritor criativo — especialmente o novelista e o poeta épico — e isso explica muito do apelo que a história tem tradicionalmente desfrutado com o público leitor. Como outras maneiras de se contar histórias, a narrativa histórica pode entreter graças a sua habilidade de criar suspense e despertar emoções. Mas a narrativa é também a técnica básica do historiador para transmitir o que é sentido como se estivéssemos observando ou participando de eventos passados. As formas da narrativa que alcançam o melhor efeito de recriação são aquelas que se aproximam mais da sensação do tempo que nós experimentamos em nossas próprias vidas: seja as de hora em hora, como nos relatos de uma batalha, ou nas ocorrências diárias, como num relato de uma crise política, ou nas de uma vida inteira, como numa biografia. Os grandes expoentes da história recreativa têm sido sempre mestres da narrativa dramática e vividamente evocativa.1099

É justamente por isso que ninguém menos que N. T. Wright, um dos teólogos britânicos anglicanos mais conhecidos e respeitados da atualidade, especialista em Novo Testamento, tratando a respeito da relação entre Escrituras e autoridade divina, diz que "a expressão conhecida como 'autoridade das escrituras' prova-se

mais complicada do que pode parecer à primeira vista", pois "Além de a própria Bíblia declarar que toda a autoridade pertence ao Deus revelado em Jesus e no Espírito Santo, esse livro como um todo (e a maior parte de suas passagens) não se parece em nada com o tipo de coisa que as pessoas imaginam quando ouvem a palavra 'autoridade'".1100 Isso pela Bíblia não consistir "em uma lista de regras, embora contenha muitos mandamentos de vários tipos e em vários contextos, muito menos em um compêndio de doutrinas verdadeiras,1101 embora com certeza muitas partes declarem grandes princípios sobre Deus, Jesus, o mundo e nós mesmos de forma bem clara". Wright explica ainda que a "maioria das partes que a constituem, e todas elas em conjunto (seja na forma canônica judaica, seja na cristã), seriam mais bem descritas como narrativas", portanto trata-se de "um assunto complicado e amplamente discutido, mas ignorar esse fato não é de muita ajuda". Então conclui com esta pergunta: "Como uma narrativa pode ser investida de autoridade?".1102 Na verdade, conforme já dissemos ao citar Alister McGrath, tanto no primeiro capítulo quanto no anterior e neste, a "narrativa era comum na antiguidade, e ainda o é em muitos lugares, especialmente nos países do chamado Terceiro Mundo", e, não coincidentemente, "está em franca ascensão no Ocidente", pela capacidade que ela possui de comunicar de "modo indireto", ou seja, "o narrador expõe os seus argumentos através de elementos tais como o diálogo e o comportamento".1103 Não se trata de entretenimento, mas de um recurso didático com vistas à instrução; por isso, "o comportamento" das personagens da narrativa, dizem os mesmos autores, "torna-se paradigma daquilo que os leitores devem valorizar e seguir (em Atos 2, receber o Espírito com o falar em outras línguas fez-se normativo)".1104 N. T. Wright diz que uma "história conhecida contada por um novo ângulo estimula as pessoas a pensar de um modo diferente sobre si mesmas e sobre o mundo". Afirma ainda que uma "história contada com emoção, humor ou drama dá asas à imaginação e convida o leitor ou o ouvinte a se imaginar em situações parecidas, propiciando novas descobertas sobre Deus e sobre os seres humanos, o que acaba capacitando essa pessoa a organizar sua vida de um modo mais sábio".1105 É preciso, pois, entender que a "narrativa e o estilo indireto são contrastados com os tipos de literatura que comunicam de modo direto", ou seja, na "comunicação direta, o autor ensina na primeira pessoa, de maneira proposicional", sendo a forma epistolar um exemplo dessa maneira de instrução, porém deve estar claro que a "Bíblia contém teologia, tanto narrativa quanto proposicional".1106 Este é o ponto que a tradição carismático-pentecostal brasileira precisa urgentemente entender, pois, como afirma o teólogo pentecostal Anthony Palma, "Teologia narrativa é uma abordagem relativamente recente para os hermeneutas", e um "aspecto seu é

chamado de ‘analogia narrativa’”. A referida “analogia”, de acordo com o mesmo autor, “tem afinidades com a aproximação pentecostal tradicional da compreensão do batismo no Espírito com base no livro de Atos”.1107 Mas, se a narrativa é o estilo de Atos, o mais surpreendente e importante para nosso estudo é o que diz Steve Walton:

Vários estudiosos têm examinado os paralelos entre Atos dos Apóstolos e a historiografia judaica. Brian Rosner salienta inúmeros graus de conexão entre a forma como os livros do Antigo Testamento relatam a história e a forma como Atos dos Apóstolos apresenta seu relato. As conexões são linguísticas, pois a linguagem de Atos dos Apóstolos em algumas passagens, além de ser temática, é fortemente inspirada na Septuaginta, em particular na profecia/cumprimento e no foco de Atos dos Apóstolos em Jerusalém. Lucas usa os modelos escriturais na composição das histórias de Atos dos Apóstolos, como no relato da conversão de Paulo refletindo as histórias do Antigo Testamento de Deus aparecendo e falando com as pessoas. Atos dos Apóstolos, de forma mais abrangente, ecoa as técnicas literárias do Antigo Testamento, em especial da história deuteronômica: o uso do conjunto de fórmulas (por exemplo, a série de observações sobre o crescimento da igreja em 6.7; 9.31; 12.24; 16.5; 19.20; 28.31), discursos que resumem e interpretam o ponto que uma história transmitiu (por exemplo, a oração em 4.24-30), a periodização da história e o foco da narrativa em alguns poucos personagens principais (Pedro, Estêvão, Filipe e Paulo). Mais importante, Atos dos Apóstolos compartilha com o Antigo Testamento o entendimento teológico da história, que vê Deus no controle, realizando seus propósitos. Ver essas conexões sugere que pelo menos parte do propósito de Atos dos Apóstolos é explicar, por intermédio de Jesus e seus seguidores, tanto a continuidade quanto a descontinuidade entre as ações passadas de Deus e suas ações presentes.1108

Nesse aspecto reside a importância e o sentido de toda a longa seção acerca do Espírito Santo no Antigo Testamento. Quando teólogos da tradição carismático-pentecostal desprezam a imprescindibilidade da atuação do Espírito Santo, como fruto de sua presença tanto contínua quanto extraordinária, corre-se o risco de reduzir a terceira Pessoa da Trindade a uma emanação no Antigo Testamento e a um Ser de uma deidade menor no Novo Testamento. Compreender Atos dos Apóstolos tendo como background o Antigo Testamento inteiro, não apenas uma

parte dos seus 39 documentos, só é possível ao se eleger um leitmotiv que perpasse as Escrituras de fora a fora, e esse fio de Ariadne é a presença extraordinária do Espírito Santo, que, obviamente, só pode ser percebida na experiência dos diversos atores da história da salvação, em diversos momentos, com o Espírito, exatamente como vimos na vida dos carismáticos e carismáticas no Antigo Testamento. O teólogo pentecostal Anthony Palma diz que, apesar de o "método indutivo" ser "um meio legítimo de tentar alcançar uma conclusão sobre o assunto", tal "metodologia foi aplicada desde os dias iniciais do movimento pentecostal para demonstrar que, com base nos registros de Atos, as línguas de fato acompanharão o enchimento inicial de alguém com o Espírito". Observa, porém, sem qualquer ressalva, que, mesmo "assim, precisamos utilizar qualquer aproximação metodológica legítima que venha ratificar a nossa compreensão quanto a assuntos relacionados à atividade do Espírito Santo nas Escrituras".1109 É claramente perceptível que não há problema algum em se desvencilhar de abordagens antissobrenaturalistas, que, apesar de tradicionais e utilizadas há séculos, podem não ser as únicas corretas e necessariamente adequadas para compreender as Escrituras como obra narrativa. Tal "aproximação metodológica", de acordo com Palma, "incluiria uma aproximação panbíblica", conforme dito por ele antes, "e a utilização de disciplinas como teologia narrativa e crítica redacional, corretamente aplicadas", pois "Lucas se especializou em narrativa como um meio de estabelecer verdades teológicas e, além disso, é cuidadoso ao utilizar fontes que irão efetivamente retratar o que ele, sob a liderança do Espírito, deseja enfatizar".1110 Muitos biblistas questionam a possibilidade de haver uma teologia bíblica, aventando a hipótese até de existir uma teologia do Antigo Testamento e uma teologia do Novo Testamento, ao passo que outros acreditam existir a teologia particular de cada autor, sem que necessariamente elas estejam em conflito. Isso em se tratando da discussão nos limites do conservadorismo, havendo, obviamente, outras variações. Tal empresa não é algo fácil, pois, ao ler a Bíblia, como afirmam os teólogos pentecostais Benny Aker e James Railey, "vemos Deus agindo na vida e na história da humanidade a fim de levar a efeito o seu grande plano de redenção", ou seja, "a Bíblia apresenta as suas verdades em meio aos acontecimentos históricos ao invés de apresentar-nos uma lista sistematizada de suas doutrinas".1111 Para N. T. Wright, isso mostra com clareza as "maneiras pelas quais a Bíblia funciona na prática, e com certeza como ela exerce autoridade". Além do mais, isso "sugere fortemente que, para que a Bíblia surta o efeito pelo qual parece que ela foi criada, será necessário que a igreja a ouça da forma como ela é, sem cortá-la em pedacinhos, no afã de transformá-la em algo que ela não é".1112 Justamente por isso, as novas abordagens advindas do

estudo do material lucano são importantes, como, por exemplo, a crítica da narrativa, que “é uma abordagem holística dos textos”,1113 o que, por sua vez, conforme já vimos, suscita outra discussão importante:

Um debate relevante sobre a teologia do Espírito elaborada por Lucas se desenvolveu entre os estudiosos envolvidos com as questões levantadas pelos movimentos carismático e pentecostal, focando cada vez mais a relevância do dom do Espírito. A posição pentecostal padrão é que Lucas apresenta o dom do Espírito exclusivamente como poder para o testemunho, visão essa defendida por Robert Menzies. Menzies relaciona o Espírito em Lucas-Atos com a expectativa judaica do “Espírito de profecia”, cuja atividade é vista tipicamente no dom do discurso ou da ciência ou conhecimento, como a profecia, o louvor invasivo inspirado pelo Espírito e a defesa e proclamação do evangelho. Menzies sustenta que, sempre que a atividade do Espírito é encontrada em Lucas-Atos, esse padrão tem de ser visto. Esse dom do Espírito como um donum superadditum, ou “segunda graça”, tem de ser distinguido do entendimento paulino do Espírito como necessário para a salvação (por exemplo, Rm 8.9), realizando milagres (por exemplo, Gl 3.5) e transformando os cristãos (por exemplo, 2Co 3.18). Menzies argumenta que Lucas apresenta um entendimento do Espírito fortemente judaico, e que Paulo é o verdadeiro inovador teológico em seu entendimento da obra do Espírito como necessária para a salvação. Esse argumento leva naturalmente à visão pentecostal de que existe uma experiência do Espírito que é tanto distinta da experiência da salvação quanto necessária para o testemunho cristão.1114

Em se tratando de uma pneumatologia proveniente da tradição carismático-pentecostal, essa discussão precisa ser feita de maneira que se coadune com os nossos pressupostos não por uma imposição artificial, mas por causa do que temos mostrado desde o início, ao dizermos que a reflexão teológica que pretende ser realmente fiel às Escrituras precisa acompanhar a esteira da dinâmica da revelação, que, como já evidenciamos ao longo deste capítulo, não é uniforme nem se dá da mesma forma no transcurso da história da salvação; antes, depende da experiência produzida pela presença extraordinária do Espírito Santo, que, por sua vez, obedece à lógica da fé, não podendo ser capturada e entendida com as pretensões epistemológicas do racionalismo. Justamente por

isso, uma vez mais insistimos, como a teologia protestante cessacionista segue os pressupostos do paradigma do racionalismo, por seu surgimento ter se dado no período dos séculos 17 e 18, não há possibilidade de seguirmos a mesma metodologia que ela para elaborar teologia carismático-pentecostal, pois esta se orienta por pressupostos sobrenaturalistas, ao passo que aquela por pressupostos antissobrenaturalistas.1115 Evidentemente que a posição do batismo no Espírito Santo do pentecostalismo clássico, expressada pelo teólogo pentecostal Robert Menzies, conta com objeções, como as pregressas, isto é, surgidas como reação de outros trabalhos, como a de James Dunn,1116 ou a de Max Turner, que já reage ao trabalho do referido teólogo pentecostal estadunidense criticando "a leitura de Menzies tanto das fontes judaicas quanto de Lucas-Atos", pois, conforme informa Steve Walton, "Turner, apesar de aceitar que a principal ênfase do entendimento judaico e lucano do Espírito é o poder para o testemunho, aponta para o material em ambas as fontes que mostra o Espírito realizando milagres, na verdade, trazendo as pessoas para a comunidade de salvação e continuando a transformá-las eticamente, uma vez que estão na comunidade".1117 As conclusões do referido teólogo britânico batista, ex-pentecostal, que objeta Menzies, encontram respaldo em "fontes judaicas", ou seja, "os hinos de Qumran, a Septuaginta e os Targumim são centrais para o seu argumento, fornecendo evidência dessas atividades por meio do Espírito". Portanto, no material de Lucas-Atos, "conforme argumenta Turner, o Espírito é visto como o poder da restauração de Israel, transformando em realidade as promessas de Deus referentes a um messias nascido do Espírito e equipado pelo Espírito para sua tarefa (Lc 1.35; 3.21-22; 4.1,14,18)". Além disso, o Espírito também proporciona "uma vida renovada para a comunidade daqueles que creem nele (por exemplo, no relato de Pentecostes há ecos da concessão da Torá no Sinai, e Jesus é visto como o profeta como Moisés)".1118 A posição de Turner é, por um lado, "carismática" — no sentido da classificação sociológica no Brasil —, em que não há nenhuma obrigatoriedade de se entender a glossolalia, teologicamente, como evidência do batismo no Espírito Santo, conforme defende o pentecostalismo clássico, mas, por outro, sua proposta é basicamente igual à visão reformada, que não distingue a concepção pneumatológica lucana da paulina. Há ainda, no que diz respeito ao pensamento de Robert Menzies, uma incompreensão entre o que o teólogo pentecostal pensa e defende e o que Max Turner diz que Menzies postula, conforme pode ser visto no capítulo-resposta a Turner, escrito em primeira pessoa, por Robert Menzies, no livro com seu pai.1119 Conquanto sejam interessantes as reações de Menzies a Dunn e a Turner, não vamos acompanhá-las por não ser este o nosso foco. Todavia, excertos de ambas as reações serão citados por estarem relacionados

com a nossa discussão e por revelar particularidades intrigantes desse teólogo pentecostal clássico. Sobretudo, veremos mais de suas respostas a Turner, pois, segundo Robert Menzies, após três décadas do lançamento da obra desafiadora de Dunn, ou seja, justamente quando os "argumentos de Dunn começa[ram] a perder a sua força de persuasão, Max Turner fornece uma abordagem atualizada, plenamente familiarizada com a nova intelectualidade, que mais uma vez anima a posição evangélica",1120 ou seja, fornece insumos para reanimar as objeções reformadas a respeito da teologia da tradição carismático-pentecostal.

Na já referida obra No poder do Espírito, lançada no final do século passado e início deste, os teólogos pentecostais William e Robert Menzies, pai e filho, respectivamente, após um primeiro capítulo panoramicamente histórico, mostrando as características do que eles chamam de "pentecostalismo primitivo" — 1) batismo no Espírito, 2) compromisso com evangelização e missões, 3) fé inabalável, 4) expectativa, 5) realidade, 6) adoração entusiástica, 7) comunhão enriquecedora e 8) autoridade da Bíblia — e como a aproximação com a teologia reformada trouxe alguns problemas, entre eles o perigo da descaracterização do movimento e o repensar hermenêutico a partir dos anos 1970, os autores passam a discutir, nos dois capítulos subsequentes, a "revolução silenciosa" promovida pela hermenêutica pentecostal e também a "inconfundível contribuição de Lucas" para o surgimento consciente da referida hermenêutica. É sempre importante manter em mente que o relato se refere à situação da tradição carismático-pentecostal estadunidense, na qual, segundo os autores, está ocorrendo uma "mudança substancial nas atitudes evangélicas tradicionais com relação à importância teológica da narrativa bíblica".1121 Além da introdução e da conclusão, a tríplice divisão do segundo capítulo é interessante: na primeira — "O passado: um cânon dentro de outro cânon" —, os autores mostram como livros de teólogos renomados, entre eles dois muito populares, que há anos são publicados em língua portuguesa (Batismo e plenitude do Espírito Santo, de John Stott, e Entendes o que lês?, de Gordon Fee e Douglas Stuart), fizeram escola com a ideia de que "a doutrina do Espírito Santo não pode ser deduzida de passagens puramente descritivas em Atos". É "impossível construir uma doutrina consistente a partir delas, porque elas não formam um padrão consistente",1122 diz John Stott, não sem antes ter afirmado que a "revelação do propósito de Deus deve ser buscada preferencialmente nas suas passagens didáticas, não nas descritivas", ressalvando que isso não significa que as "passagens descritivas da Bíblia não têm valor", mas, sim, "que o que é descrito tem valor somente até o ponto em que é interpretado pelo que é didático".1123 Justamente por isso, os teólogos pentecostais questionam se "esse princípio não

soou muito semelhante a um cânon dentro de outro cânon", trazendo diferentes problemas, já que algumas doutrinas fundamentais, a da criação e a da Queda, por exemplo, são derivadas de seções escriturísticas narrativas, reduzindo ainda "os evangelhos e Atos (assim como outras porções narrativas das Escrituras) a um mero apêndice das porções didáticas da Bíblia, particularmente as cartas de Paulo". Os mesmos autores pentecostais ainda dizem que "talvez isso explique o caráter preponderante das epístolas paulinas, que têm muito da teologia evangélica tradicional", cabendo, portanto, a pergunta: "Diante de tudo isso, não tem a teologia evangélica tradicional a tendência a ser uma teologia paulina?".1124 Talvez alguém não veja problema nesse fato, mas isso contraria frontalmente o ensino do próprio apóstolo Paulo (Romanos 15:4; 2Timóteo 3:16). A segunda divisão do segundo capítulo da obra dos Menzies — "O presente: afirmação da importância teológica da narrativa" — fala dos trabalhos publicados a partir de 1970 e que mostraram claramente que "Lucas-Atos apresenta a história com um propósito: história com uma agenda teológica em mente", ou seja, a "questão crucial não é mais se Lucas e os outros eram teólogos, mas qual a forma ou o conteúdo específico da teologia deles". Essas "conclusões produziram uma revolução importante na hermenêutica tradicional", motivo pelo qual a "posição mais antiga, que ocasionava o orgulho teológico de determinar porções didáticas da escritura, foi em grande parte, se não universalmente, rejeitada".1125 Finalmente, a terceira parte — "O futuro: preservar todo o cânon" — parece não endossar o que disseram Walton e Turner:

A implicação de mais longo alcance dessa mudança hermenêutica é que ela abre a possibilidade de produzir, de um modo novo, uma teologia bíblica por inteiro. No passado, como observei, a teologia tradicional era uma teologia predominante[mente] paulina. A atitude dominante, moldada por uma hermenêutica arcaica e conservada como relíquia, era que devíamos ir a Paulo para fazer teologia (uma vez que suas cartas têm caráter didático); os Evangelhos e Atos simplesmente fornecem os dados históricos para essa reflexão teológica. Isso, inevitavelmente, restringiu o cânon para nós e, conquanto falasse da unidade das Escrituras de um modo um pouco mais fácil, nos cegava para a riqueza e a amplitude do testemunho bíblico.1126

Ao dizerem que o desenvolvimento consciente da forma de ler e interpretar as

Escrituras, que desde sempre foi praticada pela tradição carismático-pentecostal, criou a oportunidade de se "produzir, de um modo novo, uma teologia bíblica por inteiro", os autores mostram, óbvio como é, a necessidade de os teólogos carismático-pentecostais tomarem as rédeas da tarefa e produzirem teologia realmente carismático-pentecostal, considerando todas as doutrinas da fé cristã, não apenas a pneumatologia. A ideia dos Menzies, "de produzir, de um modo novo, uma teologia por inteiro", igualmente converge com a de Palma, de usar uma "aproximação panbíblica" para compreender a ação do Espírito Santo, na Bíblia toda, e assim construir uma teologia que atenda aos anseios da tradição. Como reconhecem os teólogos pentecostais clássicos, a "ênfase mais recente no papel da narrativa nos abriu novas janelas, capacitando-nos a experimentar ventos novos de reflexão teológica"; isso não significa, porém, que antes ela não era valorizada, pois desde sempre "o movimento pentecostal tem enfatizado a narrativa de Lucas-Atos". Assim tem acontecido por um motivo muito básico, qual seja, o fato de que "os aspectos distintivos da teologia pentecostal — principalmente a ênfase no batismo no Espírito como experiência distinta na conversão — estão enraizados em Lucas-Atos". Em termos diretos, para os mesmos autores, caso não tivéssemos os "escritos lucanos não haveria nenhuma teologia pentecostal, porque não conheceríamos o dom pentecostal (At 1 e 2)".1127 De nossa parte, achamos um tanto exagerada essa conclusão, pois, conforme vimos no transcurso da história da salvação, a atividade carismática era recorrente no período do Antigo Testamento. Obviamente que reconhecemos o fato de que o Novo Testamento, especialmente os materiais lucanos, praticamente "explicam" o que no Antigo Testamento parece estar apenas relatado, mas ninguém minimamente atento deixa de perceber a mudança das pessoas antes e depois da capacitação carismática. Portanto, pode ser que não houvesse possibilidade de se desenvolver uma doutrina da evidência inicial; contudo, como vimos, ao estudar os dados das Escrituras hebraicas, sem dúvida, é possível ter uma teologia carismática. Reconhecemos que, pelo fato de "Lucas-Atos ser tão central para a teologia e a experiência pentecostais, a mudança hermenêutica recente dentro do mundo evangélico mais amplo teve impacto especial sobre os pentecostais", mudando, inclusive, a situação destes, que, "quase sempre censurados no passado por argumentos simplistas de precedentes históricos, entraram numa era de reflexão teológica criativa". Os mesmos autores concluem dizendo que os "estudiosos pentecostais aproveitaram e levantaram questões importantes a respeito da natureza da pneumatologia (doutrina do Espírito Santo) de Lucas e sua relação com a de Paulo".1128 É exatamente essa relação que marca o debate mais amplo no protestantismo estadunidense na atualidade, pois, assim como a teologia do pentecostalismo clássico depende de

Lucas-Atos, a teologia reformada depende das epístolas paulinas. Com as novas metodologias de estudo do material lucano, muitos desafios foram levantados, sobretudo para o lado reformado. Diante das possibilidades surgidas, o debate entre os pentecostais se polarizou. Há os que entendem haver complementariedade entre ambas, e outros que não aceitam a ideia de que haja teologias neotestamentárias e, portanto, Lucas e Paulo são “harmonizados”, havendo, obviamente, prejuízo para a teologia carismático-pentecostal. Diante das alternativas, que não se resumem a essas duas principais, e a fim de manter a aproximação com a teologia reformada, a proposta dos teólogos pentecostais estadunidenses é radical e não tergiversa:

Se nós, pentecostais, devemos nos comunicar eficazmente com a comunidade evangélica mais ampla, não podemos simplesmente confiar nas respostas oferecidas pela geração anterior de exegetas pentecostais. Embora os nossos antepassados pentecostais tenham entendido intuitivamente a correlação entre a realidade que experimentaram e a promessa de Atos 1.8, nem sempre articularam a teologia deles de maneira inteiramente coerente ou convincente para os outros crentes comprometidos com a autoridade das Escrituras. Claro que escrever teologia não foi a principal preocupação deles, embora muito boas contribuições tenham sido feitas. Todavia, o legado teológico do passado não é adequado para as exigências do presente.1129

A objeção apontada logo no primeiro período da citação da obra dos teólogos pentecostais estadunidenses, na realidade, foi levantada por James Dunn, sendo evidente que, com o crescimento numérico da tradição carismático-pentecostal e sua estabilização denominacional, vieram os desafios normais desse processo, que são, entre outros, a busca por mais erudição teológica e a relação teológica (não fraternal, pois esta independe de teologia) com o protestantismo reformado. A imprescindibilidade da realização desse trabalho, pelas razões já expostas, não deve, porém, ofuscar a verdade de que, conforme oportunamente observam os teólogos pentecostais, ele divide-se em dois estágios, tal como se requer de qualquer exercício teológico sério e responsável: 1) exegese + 2) teologia bíblica = 3) teologia sistemática. É neste ponto, que mostramos desde a introdução da nossa sistemático-carismática, que reside uma questão crucial, que, a despeito de óbvia, parece cegar os teólogos e demais pessoas adeptas das diversas tradições

da fé cristã: não se faz teologia no vácuo, isenta, sem influência e pressupostos. Não existe nenhuma parte do processo, seja exegético, seja analítico e, finalmente, produtivo-articulador, destituída de pressupostos e sem que estes condicionem, de alguma maneira e em algum grau, o que se quer utilizar das Escrituras, evitando-se o que poderia prejudicar nossos intentos. Cessacionista faz teologia cessacionista e vê cessacionismo em todo lugar. Da mesma forma, acontece com o carismático-pentecostal. Não estamos dizendo que isso seja ruim ou bom; apenas fazendo uma observação que invariavelmente não é feita, levando as pessoas a olhar com espanto para a tradição do outro sem se dar conta de que o contrário é verdadeiro. A própria expressão "um cânon dentro do cânon", devemos reconhecer o que afirma James Dunn, caso sejamos honestos, aplica-se indistintamente a todas as tradições da fé cristã. A fim de demonstrar tal verdade, o referido teólogo metodista, de forma muito prática, sugere um exercício intuitivo que pode ser feito por qualquer pessoa — que obviamente tiver a prática de ler as Escrituras. Ele diz que basta apenas observar, por exemplo, seu Novo Testamento e verificar "que algumas páginas são mais escuras pelas marcas dos seus dedos do que outras", ou seja, isso mostra uma prática que certamente "inclui os próprios cristãos do primeiro século que se utilizavam das passagens das Escrituras (AT) que falavam mais claramente à sua fé e experiência com Deus mediante Jesus Cristo para interpretar outras que forneciam a base para o judaísmo emergente".1130 Assim, quando os teólogos da tradição carismático-pentecostal falam em elaborar uma teologia que considere as "Escrituras por inteiro", e que, para que isso seja possível, é necessária uma "aproximação panbíblica", ou seja, um método que seja capaz de perpassar a Bíblia toda, de ponta a ponta, é justamente para que não caiamos em um inveterado reducionismo do "cânon dentro do cânon", pois de forma até mesmo inconsciente já procedemos dessa maneira. "O reconhecimento da realidade de que de fato se opera com um cânon dentro do cânon não deveria causar embaraço ou vergonha", diz James Dunn, pois tal "é, simplesmente, o meio de aceitar que os cristãos não são de nenhum modo diferentes em sua diversidade desde seus companheiros crentes do séc. I".1131 Numa palavra:

É uma simplificação dizer que (até recentemente) o cânon efetivo do NT para a eclesiologia católica romana era a passagem de Mateus 16.17-19 e as das Epístolas Pastorais. O cânon para a teologia protestante têm sido claramente as cartas (mais antigas) de Paulo (para muitos luteranos, com efeito, "a justificação pela fé" é o cânon real dentro do cânon). A ortodoxia oriental e a tradição

mística, dentro do cristianismo ocidental, poderiam extrair sua principal inspiração no NT dos escritos joaninos. Enquanto o pentecostalismo procura sua autenticação em Atos dos Apóstolos. [...] Talvez mais impressionante de tudo, precisamos nos recordar que desde que o catolicismo primitivo era somente uma das correntes dentro do NT, consequentemente a própria ortodoxia está baseada sobre um cânon dentro do cânon, em que a ausência da clareza de um Paulo ou de um João (cf. 2Pe 3:15s) tem sido interpretada em conformidade com essa única corrente.1132

Em outras palavras, os pressupostos já definem e selecionam os textos bíblicos que fundamentam e que estejam colimados com a perspectiva teológica do especialista, isto é, "Todos nós vamos ao texto com pressuposições teológicas",1133 reconhece também Robert Menzies. Isso se dá de igual forma em todas as áreas do saber, não sendo exclusividade da teologia. Por isso, quando os pentecostais estadunidenses passaram a ser desafiados pelos questionamentos acerca da forma como liam e interpretavam as Escrituras, concomitantemente emergiram as novas perspectivas e visões a respeito do material lucano, e tais descobertas corroboraram com a tradição carismático-pentecostal, pois elas acabaram coincidindo com a maneira como tanto teólogos quanto leigos leem as Escrituras. Não obstante, era necessário articular tal teologia, ou seja, ela precisava ser escrita de forma que mostrasse sua fundamentação bíblica e com um aporte filosófico que justificasse ser ela da forma que é. Não se trata de uma empresa fácil. Como disseram os teólogos pentecostais estadunidenses William e Robert Menzies, "escrever teologia não foi a preocupação principal deles", e isso acabou gerando uma falta de familiaridade com os jargões teológicos e o manejo de ferramentas epistemológicas. Mas, ao encetar a tarefa, é possível dizer que os teólogos estadunidenses obtiveram êxito em sua empreitada. Uma das articulações mais promissoras é o trabalho do teólogo pentecostal canadense Roger Stronstad, sobre o qual nos debruçaremos mais adiante. A obra seminal desse teólogo — A teologia carismática de Lucas-Atos — foi publicada pela primeira vez em 1984, ou seja, catorze anos após eclodirem os estudos de Lucas-Atos no contexto não carismático. Depois de expor sucintamente a proposta central do referido teólogo, William e Robert Menzies dizem que "Stronstad sem dúvida será criticado por alguns por deduzir sua própria experiência pentecostal de Lucas-Atos", contudo registram que "ele não foi o primeiro a enfatizar o caráter distintivo da teologia do Espírito conforme Lucas". Há mais "de um século [...],

Hermann Gunkel chegou a conclusões semelhantes e foi seguido nos últimos anos por E[duard] Schweizer, David Hill e Gonzalo Haya-Prats", ou seja, "todos escreveram obras que salientam o caráter distintivo da pneumatologia de Lucas".1134 O detalhe é que nenhum deles é de tradição carismática. Todavia, quando um teólogo carismático ou pentecostal diz o mesmo e a partir daí faz teologia, é criticado. Contudo, William e Robert Menzies perguntam retoricamente: "Não é possível que a experiência pentecostal de Stronstad o tenha realmente capacitado a ler Lucas-Atos com mais cuidado?". Então, respondem que a "análise de Lucas-Atos revela que este é o caso".1135 Ora, é óbvio que sua experiência o ajudou a compreender melhor a narrativa lucana, pois as experiências carismáticas relatadas em Atos dos Apóstolos guardam semelhança com a do próprio Stronstad e de outros milhões de carismático-pentecostais pelo mundo. Sugestiva, porém, e surpreendente, é a opinião de James Dunn a respeito dessa ressonância. Uma vez que, "por natureza era amplamente entusiástico o cristianismo primitivo (incluindo o relato de Lucas sobre ele)", diz o teólogo metodista, existem "claras indicações em vários escritos do NT de uma tendência ou vertente muito forte (muitos diriam fortíssima) entusiástica dentro do cristianismo do séc. I", sendo o próprio escritor sagrado um entusiasta. Daí por que, na concepção de Dunn, falta em Lucas a criticidade que sobra em Paulo em relação a esse aspecto, ou seja, ele acha que tal se dava justamente pelo fato de que Lucas era "comprometido" com essa característica do cristianismo nascente.1136

Não achamos a hipótese de Dunn apenas interessante, mas plenamente possível. Contudo, em vez de, como ele, pensarmos que isso compromete de alguma forma a narrativa lucana, somos de uma opinião que converge com a de Palma, isto é, a seleção e o arranjo sistemático do material de Lucas-Atos não são propriamente de Lucas, mas do Espírito Santo. De igual forma, o fato de Lucas ser um "entusiasta", nas palavras de Dunn, ou um carismático, no sentido mais genérico que temos utilizado, ou seja, de alguém que tem experiências extáticas por causa da presença extraordinária do Espírito Santo, não o desqualifica para a tarefa de escrever sua obra, mas justamente o contrário. Tal como os Menzies disseram de Roger Stronstad, cremos que isso o qualifica. Nesse sentido, outra questão para a qual chama a atenção o trabalho dos referidos teólogos pentecostais clássicos é o fato de eles reafirmarem, com mais ênfase Robert Menzies, a verdade de que a teologia de Lucas é diferente da de Paulo, sendo a do primeiro carismática e a do segundo soteriológica. Eles reconhecem, inclusive, o equívoco da posição de que o fato de o Espírito Santo ter inspirado "cada um dos autores do Novo Testamento" significa que "eles todos devem

falar com uma só voz", ou seja, "cada autor bíblico deve partilhar da mesma perspectiva teológica". Assim, "falar da pneumatologia distintiva de Lucas é questionar o caráter divino e normativo das Escrituras", mas afirmar, na sequência, que a "visão de Paulo é nitidamente mais desenvolvida, pois ele enxerga a riqueza plena da obra do Espírito", ao passo que a "perspectiva de Lucas, pelo contrário, é menos desenvolvida e mais limitada",1137 soa muito estranho e, no mínimo, ambíguo. Primeiro, porque, no mesmo fôlego, eles dizem propor que uma "visão elevada das Escrituras" não exige "que Lucas e Paulo tenham o mesmo ponto de vista pneumatológico, mas que a pneumatologia própria de Lucas seja, em última análise, conciliável com a de Paulo e que ambas as perspectivas possam ser vistas como contribuição para o processo de desenvolvimento harmonioso". Segundo, eles observam que, ao falarem da "pneumatologia típica de Lucas", não estão com isso "asseverando que a perspectiva dele seja inconciliável com a de Paulo"; antes, querem "dizer que as pneumatologias de Lucas e de Paulo são diferentes, mas compatíveis, e que as diferenças não devem ser obscurecidas, pois ambas as perspectivas nos oferecem discernimentos valiosos para a obra dinâmica do Espírito Santo".1138 Se ambas têm uma contribuição importante na formação da pneumatologia neotestamentária, isto é, "as perspectivas carismática e teológica de Lucas e Paulo, respectivamente, não são apenas compatíveis, mas complementares", pois as duas "representam contribuições importantes para uma teologia bíblica do Espírito harmoniosa e integral", por que a observação de que Lucas "dá testemunho somente pelo aspecto carismático da obra, o Espírito, e isso nos dá um vislumbre de apenas uma parte da visão mais plena de Paulo"?1139 Para não restar dúvida, os autores observam, corretamente, outra questão extremamente crucial para que se respeite, inclusive, a revelação progressiva das Escrituras, o que nos faz lembrar o que disse o teólogo pentecostal Antonio Gilberto, de que "a revelação divina através da Bíblia é progressiva. Isto é, nada é dito de uma vez, nem uma vez por todas".1140 Por isso,

[...] se as diferenças entre as perspectivas de Lucas e Paulo não forem reconhecidas, a riqueza plena do testemunho bíblico não poderá ser assimilada. Eis por que é trágico quando, em nome da inspiração bíblica, repudia-se a diversidade teológica legítima dentro do cânon. Devemos examinar os textos bíblicos e ser sensíveis à diversidade teológica existente, pois a harmonização, quando impingida ao texto, cobra alto preço. No caso de Lucas e Paulo, esse preço é a sustentação bíblica para uma posição pentecostal sobre o batismo no

Espírito.1141

Além desse ponto que parece ser o terror dos que, às custas da singularidade dos documentos, querem “impingir” a harmonização da teologia sistemática do seu sistema teológico ao texto, outras duas objeções são apontadas pela teologia reformada para afirmar que a teologia de Lucas não pode ser diferente da de Paulo. Os mesmos autores informam que os “tradicionais, em geral, identificam Lucas como alguém que viajava com Paulo” e que, por isso, jamais poderia ter uma visão distinta, pois aprendeu com o apóstolo dos gentios. Ou seria “possível para Lucas permanecer sem ser influenciado pela perspectiva soteriológica paulina acerca do Espírito?”,1142 questionam. Os autores afirmam, sem titubear, “que um exame mais completo de Lucas-Atos revela que foi exatamente isso que ocorreu”, mas vários “fatores indicam que essa conclusão não nos deve surpreender, embora Lucas, como companheiro de viagem de Paulo, provavelmente tenha passado tempo considerável com o apóstolo”, pois, geralmente, “reconhece-se que Lucas não estava familiarizado com nenhuma das cartas de Paulo, de forma que o contato de Lucas com a teologia de Paulo talvez tenha se limitado a conversas pessoais ou a fontes secundárias (orais ou escritas)”. Não obstante, é possível “que Lucas não conhecesse as cartas de Paulo porque elas não foram amplamente disponíveis ou reconhecidas em setores não paulinos da igreja”. Portanto, “o ponto de vista de Paulo não havia ainda influenciado significativamente esses elementos não paulinos e mais amplos da igreja primitiva”.1143 A fim de exemplificar o ponto de vista defendido, os autores apresentam um “exemplo da independência teológica de Lucas em relação a Paulo”, isto é, “que ele não imita Paulo como um servo”, dizendo que tal exemplo “pode ser encontrado na base lógica para a salvação”. Em outras palavras, não obstante Lucas enfatizar “que a salvação se encontra em Jesus porque ele é Senhor e Messias, não desdobra, como Paulo, as implicações plenas da cruz como meio de salvação”. Mas justamente nisso “vemos que as perspectivas de Lucas e Paulo complementam uma à outra: juntas, elas nos conduzem a um entendimento mais profundo e mais pleno da verdade”.1144 Os teólogos pentecostais clássicos estadunidenses William e Robert Menzies afirmam ainda que as “sínteses que Lucas faz das pregações de Paulo — geralmente vistas como representações precisas do evangelho de Paulo por aqueles que alegam que Lucas viajava com o apóstolo — não contêm nenhum traço da pneumatologia soteriológica paulina”. Tal fato, concluem, “indica que, se, como é mais provavelmente o caso, Lucas ouviu Paulo pregar ou debateu

com ele e daí chegou a um entendimento aprimorado do seu evangelho", muito provavelmente o autor de Lucas-Atos "[fez] isso sem concordar com a perspectiva mais plena da pneumatologia de Paulo".1145 Eles afirmam ainda que tais pontos foram "apresentados como desafio para que se deixe o texto de Lucas-Atos falar por si mesmo", pois o "que quer que venhamos a pensar desses pontos específicos, um fato é inegável: as suposições a respeito da extensão em que Lucas foi influenciado por Paulo devem ser julgadas à luz das evidências disponíveis, não sobre especulações do que poderia ter sido". Portanto, essa é uma grande oportunidade da tradição carismático-pentecostal. Mas, para obter o "máximo dessa oportunidade, devemos salientar o caráter distintivo da pneumatologia de Lucas e trabalhar em direção a uma teologia bíblica integral do Espírito que faça jus a essa perspectiva". Só assim, tal "teologia será de natureza pentecostal".1146

Contudo, isso não é tudo que, principalmente, Robert Menzies diz acerca da relação entre os documentos lucanos e paulinos na obra No poder do Espírito. No capítulo em resposta às objeções do artigo de James Dunn, o referido teólogo pentecostal clássico objeta às tentativas de Dunn de dizer que não existe uma experiência distinta da iniciação-conversão nos escritos paulinos — excluindo, portanto, o batismo no Espírito Santo tal como sustentam os pentecostais clássicos. Para isso, Robert Menzies defende a tese de que "Paulo foi o primeiro cristão a atribuir funções soteriológicas ao Espírito e que esse elemento original de sua pneumatologia só influenciou setores mais amplos (não paulinos) da igreja primitiva depois da escrita de Lucas-Atos".1147 Assim, ele diz que o "ponto crucial de discordância com Dunn foi [sua] insistência em que Lucas nunca atribui funções soteriológicas ao Espírito, e sua narrativa pressupõe uma pneumatologia que exclui esse aspecto (e.g., Lc 11.13; At 8.4-17; 19.1-7)" e, para não restar dúvida, "Lucas descreve o dom do Espírito exclusivamente em termos carismáticos como a fonte de poder para o testemunho eficaz".1148 É importante notar que, a despeito de discordar da posição otimista do teólogo pentecostal Timothy Cargal em relação à pós-modernidade, e mesmo reconhecendo "que muitas formas da nova crítica literária, quando usadas em conjunto com os métodos mais tradicionais, tenham muito para oferecer", Robert Menzies corretamente diz que "a subjetividade extrema de algumas metodologias centradas no leitor (como a crítica da resposta do leitor e o descontrucionismo) é perturbadora". Igualmente, discorda da posição de Cargal em relação à crítica deste ao "método histórico-crítico", pois, para Menzies, "pelo menos como empregado pelos evangélicos tradicionais, parece ser mal orientada", visto que, como ele explica, "as críticas da fonte e da redação são

empregadas não para obter por detrás do texto algum ‘cerne’ antigo e autorizado”.1149 Não é novidade alguma para os que pesquisam que tanto William quanto Robert Menzies são incentivadores da aproximação entre as diversas tradições da fé cristã, sendo o pai mais “ecumênico”1150 e o filho mais “evangelical”. Por isso, Robert Menzies diz ver a “assimilação do movimento pentecostal moderno no mundo evangélico mais amplo”, ou seja, a aceitação do movimento pentecostal no contexto estadunidense, “como um acontecimento emocionante e positivo”, pois, considerando o que já haviam passado (na época) há cinquenta anos, ele diz que “podemos declarar a força que encontramos em nossa herança evangélica tradicional”1151 e que tal verdade é perceptível, especialmente, no que diz “respeito à interpretação bíblica”, visto que “o clima hermenêutico dentro do evangelicalismo é mais propício do que jamais foi para nossas contribuições teológicas”.1152 Compreender esse pano de fundo é imprescindível, pois, ao defender o método histórico-crítico como utilizado pela teologia reformada, Menzies, no plural, diz que a utilização das ferramentas desse método — “críticas da fonte e da redação” — são feitas sem as pretensões originais do método: “Usamo-las, todavia, de forma que possamos entender melhor o texto em si (em sua forma final, não menos)”, e, tal como “os evangélicos tradicionais”, entendemos que “os métodos críticos ajudam a revelar o significado textual”, sendo este exercício muito “importante e relevante porque é a Palavra de Deus para nós”.1153

A importância da menção dessa particularidade metodológica do trabalho dos teólogos pentecostais clássicos William e Robert Menzies decorre do fato de que os referidos autores são muito lidos e utilizados na tradição carismático-pentecostal no Brasil e, vez por outra, ouvimos coisas como “eles só usam método histórico-gramatical”, pois “quem utiliza método histórico-crítico é liberal”. De acordo com o que já temos mostrado, ao citarmos os teólogos pentecostais James Railey e Benny Aker, tanto os conservadores quanto os liberais utilizam métodos provenientes da crítica bíblica, algo que também foi dito, ao menos a respeito da crítica textual, pelo teólogo pentecostal Antonio Gilberto, além de nós mesmos já termos falado sobre o que todos já disseram acerca do uso criterioso de tais métodos.1154 Assim, observando a argumentação de Robert Menzies ao responder a James Dunn, encontramos, por exemplo, sua análise de Atos 19:1-7 com a perspectiva de Dunn e a objeção do referido teólogo pentecostal, dizendo que “Lucas construiu a narrativa cuidadosamente a fim de enfatizar a relação entre Apolo e os efésios (cf. 19.1), os quais, Apolo e eles, conheciam somente ‘o batismo de João’ (18:25; 19:3)”.1155 Mais à frente, considerando a mesma perícope, e a argumentação de

Dunn “de que o Paulo das epístolas não podia consentir a ideia de ‘crentes’ sem o Espírito (Rm 8:9; 1Co 12:3; Gl 3:2; 1Ts 1:5,6)”, Menzies diz que tal “objeção não leva em conta o fato de que a narrativa como existe atualmente (em particular At 19.2-4) foi significativamente desenvolvida por Lucas”. Segundo ele, o “diálogo entre Paulo e os efésios foi escrito por Lucas para salientar a necessidade que tinham os efésios da capacitação do Espírito e seu pré-requisito normal, o batismo cristão”, e, nesse caso, “Paulo sem dúvida teria relatado a história de modo diferente, pois a potencial distinção entre crer no Espírito e recebê-lo está implícita na pergunta”.1156 Mais uma vez, a queixa de Menzies é que Dunn não deixa Lucas ser Lucas, mas quer transformá-lo em um eco de Paulo, anulando a diversidade que o próprio teólogo metodista defende. Quanto ao formato do discurso paulino moldado pela narrativa lucana, Menzies diz que “Lucas parece ter condensado a narrativa tradicional do acontecimento”, mas que isso não quer dizer que “precisamos questionar os aspectos essenciais da narrativa de Lucas”, mesmo porque, completa, Lucas “simplesmente conta a história de sua própria perspectiva teológica”.1157 Finalizando esse esclarecimento, a concepção de Robert Menzies é a de que a narrativa da história de Atos segue a perspectiva teológica de Lucas, que, por sua vez, de acordo com James Dunn, vinha de um “entusiasta”, mas não se trata de uma pneumatologia que apregoa uma experiência distinta da iniciação-conversão da pneumatologia paulina; uma fraqueza do trabalho de Dunn, pois, como ele mesmo reconhece, segundo afirma Menzies, os pentecostais fizeram contribuições relevantes, entre elas “especialmente ‘a descoberta [...] do Espírito em termos de experiência”. Por isso, a tentativa dele de dissuadir os pentecostais de continuar crendo na doutrina da evidência inicial, gerando uma “síntese da experiência pentecostal com as tradições mais antigas”, isto é, reformadas, “podia resultar numa nova presença carismática tanto mais fiel ao [...] Novo Testamento quanto mais adaptável ao nosso mundo de mudanças rápidas”.1158 Mas tal proposta, na opinião de Robert Menzies, parece um contrassenso. Ele questiona retoricamente: por acaso “não há nenhuma ligação entre a experiência e a teologia?”. Ao menos no caso da tradição carismático-pentecostal, obviamente que sim. Por isso, o teólogo pentecostal clássico insiste no ponto e ainda pergunta: “É possível que nossas ‘tradições mais antigas’, ao menos com referência à teologia de Lucas e o Pentecoste, possam embotar nossa consciência de expectativa, entendimento e, em última análise, de experiência do dom pentecostal?”.1159 Em nossa ótica, a resposta a este questionamento retórico é outro retumbante “sim”.

O capítulo-resposta de Robert Menzies ao seu antigo professor Max Turner,

assim como ao de James Dunn, contém excelentes insights. Infelizmente, não poderemos acompanhá-los em sua totalidade, mas alguns pontos que parecem ter ficado um pouco enviesados no segundo capítulo da obra dos Menzies ficarão, certamente, mais claros. A tese central de Turner é que há uma "unidade fundamental que perpassa a pneumatologia dos vários autores do Novo Testamento". Sendo assim, "afirma que Lucas, João e Paulo atribuem quatro funções centrais ao Espírito", ou seja, o "Espírito como o Espírito de profecia inspira revelação ou orientação e sabedoria carismáticas, discurso profético intrépido e adoração ou louvor carismático vivo".1160 Como não poderia deixar de ser, a tese de Turner, apesar de carismática, prioriza a soteriologia e, ao igualar as pneumatologias lucana, joanina e paulina, retira o fundamento da doutrina da evidência inicial, tão cara ao pentecostalismo clássico. Por isso, Menzies critica o pensamento do teólogo batista, dizendo que sua "abordagem unificadora da pneumatologia neotestamentária não é compatível com a realidade". De forma direta, o teólogo pentecostal clássico diz que devemos "ser mais sensíveis à diversidade teológica refletida nos escritos do Novo Testamento e, com respeito à pneumatologia, precisamos particularmente ouvir a voz peculiar de Lucas", ação que "nos leva à questão do método teológico".1161 O curioso é que Turner defende a ideia de que a pneumatologia paulina é mais ampla que a de Lucas, além de contemplar os aspectos carismáticos abordados na pneumatologia lucana.1162 Mas esse não é exatamente o mesmo argumento dos Menzies logo no segundo capítulo da obra No poder do Espírito, que até parecia depreciar o material lucano? Vejamos. Robert Menzies diz que Max Turner "oferece uma reafirmação reflexiva da abordagem evangélica tradicional da pneumatologia", ou seja, reformada, "embora aberta à plena gama dos dons [do Espírito dos documentos] paulinos". Portanto, "qualquer tentativa de sistematização se baseia nos dados crus do texto (exegese)". Por causa disso, "conquanto Turner sustente que devemos ouvir cada autor em particular e não fundir prematuramente os horizontes deles, temos razão para questionar se Turner foi bem-sucedido em seu esforço". Em outras palavras, Turner "ouviu realmente a voz carismática de Lucas?", questiona retoricamente Menzies, dizendo que o teólogo batista "perdeu de vista este fato fundamental: Lucas de fato tem algo distinto para oferecer".1163 Nesse caso, não obstante "Paulo tenha consciência tanto do aspecto soteriológico como do aspecto profético da obra do Espírito, nunca faz alusão ao Pentecoste nem ao dom pentecostal", algo que "Lucas faz". Tal "pode não parecer importante se identificamos o dom pentecostal com a conversão, como faz Turner",1164 todavia faz toda a diferença para o pentecostalismo clássico. Essa é uma questão que deveria fazer o próprio Robert Menzies, como teólogo pentecostal clássico, refletir seriamente

sobre sua empolgação com a assimilação do movimento pentecostal pela tradição reformada, que, em sua maior parte e a despeito da abertura de alguns grupos para os dons, é cessacionista e pouco tolerante com essa característica da tradição carismático-pentecostal. A catolicidade e a relação fraternal entre as diversas tradições da religião cristã precisam ser um ideal acima de qualquer outra questão, mas nenhuma expressão da fé cristã, que seja bíblica e siga as doutrinas mestras, deve se descaracterizar em nome da catolicidade, pois isso não seria aceitação da diversidade do corpo de Cristo, mas, justamente o contrário, a aniquilação de um segmento. Assim, concordando plenamente com Menzies, acompanhemos sua objeção ao posicionamento de Turner que ele pareceu ingenuamente endossar antes:

Mas se a nossa interpretação de Lucas-Atos for correta, a importância da contribuição de Lucas nesse ponto não pode ser deixada de lado. De modo singular, Lucas nos chama a reconhecer a riqueza dos recursos do Espírito, acessíveis a todos nós. Somente Lucas fala do dom pentecostal [como] uma capacitação profética disponível para todo crente que os habilita para participar eficazmente da missão divina. Essa promessa de poder pentecostal dá à igreja uma base sólida para um senso de expectativa intrépido e centrado no que diz respeito ao poder espiritual. Esse senso de propósito e a expectativa são diminuídos em grande parte se o aspecto pentecostal do Espírito for simplesmente fundido com o soteriológico.1165

Evidentemente, os dados escriturísticos são os mesmos, mas uma visão pneumatológica minimalista não consegue captar o fato de que a narrativa lucana enfatiza a verdade de que “devemos esperar ser uma comunidade de testemunho, capacitada pelo Espírito do Pentecoste”, e que tal “expectativa é de natureza missiológica, não soteriológica, pois é definida pelo caráter do dom pentecostal”, por isso refere-se “a todo crente, pois está enraizada na universalidade da promessa pentecostal (At 2.8,17,18,38)”. Contudo, a “teologia de Turner, enraizada como é na teologia paulina, deixa de dar fundamento teológico sólido para essa expectativa”. Por isso, diz Menzies que a “questão crucial é, afinal, o que aconteceu no Pentecoste?”.1166 A doutrina da evidência inicial, sem dúvida, depende da resposta exegética a essa pergunta, mas a resposta dada por Turner de colocar o evento histórico-redentor, ou histórico-

salvífico, do Pentecoste no espectro da pneumatologia paulina, isto é, como conversão-iniciação, faz que a "universalidade (e a natureza específica) de nossas expectativas de 'capacitações aos posteriores' enraizadas na promessa pentecostal [seja] minada", isto é, "todos experimentam a dimensão soteriológica do dom pentecostal na conversão, mas talvez somente uns poucos recebam o poder missiológico".1167 Essa perspectiva, característica do minimalismo pneumatológico reformado, peca ao restringir justamente o que concede capacitação para que a humanidade redimida cumpra sua função sacerdotal outorgada lá no Éden. Nesse particular, Menzies afirma que alguém pode até mesmo argumentar que "o dom de línguas de Paulo oferece a mesma espécie de promessa de capacitação divina", todavia tal "atitude de muitos cristãos tradicionais pode ser descrita da seguinte maneira: todos os dons do Espírito são válidos para a igreja hoje, mas, uma vez que Deus deu soberanamente dons a indivíduos selecionados, devemos esperar e observar o que Deus resolve fazer".1168 Como podemos observar, a concepção predestinacionista influencia até mesmo na área missiológica e sacerdotal, causando problemas em uma doutrina que está muito clara desde o Gênesis e que diz respeito à humanidade toda, sem distinção,1169 da mesma maneira quando citamos a cura divina logo no início deste capítulo. Por isso, de nossa parte insistimos que nossas diferenças não são apenas pneumatológicas e soteriológicas, como, de forma simplista, repetem alguns.1170 Robert Menzies afirma que, não obstante o fato de "essa abordagem capt[ar] um aspecto importante do ensino de Paulo, [ela] não é a palavra final a respeito da promessa de poder de Deus". Esse teólogo pentecostal clássico diz que "essa perspectiva paulina limitada molda a teologia e a expectativa de muitos evangélicos tradicionais, entre eles Turner".1171 Menzies reconhece, nesse aspecto, a necessidade da pneumatologia paulina ser complementada pela pneumatologia lucana, visto ser "verdade que Paulo não menciona o Pentecoste nem o dom pentecostal". Entretanto, "isso não nos deve surpreender, já que o apóstolo não se propõe a escrever uma teologia sistemática abrangente, mas sim cartas que tratam de situações e necessidades específicas". Portanto, por mais paulinista que seja o teólogo, é preciso reconhecer que, ainda que "Paulo mostre consciência do espectro pleno da obra do Espírito, não registra cada estágio ou experiência na vida do cristão".1172 Conscientes dessa verdade, caso queiramos "ouvir as contribuições multifacetadas dos vários autores do Novo Testamento, inevitavelmente precisamos deixá-los apresentar suas ideias singulares que, às vezes, ajudam a esclarecer posições incompletas de outros autores neotestamentários".1173

Como forma de exemplificar, Robert Menzies diz que “Paulo nos ajuda a entender que o Espírito é ativo desde o começo da vida cristã”, isto é, “concedendo íntima comunhão com Deus, dons espirituais para melhorar a vida da comunidade e conformar a nossa vida com a de Cristo”. É fato que grande parte “disso se perderia se Paulo não tivesse sido capaz de informar as contribuições mais restritas de Lucas e dos outros escritores do Novo Testamento”. Não obstante, de igual forma, “como vimos, o mesmo é verdadeiro para Lucas”, isto é, o Evangelista “também oferece uma importante reflexão sobre a vida dinâmica do Espírito de Deus”.1174 Muito embora mais uma vez o teólogo pentecostal clássico condescenda com a perspectiva reformada, que defende que a “pneumatologia geral de Lucas [é] mais restrita [comparada com a] de Paulo, isso não significa que não tenha com o que contribuir”. Como o próprio Turner reconhece, o apóstolo “Paulo prevê que os vários dons, os vários aspectos da obra do Espírito, vão se tornar ativos em nossa vida depois da nossa experiência de conversão (e.g., 1Co 12.31; 14.1)”, mas ele “não nos diz como isso acontece precisamente, como esses dons do Espírito se realizam em nossa vida”. Portanto, “há lugar para que as contribuições de Lucas se integrem com as de Paulo”.1175 Menzies reconhece que, a despeito da impossibilidade de “sustentar que o batismo no Espírito (i.e., o dom pentecostal) é a porta de entrada para todo dom espiritual”, o teólogo pentecostal defende a posição do pentecostalismo clássico de que ao menos um grupo especial de dons necessita dessa experiência inicial. É aqui que “podem se integrar de maneira construtiva os pontos de vista de Paulo e de Lucas”, já que “Paulo nos diz que, em um sentido, todo cristão ‘é e deve ser cada vez mais carismático’”. Por isso, Menzies insiste que “cada crente tem algo a oferecer, todo crente é capacitado pelo Espírito para contribuir para o bem comum”.1176 Robert Menzies afirma que, de igual forma, “Lucas também nos diz que há uma dimensão da capacitação do Espírito em que se interessa em virtude de um batismo no Espírito distinto da conversão”. Tal “dimensão”, defende o mesmo autor, “pode ser chamada com propriedade de ‘profética’”, visto que, na “perspectiva de Lucas, a comunidade de fé é potencialmente uma comunidade de profetas, e é pela recepção do dom pentecostal (batismo no Espírito) que esse potencial se realiza”. É justamente “Lucas [que nos] ajuda a esclarecer aspectos da experiência cristã de que Paulo não trata definitivamente”.1177 Assim, já finalizando o capítulo-resposta, Menzies diz que “não há nenhuma razão convincente para propor que, uma vez que Paulo não fala especificamente de uma experiência como porta de entrada distinta da conversão, também não devemos falar”, pois “nosso cânon cristão é, afinal, bem mais amplo que as cartas de Paulo”. Portanto, a fim de que ninguém pense em reduzir a pneumatologia neotestamentária à pneumatologia paulina, o

mesmo autor diz ainda que a concepção e o "aspecto profético em Lucas-Atos [são] muito mais amplo[s] do que o entendimento de Paulo do dom de profecia", visto que, "juntamente com a profecia dentro da congregação, ela[s] abarca[m] atividades como o discurso inspirado, orientação carismática, glossolalia e, acima de tudo, testemunho intrépido e perseverança em face da oposição".1178

Independentemente das diversas opiniões, seja da parte dos teólogos das expressões não carismáticas, seja da parte dos teólogos das expressões carismáticas, é preciso observar que Paulo era, para utilizar o termo de James Dunn, um "entusiasta", tanto quanto Lucas ou qualquer crente de Corinto, pois "falava mais línguas que todos" eles (1Coríntios 14:18). Nesse sentido, o apóstolo dos gentios estava tão habilitado quanto Lucas para tratar do assunto. Uma vez que ninguém sabe ao certo a data de origem de cada documento neotestamentário,1179 pode-se pensar igualmente que Paulo partia do pressuposto de que os crentes já eram suficientemente "entusiastas" e que, portanto, era desnecessário que se lhes ensinasse a respeito da capacitação espiritual para o cumprimento da missão sacerdotal da igreja, pois precisavam aprender acerca de outras áreas da fé cristã, como, por exemplo, a santificação, que é um trabalho do Espírito Santo. Lucas pode igualmente, apesar de relatar fatos que ocorreram antes, por estar escrevendo depois de Paulo, sendo inspirado pelo Espírito Santo, chamar a atenção para uma característica que, na área dos destinatários de sua obra composta, já havia arrefecido — a fé carismática. É preciso recordar que os textos foram produzidos separadamente e com um propósito original específico, vindo a juntar-se de maneira miraculosa e desconhecida só muito posteriormente. Conquanto reconheçamos a unidade das Escrituras, precisamos respeitar igualmente sua diversidade e o aspecto revelacional progressivo, pois "cobrar" de um documento que ele contenha tudo que outro escreveu ou tentar harmonizá-los de forma artificial não são atitudes sóbrias e honestas teologicamente falando. De nossa parte, cremos que o propósito de Lucas é justamente o que disse J. A. Bengel, biblista alemão e pietista luterano, há quase três séculos, na conclusão de seus comentários acerca de Atos dos Apóstolos, citado por Howard Marshall: "A vitória da Palavra de Deus: Paulo em Roma, o culminar do evangelho, a conclusão de Atos [...]. Começou em Jerusalém: termina em Roma. Aqui, ó Igreja, você tem o seu padrão: É seu dever preservá-lo e salvá-lo".1180 Se cremos, verdadeiramente, que as Escrituras são inspiradas e, por isso, autoritativas, os textos lucanos precisam ser levados a sério e respeitados como os demais documentos neotestamentários. A percepção que sempre tivemos, muito antes de sabermos desses estudos e da conclusão do estudioso da língua grega do século 18 e

conhecido por sua tradução do Novo Testamento e seus comentários a respeito, é exatamente a mesma: Atos é o padrão para a igreja. Por mais desconfortável que isso soe, o texto de Atos dos Apóstolos não está nas Escrituras para simplesmente satisfazer uma curiosidade histórica — mesmo porque, como qualquer outro tratado histórico, relata uma parte muito pequena do que aconteceu; antes, como documento inspirado, assim como os demais, possui objetivos e propósitos didáticos e instrutivos, a fim de que "Teófilo" pudesse averiguar se as coisas andavam da forma como elas sempre deveriam ser: conforme o padrão mostrado em Atos dos Apóstolos. A "novidade" no estudo do material Lucas-Atos é que tal padrão não é uma inovação inesperada, mas justamente o oposto; sua irrupção é o cumprimento das promessas veterotestamentárias, ansiosamente aguardadas pelo povo de Deus desde Gênesis 12:1-3. Para o terceiro Evangelista, o "claro desígnio da história da salvação, a qual, para Lucas, ligava Jesus à história de Israel", justifica a "ênfase lucana no fato de que o cristianismo não era apenas uma seita dos judeus, mas o verdadeiro Caminho para cultuar o Deus dos patriarcas".1181

O status quaestionis a respeito dos escritos lucanos, no Brasil, possui uma peculiaridade interessante que contrasta com o mundo anglo-saxônico. Enquanto lá, há cinquenta anos, a tendência da erudição bíblica era chamar Lucas de teólogo e a "novidade" era reconhecê-lo como historiador, por aqui, somente agora estão "descobrindo" Lucas como teólogo, isto é, no Brasil ele sempre foi conhecido como "biógrafo", por causa do Evangelho que leva o seu nome, e "historiador", pela autoria do livro de Atos dos Apóstolos. Contudo, esses ofícios e nomenclaturas atribuídos a Lucas não eram provenientes dos teólogos carismáticos e pentecostais, mas, sim, da tradição reformada, que, como já dito logo no início deste capítulo, é de onde saíram, lá atrás, os grupos que se tornaram carismáticos. A falta de material mais robusto, exegético e acadêmico entre os pentecostais ainda não consistia em real problema, e assim perdurou por mais de setenta anos, quando começaram a surgir os textos com o título de "Teologia sistemática".1182 Quando alguém queria ler algo mais volumoso em língua vernácula, era à teologia reformada que se recorria, até porque, mesmo na tradição carismático-pentecostal estadunidense, demorou para surgir uma obra de teologia sistemática. A explicação, tanto lá quanto aqui, é mencionada pelo teólogo pentecostal Raimundo de Oliveira, que faz suas as palavras do teólogo pentecostal estadunidense Russell P. Spittler, visto que a explicação deste de que "os pentecostais sempre foram melhores no evangelizar que no escrever tratados de teologia", sendo, portanto, "mais conhecidos pelas missões ao estrangeiro que pelos livros teológicos", descreve perfeitamente a tradição carismático-

pentecostal brasileira. Por isso, na sequência, o referido teólogo pentecostal brasileiro diz que “não temos por que nos envergonhar disso, pois quando ganhamos uma alma sabemos estar cumprindo com o desejo maior de Deus — a conquista de almas, e a Bíblia diz: ‘O que ganha almas sábio é’, Pv 11.30”.1183 Priorizando a evangelização e tendo a Bíblia e os materiais teológicos básicos que eram em grande parte provenientes dos reformados, às vezes compilados ou reproduzidos, os escritores da tradição carismático-pentecostal brasileira, assim como a estadunidense, “raramente questionavam se sua abordagem à narrativa de Atos representava procedimentos hermenêuticos protestantes tradicionais”,1184 algo que evidentemente não acontecia, pois, caso acontecesse, não chegariam a conclusões tão diferentes a respeito do texto lucano. De forma intuitiva, o texto de Atos dos Apóstolos, com suas “afirmações implícitas”, acabou elevado ao “padrão”, por isso mesmo chegando ao “mesmo nível de autoridade que [o das] proposições escriturísticas explícitas”, diz o historiador pentecostal Gary McGee. Contudo, tal exercício “constitui um afastamento da hermenêutica defendida pelos teólogos luteranos e reformados desde o século 16, muitos dos quais fortemente influenciados pela metodologia escolástica e que às vezes argumentavam pela cessação dos dons do Espírito”.1185 Tal “desvio” da forma-padrão do método reformado de interpretação das Escrituras, isto é, o entendimento e a aplicação de Atos dos Apóstolos por parte da tradição carismático-pentecostal estadunidense, não tardou em instaurar uma crise com os protestantes tradicionais, ensejando a pergunta retórica do teólogo reformado Frederick Dale Bruner: “O pentecostalismo entende e aplica corretamente essas passagens?”.1186 A fim de provar o equívoco na leitura, entendimento e interpretação do pentecostalismo clássico, o referido autor gasta mais de 400 páginas em sua obra, que, não coincidentemente, depois de duas edições na década de 1980, foi reeditada no Brasil em 2012.

A primeira coisa que Dale Bruner ataca é a confiabilidade do material lucano do ponto de vista histórico. Uma peculiaridade pitoresca de alguns teólogos reformados, que, curiosamente, enxergam liberalismo e falta de precisão quando percebem qualquer proposta teológica que se afaste da matriz reformada, é que, quando se trata de desconstruir a leitura, entendimento e interpretação da tradição carismático-pentecostal, tornam-se críticos históricos e textuais de porções escriturísticas em que o pentecostalismo clássico se apoia.1187 Por isso, em se tratando de Brasil, a publicação de I. Howard Marshall, apesar de ter ocorrido há mais de cinquenta anos, em razão do fato de os questionamentos por aqui serem exatamente nos mesmos termos da problemática instaurada na América do Norte, torna-se imprescindível para os teólogos da tradição

carismático-pentecostal brasileira, a fim de que compreendam a natureza tanto histórica quanto teológica da narrativa de Lucas-Atos. Isso porque, não obstante a tradição carismático-pentecostal ter lido, de forma intuitiva, a narrativa lucana e, incrivelmente, captado sua intencionalidade, é necessário articular esse fato e esclarecer o caminho metodológico que mostra a especificidade de ler uma narrativa histórica, especialmente a de Lucas, cuja "leitura exige um conjunto peculiar de aptidões e sensibilidades literárias",1188 conforme a erudição bíblica e teológica tem demonstrado nos últimos cinquenta anos. O uso da tradição carismático-pentecostal de Atos é muito prezada, sobretudo no pentecostalismo clássico. Robert Menzies afirma: "Quando os pentecostais falam em línguas, esse evento serve como prova de que a experiência da igreja apostólica, junto com seu chamado e poder, está realmente disponível hoje", acrescentando que, "para os pentecostais, compreensivelmente, o livro de Atos não é simplesmente um documento histórico; antes, apresenta um modelo para a vida da igreja contemporânea". Isso se dá justamente pelo fato de que "falar em línguas serve como um sinal de que a 'experiência deles' é 'a nossa experiência' e que as páginas de Atos devem servir como nosso guia".1189 Na tradição carismático-pentecostal, mais ainda com ênfase no pentecostalismo clássico, "a glossolalia representa uma 'linguagem de espiritualidade experiencial, em vez de teológica'", diz o historiador pentecostal Gary McGee, "catalisando uma percepção mais profunda da orientação e dos dons do Espírito na consciência do indivíduo para glorificar a Jesus Cristo e construir sua igreja".1190 De forma geral, como temos demonstrado desde o início desta longa seção acerca do Espírito Santo nas Escrituras, linguagem extática é sinônimo de que alguma coisa especial aconteceu. No Antigo Testamento, ocorria especialmente entre os carismáticos, sobretudo com os profetas, mas não só, evidenciando sempre uma capacitação para o cumprimento de uma tarefa, ou missão, específica. Nesse sentido, seja para o pentecostalismo clássico, seja para a tradição carismático-pentecostal mais ampla, a experiência com o Espírito Santo é ponto de partida para se produzir teologia, visto não ser algo sem sentido, mas justamente o oposto: há um propósito muito claro em todas as vezes que, como resultado da presença extraordinária da terceira Pessoa da Trindade, ocorre o êxtase glossolálico. Citamos como exemplo Números 11:16-17,25-29, que, à luz de Lucas-Atos, fica mais claro, e, por sua vez, o próprio documento lucano se ilumina com a leitura do material mosaico. Assim, não há possibilidade alguma de harmonizar nossa perspectiva teológica com a da teologia reformada quando esta, tradicionalmente, defende que

O dom do Espírito Santo que Pedro menciona não é o dom de línguas, mas, sim, o Espírito Santo como dádiva de Deus. Este é o presente que Deus dá àqueles que se arrependem dos seus pecados e recebem Jesus como seu salvador. Com isso, temos o modelo para hoje. Nos capítulos anteriores, analisamos a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos e os 120, e entendemos por que Pentecostes não é o paradigma para os dias atuais, mas sim o cumprimento de determinadas promessas. Com sua conotação escatológica, aquele é um evento que não se repete. O paradigma para nós hoje é que o Espírito Santo vem sobre os indivíduos através do arrependimento e fé em Jesus Cristo. Esse é o modelo agora, desde o Dia de Pentecostes. O que aconteceu com os 120 refere-se a um momento de transição.1191

Aqui temos um exemplo claro do que dissemos acima acerca do “cânon dentro do cânon” ser algo característico de todas as tradições, segmentos e expressões da religião cristã desde sempre e sem exceção. Da parte dos proponentes da teologia reformada, atualmente já existe a consciência de que, não obstante o fato de o livro de Atos dos Apóstolos ser “uma narrativa histórica, ela oferece princípios e caminhos para a igreja”, isto é, mesmo considerando a “singularidade de Atos, por se tratar de um livro histórico e de uma narrativa missionária, convém enfatizar mais uma vez que este, como qualquer outro livro da Bíblia, traz princípios, doutrinas e exortações para todas as épocas, o que inclui evidentemente a nossa”. Todavia, “devemos ler esse livro da perspectiva correta”, ou seja, “é essencial considerarmos o que Lucas tinha em mente ao escrevê-lo: narrar a expansão do cristianismo naquele momento histórico”, lembrando, porém, que “Atos não tem a finalidade de esgotar os fatos de toda a história do cristianismo”.1192 Vemos claramente que, a despeito do reconhecimento de que há princípios a serem extraídos da narrativa lucana de Atos, que o caráter fortemente historiográfico predomina, não há possibilidade alguma de compreender as línguas desempenhando algum papel, pois, de acordo com a análise exegética padrão da teologia reformada, em Atos 2 há “três sinais marcantes da vinda do Espírito — o vento, o fogo e as línguas —, mas o ponto central encontra-se no versículo 4: ‘Todos ficaram cheios do Espírito Santo’”, e tais “sinais tinham um propósito, um objetivo e, em certo sentido, eram escatológicos, pois indicavam o cumprimento de algo”. Todavia, “como o ponto principal assinalado na passagem se refere à plenitude do Espírito, é preciso ter cuidado com a afirmação de que, quando o Espírito Santo vem sobre o povo de Deus, todos têm de falar em línguas”, visto que, na perspectiva do autor

reformado, a pessoa que “usa essa passagem para defender tal manifestação precisa ser coerente e dizer que o Espírito, além de fazer com que todos falem em línguas, traz consigo também o som do vento e as labaredas de fogo”.1193 Para o referido teólogo reformado, possivelmente “motivadas por uma leitura seletiva das Escrituras, algumas pessoas parecem querer apenas a experiência relativa às línguas, mas naquele dia houve muito mais que isso”. Portanto, ele diz que precisamos “fazer uma leitura completa do texto bíblico. Isso significa levar em consideração que o Pentecostes não se repetiu no livro de Atos, e tal não se deu porque “o acontecimento tinha um propósito simbólico inicial, que era marcar a chegada do Espírito Santo na vida da igreja”. Nesse aspecto, conclui: “o Dia de Pentecostes é único, não se repete”.1194 Este é o corolário óbvio do fato de Lucas ser considerado no Brasil somente um “historiador”, mas não um teólogo. Como temos insistido, é óbvio que inúmeras experiências jamais poderiam ser colocadas como padrão, pois nenhuma delas se repetiu, são únicas, não sendo um caso exclusivo o de Atos 2 nas suas expressões teofânicas. O que se mantém é a atuação do Espírito Santo por meio de sua presença extraordinária. Portanto, óbvio como é, o que aconteceu em Atos 2 não se repetiu, mas a presença extraordinária da terceira Pessoa da Trindade, de acordo com a narrativa lucana, continua gerando os efeitos e, conforme a primeira epístola aos Tessalonicenses e também a primeira epístola aos Coríntios, continuou a ser uma realidade na igreja. Mais à frente retomaremos este ponto.

A questão, portanto, para ambas as tradições está em seus pressupostos, que, longe de serem algo sem importância e influência, são decisivos no exercício exegético, já que, filológica e gramaticalmente, a leitura de um texto como o de Atos 2:1-13 por um não cristão, por exemplo, não faria sentido algum! O background é imprescindível nesse texto, como em inúmeros outros ao longo do cânon sagrado. Mas mesmo esse pano de fundo que procuramos encontrar, seja na cultura, seja no contexto remoto das Escrituras, não será lido e interpretado sem pressupostos, tornando esse o ponto crucial no exercício exegético. Tendo tal verdade estabelecida, é preciso considerar que, indubitavelmente, o “livro de Atos é mais do que um registro objetivo da História da Igreja Primitiva”, mesmo porque, como já dissemos e até foi repetido pelo teólogo reformado acima, o documento não tem o propósito de “contar tudo”, assim como nenhum outro texto historiográfico o faz. Isso porque, em razão da “sua natureza, o registro da História é subjetivo e seletivo”, ou seja, o “escritor determina o propósito de seus escritos e então [não] inclui materiais que vão além daquele propósito”, diz o teólogo pentecostal Anthony Palma. Este acrescenta que o propósito do autor é que “vai determinar a ênfase que será dada nos escritos”, por isso “uma obra

histórica reflete a predisposição consciente ou inconsciente de um autor".1195 Da parte de Lucas, conforme esse mesmo autor pentecostal disse antes, uma visão elevada das Escrituras não aventa a hipótese de que tal trabalho histórico-editorial tenha sido exclusivamente dele, sendo, antes, do Espírito. Algo importante a se refletir, porém, é que isso não significa que Lucas agia como um autômato ou de maneira inconsciente, visto que seu trabalho, do ponto de vista literário, é extremamente sofisticado. De acordo com I. Howard Marshall, a crítica da redação mostra que "os Evangelistas não devem ser mais percebidos como compiladores de 'scissors-and-paste' (cortar e colar) mecanicamente arranjando as suas fontes como um editor de revista que tem problemas para encaixar seus artigos num determinado espaço e de uma forma clara" — exemplo que não faz muito sentido para a geração atual, que não sabe como eram os jornais e revistas impressos da década de 1970 para trás1196 —, mas o fato é que os Evangelistas "são teólogos em seu próprio direito, trabalhando com suas próprias concepções do material do Evangelho e adaptando livremente as suas fontes para encaixar com o padrão pretendido".1197 Em suma, nada fora "inventado", mas a disposição do material era rearranjada e não precisava seguir a ordem original em que se encontrava nas fontes. Assim, em termos de análise do material narrativo, não apenas de Lucas-Atos, a crítica da redação presta dois grandes serviços à teologia, sendo o primeiro deles "trazer clareza sobre o período da composição final dos Evangelhos", ou seja, demonstrar que "os escritores do Evangelho [devem ser] vistos como teólogos criativos, dignos de estar ao lado de Paulo e dos escritores hebraicos, e assim o interesse teológico do Novo Testamento é ampliado". Em decorrência disso, temos o segundo serviço, que é o fato de ela demarcar "um estágio importante para trabalhar com as mais primitivas formas de tradição",1198 que, por definição, estão mais próximas dos acontecimentos narrados. Estes aspectos estão sendo destacados por conta do que dissemos acerca da visão que havia, há cinquenta anos, a respeito de Lucas ser não somente teólogo, mas historiador, ao passo que, no Brasil, a percepção inversa precisa ser conhecida: Lucas não é somente historiador, mas teólogo. Daí a preferência de Marshall por designar o autor de Lucas-Atos, diferentemente de Roger Stronstad, como "Evangelista".1199 Esclarece o mesmo teólogo:

O ponto que queremos destacar não é que o interesse básico de Lucas estava na história, ou que ele estava simplesmente satisfeito em registrar fatos do passado para o bem dos próprios fatos ou no sentido de que ele tomou os fatos teológicos expressados na pregação da Igreja primitiva e continuou a reformulá-los com

aparência de história. Nenhuma dessas posições é uma declaração correta do que Lucas estava fazendo. Ao contrário, nós queremos dizer que Lucas, como um teólogo, estava preocupado que sua mensagem sobre Jesus e a Igreja primitiva deveria ser baseada sobre uma história confiável. A teologia lucana foi baseada na tradição que ele avaliou da melhor maneira possível. Ele usou sua história a serviço da sua teologia.1200

A argumentação do teólogo metodista I. Howard Marshall demonstra que não se pode dizer que Atos dos Apóstolos, analisado por lentes não carismáticas, tenha sempre a conclusão tradicional, conforme vimos acima, com a argumentação do autor reformado brasileiro. Mesmo porque o referido teólogo metodista, no segundo capítulo de sua obra, dedica-se a dissertar sobre a relação da teologia com a história, iniciando com a discussão da natureza da história e do trabalho do historiador. Mas, como já falamos a respeito desses pontos anteriormente, não vamos neles nos deter, destacando apenas algumas reflexões, como, por exemplo, quando Marshall diz que, da mesma forma "como é impossível fazer a exegese de um texto sem pressuposições, também deve ser descartável a possibilidade de historiografia sem pressuposições". Por isso, temos de entender que é natural que "diferentes historiadores, especialmente os historiadores de diferentes culturas, abordem seu trabalho com diferentes pressupostos, e isso afetará o caráter de suas conclusões históricas". Contudo, disso não se pode deduzir que haverá invenções de fatos, pois há limites éticos e também critérios epistêmicos para a realização do trabalho, ressaltando que, a despeito de tudo isso, obviamente "os pressupostos têm suas utilidades".1201 Os teólogos que valorizam a história e conhecem sua natureza, e que ao mesmo tempo têm uma visão elevada das Escrituras, sabem que é sempre necessário recordar a dimensão sobrenatural da fé cristã. Esta, inclusive, é a questão decisiva na diferenciação entre liberalismo e conservadorismo, de acordo com o teólogo pentecostal clássico Stanley Horton.1202 Mas tal não é um capricho exclusivo da tradição carismático-pentecostal, pois, conforme afirma I. Howard Marshall, de fato há "algumas pessoas que se identificam como cristãos que negariam qualquer coisa sobrenatural sobre as origens do cristianismo". Todavia, tais pessoas "não podem ser chamadas de cristãos de acordo com a compreensão do cristianismo do Novo Testamento".1203 Obviamente que, de acordo com o que temos dito, o sobrenatural também encerra os seus perigos e descaminhos, sendo, por isso mesmo, objeto de cuidado como qualquer outro fenômeno. Todavia, enquanto para muitos teólogos, inclusive não carismáticos, a tradição

carismático-pentecostal oportunizou à religião cristã protestante, no mundo ocidental tomado pela secularização racionalista, “reencantar ” a realidade, há teólogos reformados brasileiros que, em tom de censura e reprovação, culpam a tradição pelos desvios de alguns, dizendo ser “o movimento pentecostal que trouxe à cena evangélica o inusitado e o extraordinário como sendo não apenas parte da realidade existencial, histórica e religiosa da Igreja, mas como objeto de anelo e desejo na vida individual de cada crente”.1204 Com uma exegese racionalista que pretende explicar tudo, tais teólogos acabam parecidos com os que desdenham da fé pelo fato de não haver explicação científica, ou histórica, para todas as experiências relatadas na Bíblia. Aqui está uma grande incoerência, sobretudo da parte de quem se opõe tão ferozmente ao evolucionismo, isto é, “se o cristão acredita que os eventos da história não podem ser explicados em termos naturalistas, então é inteiramente irracional que seja solicitado a rejeitar a única explicação da realidade que faz sentido para ele quando escreve a história”,1205 diz Howard Marshall, que, mesmo assim, em razão do contexto, ainda tem alguma dificuldade:

Dois comentários finais devem ser feitos. O primeiro é que não desejamos negar que Lucas era um teólogo com suas próprias ideias distintivas que o afastaram, em certa medida, de outros escritores do Novo Testamento. Será nossa tarefa principal explorar sua teologia. O outro comentário é que, embora tenhamos enfatizado a natureza fatual das primeiras pregações [kerygmata] e sua cristalização nos Evangelhos, isso não significa que nenhum lugar tenha sido reservado para a fé. Nosso ponto é que os acontecimentos que a fé interpreta como atos divinos devam ser eventos históricos reais, ou, ao contrário, eles não podem, de forma alguma, ser interpretados. Os fatos podem ser testados historicamente, mas as decisões finais são questões de fé. É a fé que vê a ressurreição como um ato de Deus; é a fé que continua a confessar “Jesus é o Senhor”. Mas, “se Cristo não ressuscitou... a fé é em vão”. Lucas era um historiador porque era antes de tudo um Evangelista: sabia que a fé que ele queria proclamar permanece ou se coloca juntamente à história de Jesus e à Igreja primitiva.1206

Marshall, sem utilizar as expressões, aponta claramente para uma dimensão apofática e mistérica da fé cristã. Essa dimensão, na realidade e, de acordo com

Lucas, é a mais importante para a vida cristã, pois as Escrituras hebraicas vaticinaram esse momento (Lucas 24:13-49), mas sem tal pré-requisito — a fé — não é possível alcançar o que os antigos heróis da fé experimentaram (Hebreus 11:1-2). Tal fica claro pelo simples fato de que a narrativa lucana mostra que os dois discípulos no caminho de Emaús estavam perplexos pelo que aconteceu a Jesus, mesmo "conhecendo", cognitiva e tradicionalmente, as Escrituras (24:25), precisando o Mestre declará-las novamente durante o percurso, e, ainda assim, só o conheceram no momento da refeição. A cena muda, e a sua aparição ao colégio apostólico é mais contundente, pois, mesmo estando diante de Jesus, ainda assim não creem (24:37-45). Por isso, o Senhor recorre uma vez mais às Escrituras hebraicas e, então, abre-lhes o "entendimento para compreenderem" (24:45), ou seja, "Ele lhes dá insight espiritual para que entendam como a profecia é cumprida nEle",1207 diz o teólogo pentecostal francês French Arrington, ao comentar a passagem e aludir ao exercício de uma possível "exegese carismática", por nós já referida algumas vezes. Diante desses exemplos, só mesmo uma mentalidade contraditoriamente racionalista, anacrônica e estreita para achar que o problema dos discípulos era cognitivo ou filológico e que por isso Jesus teve de fazer uma interpretação histórico-crítica, ou gramatical, a fim de que eles cressem, pois, mesmo diante do Mestre ressurreto, eles estavam embasbacados e claudicantes. As duas experiências (a dos dois discípulos no caminho de Emaús só é narrada por Lucas) estão de acordo com os propósitos lucanos, que, conforme já dissemos quando citamos Steve Walton, geralmente aparecem em expressões como "tendo de acontecer" ou algo é "descrito como 'as coisas que foram realizadas entre nós' (τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πρα γμάτων)", informa Marshall, dizendo que o "uso deste verbo sugere que Lucas estava pensando em eventos que foram prometidos e realizados por Deus [e] isso transmite a ideia de cumprimento". Portanto, completa o mesmo autor, "os eventos registrados por Lucas são vistos como tendo uma interpretação particular", isto é, "eles não são meros eventos, mas fazem parte de uma série planejada e realizada por Deus".1208 Conquanto tudo isso pareça óbvio, em termos literários não é bem assim, visto que, tradicionalmente, o texto lucano é tido como "precedido por Marcos, cujo Evangelho assume a forma de uma história de Jesus em que as várias unidades de tradição sobre Ele são colocadas em um quadro cronológico e geográfico".1209 Marcos, que as pesquisas apontam tradicionalmente como o primeiro dos Evangelhos, sendo, por isso mesmo, atribuída ao seu texto, ou documento, a criação do gênero literário evangelho, pois, anteriormente, o evangelho era o anúncio do arauto estatal ao povo acerca da ascensão de um novo rei para governá-lo. Mas o documento lucano era uma narrativa, não

estritamente um Evangelho, ou seja, tudo que foi escrito aconteceu, mas não necessariamente na ordem em que se encontra ou dito sequencialmente conforme encontra-se no material do Evangelho que leva seu nome, pois o arranjo sistemático de sua obra, de acordo com a biblista francesa Odette Mainville, demonstra que a “grande preocupação teológica de Lucas era fazer sobressair a unidade da história da salvação” e

É pois fácil adivinhar que ele havia concebido um plano conjunto preciso para suas duas obras, que constituem o substrato de sua intenção teológica. Observa-se que ele havia, para este fim, enraizado seu primeiro livro no prolongamento da salvação iniciada por Deus no seio do povo de Israel, colocando em cena, nos dois primeiros capítulos, profetas do tipo veterotestamentário (Zacarias, Isabel, Simeão e Ana), cujo discurso visava interpretar o evento Jesus. Em seguida, apresentou o ministério profético de Jesus como período preparatório ao reino do Messias. O fim de seu evangelho (24.48-49) anuncia a continuação nos Atos. O começo do segundo livro (1.1-9) remete efetivamente ao primeiro e mostra que tudo foi cumprido na ressurreição e na exaltação de Jesus. No segundo capítulo dos Atos, ele informa enfim que o Ressuscitado derramou o seu Espírito sobre a comunidade, assegurando assim a continuidade da obra da salvação através da Igreja.1210

Para estudiosos céticos e racionalistas, é surpreendente que na obra dupla do único escritor grego do Novo Testamento não se encontrem paralelos na literatura helenística, pois seu “estilo de escrita, que muitas vezes é uma reminiscência da Septuaginta, exige que ele também seja comparado com historiadores judeus”. Ou seja, conforme vimos na argumentação da biblista francesa Odette Mainville, incrivelmente o material que serve de base para os documentos lucanos “deve ser encontrado no Antigo Testamento”, visto que, na ótica “de um escritor do primeiro século, a característica mais notável dos livros históricos no Antigo Testamento seria a maneira pela qual o curso dos acontecimentos está dando uma interpretação em termos da atividade de Deus”, isto é, narrando. Portanto, as “várias etapas da narrativa são vistas como estando debaixo do controle divino, para se realizar debaixo da iniciativa divina e para ser profetizada pelos homens de Deus”.1211 Nesse sentido, observa Howard Marshall, os “escritos lucanos estão claramente em dívida com a tradição do

Antigo Testamento", algo que "deve ser notado na forma como Lucas também vê o desenrolar do plano divino na história, e pode até mesmo ser considerado ter seu trabalho como retratando a continuação da história registrada no Antigo Testamento", eliminando o aspecto de descontinuidade radical da visão reformada da história da salvação. Isso porque Lucas, diferentemente de outros escritores neotestamentários, "escreve de um ponto de vista particular que traça a atividade de Deus em eventos históricos" e, por conseguinte, "ele não apenas registra eventos milagrosos em sua narrativa, mas também vê o curso geral da história como o efeito da atividade divina". Lucas não conta a história no sentido popular que tem essa ideia, como se ela fosse uma repetição passiva do que aconteceu; antes, assim como os historiadores judeus, ele narrou, e tal exercício "significa que ele dá uma interpretação particular a eventos históricos que não seriam compartilhados por um historiador secular".1212 Por isso, Lucas não é um historiador nos moldes seculares; ele é, antes, "o Evangelista, e os paralelos com o seu material devem ser encontrados na literatura religiosa e não na história".1213 Assim, primeiramente é importante saber que "é evidente que Lucas submeteu todas as suas fontes a uma revisão estilística", algo que transparece no que pode ser uma revisão feita por ele nos "começos e finais de perícopes de forma mais drástica do que suas porções centrais", ou seja, parece que "ele revisou o material narrativo mais intensamente do que o material dos relatos; em particular, parece ter revisado Marcos mais completamente do que suas outras fontes para o Evangelho". Em "segundo lugar", informa ainda o teólogo metodista escocês, Lucas, "na maioria das vezes, organiza suas fontes em blocos de material, um de cada vez", isto é, ele "raramente entrelaça material de duas fontes diferentes" e, neste aspecto, "sua prática se contrasta com a de Mateus, que agrupa o material tematicamente a partir de fontes diferentes".1214 Mas o que poderia parecer escandaloso para os que foram ensinados que a inspiração é algo como um "ditado verbal celeste" ou uma espécie de "psicografia cristã" acaba surpreendendo com a conclusão de Marshall, que, com seu conservadorismo e ortodoxia, diz que tal "consideração sugere que Lucas estava ansioso para transmitir o conteúdo de suas fontes basicamente inalteradas em vez de tentar criar uma imagem completamente nova com base em uma nova combinação delas".1215

Chama a atenção o fato de que todos esses argumentos que aqui resumimos — Marshall dedica muitas páginas para tratar do assunto — têm o objetivo de demonstrar, naquele momento histórico, a seriedade de Lucas como historiador. Nessa discussão, se já não bastassem as narrativas da infância, só para exemplificar, cuja fonte não é o Evangelho de Marcos, há ainda o livro de Atos

dos Apóstolos, não havendo nada a que compará-lo, pois praticamente não há material canônico para se verificar e saber de sua "veracidade histórica" com o cotejamento paralelo. A fim de compreender este ponto, como historiador, ressaltamos quatro, das cinco "características literário-teológicas" dos documentos lucanos, na visão do biblista belga Johan Konings, que diz que Lucas 1) "tende a melhorar o estilo e a linguagem, usando um vocabulário mais diversificado (2.055 vocábulos diferentes)"; 2) "no Evangelho da Infância, imita a Septuaginta"; 3) "na matéria de Q, Lc parece conservar melhor que Mt a sequência original, inserindo-a quase toda nos caps. 6—7 e na 'grande viagem', caps. 10—18" e 4) "gosta de acrescentar detalhes narrativos ou edificantes".1216 A terceira característica literário-teológica menciona "Q", isto é, "Quelle — 'fonte', em alemão", proveniente do método da crítica literária, ou textual, chamado "crítica das origens documentárias", que, de acordo com os teólogos pentecostais James Railey e Benny Aker, "toma por certo que Mateus e Lucas empregaram Marcos e [a referida] origem documentária desconhecida" chamada Q. Eles acrescentam que "crentes bíblicos empregam de modo cuidadoso" o referido "método".1217 Tal pode ser comprovado pela argumentação, por exemplo, de Howard Marshall, William e Robert Menzies1218 e James Shelton,1219 todos teólogos conservadores e ortodoxos, que se referem ao documento Q sem nenhum problema, pois, se Lucas escreveu grande parte de seus documentos por meio de pesquisa, consultando fontes, algum material (ou alguns) certamente existiu e não nos chegou em sua totalidade, mas certamente a ele recorreram os escritores dos Evangelhos. O teólogo australiano Peter Bolt explica em Faces do Novo Testamento que os "estudiosos do século 19 estabeleceram que Marcos foi o primeiro Evangelho a ser escrito e que foi usado por Mateus e Lucas", esclarecendo ainda que a "anterioridade de Marcos, combinada com o postulado de Q (a fonte por trás do material que Mateus e Lucas têm em comum) deu origem à 'hipótese de dois documentos'", tendo avançado as pesquisas, e, "no século 20, os estudos sobre os Sinóticos também falaram de fontes de materiais especiais de Lucas e Mateus, mencionadas como L. e M.".1220 Tais hipóteses em nada abalam o conceito de inspiração bíblica, pois cremos que esta garantiu a integridade dos documentos escriturísticos, garantindo que a Palavra de Deus chegasse até nós. Existe obviamente uma importância em torno das fontes de pesquisa, por isso Marshall diz que o "valor de um historiador é muitas vezes o valor de suas fontes". Portanto, de toda essa discussão, uma coisa é certa, conclui o mesmo autor: "Lucas usou o Evangelho de Marcos como fonte básica na escrita do [seu próprio] Evangelho".1221 Todavia, é necessário manter em mente o fato de "que, por trás de mais ou menos 200 versículos que são comuns em Mateus e

Lucas, mas não são paralelos em Marcos, existe um documento perdido", que é justamente o documento Q, "fonte principal" que os estudiosos dizem ter sido usada por Lucas e Mateus. No entanto, como o "documento não sobreviveu, a reconstrução detalhada não é possível, mas acredita-se que a ordem de seu conteúdo corresponde aproximadamente à ordem do material em Lucas, em vez de em Mateus, mas que, por causa da sua redação original, Mateus é na maioria das vezes o melhor guia".1222 Uma particularidade lucana é digna de destaque:

Quem lê atentamente a obra de Lucas nota que ela se preocupa em ensinar a viver "a longo prazo". Se Mc tinha mostrado que a Parusia não é para já, Lc acentua isso mais ainda. Em vez da oposição bipolar entre "este mundo" e o reino anunciado por Cristo (como "mundo vindouro", tempo do Fim), ele periodiza o tempo de modo diferente, como uma "história da salvação": 1) o tempo da promessa (o Antigo Testamento); 2) o tempo do cumprimento da promessa (a atuação de Jesus); 3) o tempo da vida dos cristãos no mundo, reunidos na Igreja e animados pelo Espírito Santo. Ora, viver no mundo significa, concretamente, viver no Império Romano (que Lucas trata com respeito diplomático), mas, também, viver na comunidade dos irmãos, descrita em seu projeto ideal (At 2:42-45; 4:32-37; 5:12-16) e nas suas dificuldades reais (At 6:1-6; 15:1-35). Embora o fim dos tempos e a Parusia estejam presentes no horizonte, prioritária é a prática cristã no mundo, hoje: essa nos permitirá ficar em pé no dia do Fim (Lc 21:36).1223

Destacamos esse resumo do que pretende a obra de Lucas-Atos, pois a discussão de Marshall em relação à confiabilidade histórica dos documentos lucanos se dedica a responder aos críticos, tendo em vista que "a capacidade histórica de Lucas [estava sendo] seriamente questionada".1224 Contudo, não podemos nos ater a tais detalhes, visto que essa discussão foge do que está em nossos propósitos analisar. Uma vez que, em se tratando do campo das "questões de geografia e política helenística, direito romano e administração provincial, Lucas [...] demonstra [...] ser, na sua maioria, um guia confiável", a discussão mais crucial diz respeito aos discursos no livro de Atos dos Apóstolos, questão esta que se relaciona à teologia, colocando-se da seguinte maneira: É possível "determinar a perspectiva teológica presente nos discursos; isto é a teologia de Lucas ou é uma teologia (ou teologias) distinta que pode ser atribuída a suas

fontes?”.1225 Esta fora, na época, a discussão, e a tendência era que “os discursos contêm muito das características de Lucas”, por isso os discursos podem “ser usados como material para estabelecer a natureza da teologia de Lucas”, sempre lembrando que “o tipo de abordagem praticada tenha, em certa medida, determinado os resultados obtidos”.1226 Nesse aspecto, Howard Marshall diz ser possível examiná-los de duas maneiras. A primeira delas propõe que “eles podem ser considerados como componentes de um único esquema teológico”. Nesse caso, “Lucas tem um conceito definitivo do desenvolvimento da Igreja primitiva, e ele usa os discursos para divulgar o significado teológico do que acontece sempre que oportuno”, ou seja, os discursos “são complementares uns aos outros, com o resultado de que devem ser considerados em conjunto e no contexto total de Atos”, sendo “então vistos para formar uma única e unificada expressão da teologia de Lucas”. A outra abordagem, por sua vez, defende que eles “podem ser considerados dentro de seus contextos individuais”.1227 Assim, como o texto per se não responde sobre qual das duas abordagens é a “correta”, seja qual delas for a opção do exegeta, os argumentos não são resultados exclusivos e derivados do exercício de interpretação; antes, eles serão harmonizados com a opção feita previamente. Quanto ao porquê de Lucas ter incluído “discursos em sua história, a resposta deve estar no fato de que a pregação era parte da atividade da Igreja primitiva, e não no fato de uma convenção histórica”.1228 Mas o estudo a respeito dos discursos é quase exclusivamente motivado pela relação da teologia paulina com a teologia lucana. “Que há diferenças entre a imagem de Paulo e Atos e também em suas próprias cartas ninguém negará; as duas imagens são independentes uma da outra e não podem ser harmonizadas em detalhes, uma vez que o autorretrato de um homem”, ainda que de maneira inconsciente, completa Marshall, “não concordará necessariamente com a sua impressão recebida por outras pessoas”. Isso, entretanto, “não significa que as duas imagens são irreconciliáveis, e acreditamos que as duas podem, de fato, ser harmonizadas em termos gerais”.1229 Do ponto de vista teológico, verdade seja dita, a reconstrução da carreira de Paulo não é o ponto mais importante nessa discussão, e sim a crítica de que a “visão de que a teologia de Paulo está incorretamente apresentada em Atos é um exagero palpável”. Além disso, aqui reside o verdadeiro problema para os paulinistas: “deve-se lembrar que não há necessidade de assumir que a teologia de um companheiro de Paulo seria em todos os aspectos uma réplica do que Paulo ensinou”, visto que “Lucas tinha direito de ter os seus próprios pontos de vista, e o fato de que eles diferem em alguns aspectos dos de Paulo não deve ser colocado contra ele neste momento”. O Evangelista-historiador, conclui o mesmo autor, “é um teólogo por direito próprio e deve ser tratado como

tal”.1230

A despeito dos vários temas tratados por Paulo e “ignorados” por Lucas, o “pomo da discórdia” teológico que interessa aos nossos propósitos concentra-se na pneumatologia de ambos, pois é fato que Lucas “dedica atenção considerável ao Espírito Santo”,1231 mas de igual forma, conforme já foi dito, afirma o teólogo alemão Klaus Scholtissek, “Toda a teologia de Paulo pode ser compreendida a partir de sua teologia do Espírito Santo: Paulo, que se entende em todos os sentidos como pneumaticamente dotado, interpreta a ressurreição e a exaltação de Jesus como operada pelo Espírito (Rm 1:4; 6:4; 8:11; 2Co 13:4; cf. 1Tm 3:16; 1Pe 3:18) e o próprio Ressuscitado como pneuma (2Co 3:17)”, pois, mediante a sua “ressurreição por Deus, ele se torna ‘pneuma que dá a vida’ (πνεῦμα ζῳοποιοῦν; 1Co 15:45), a ‘primícia’ (1Co 15:20-23) da nova criação”. Tal “equiparação de kyrios e pneuma deve ser entendida dinamicamente como presença de Cristo na atuação do Espírito”; contudo, para o apóstolo dos gentios, prossegue o autor, “vale fundamentalmente: Deus é e permanece a fonte do Espírito, que opera, através dele, para a salvação dos seres humanos (1Ts 4:8; 1Co 2:11; 3:16; 6:11; 12:3; Rm 8:9-14 etc.)”.1232 Na verdade, de acordo com o mesmo teólogo católico, o Espírito Santo não é somente “recebido pelos cristãos em sua fé (Gl 3:1-5) e seu batismo (cf. Rm 6; 8) opera sua abertura para Deus e os orienta em direção a ele” — o que já seria da maior importância para a humanidade. Em termos teológicos, é imprescindível atentar para a verdade de que “o Espírito de Deus é o meio de comunicação entre Deus e Cristo, bem como entre Deus ou Cristo, respectivamente, e os fiéis (Gl 4:6; Rm 8:10s.; cf. Ef 2:18-22)”, por isso o “Espírito de Deus é também base da justiça diante de Deus, dada gratuitamente (cf. Gl 3:14; 5:5; Rm 8:1-11)”, isto é, à parte do “Espírito ninguém pode confessar Jesus como Kyrios (1Co 12:3)”. Sob essa “perspectiva, Paulo determina tanto a vida eclesial inteira como a existência cristã individual como movida e guiada pelo espírito (1Co 12—14; Gl 5; Rm 8)”. Em suma, o “Espírito possibilita a pertença a Cristo (Rm 8:9), a condição de membro de seu corpo (1Co 12:13) e a participação na filiação de Cristo que predispõe a pessoa para a glória eterna junto a Deus (Gl 4:4-7; Rm 8:14-19)”. Por fim, assim como o “Espírito de Deus ressuscitou Jesus dos mortos, ressuscitará também os fiéis para uma vida perene (Rm 8:11)”.1233 É perceptível, e curioso, que o tema da experiência carismática, como resultado direto da presença extraordinária do Espírito Santo, não apareça no importante resumo da teologia paulina feito pelo teólogo católico alemão.1234 Isso, a despeito de o apóstolo dos gentios ter recomendado em sua primeira epístola aos Tessalonicenses — o documento neotestamentário mais antigo — que não “apagassem o Espírito” e não

desprezassem as profecias; antes, exercessem o discernimento sobre a mensagem profética e ficassem apenas com o que de fato procedesse do Espírito (1Tessalonicenses 5:19-21), além de ter tratado do assunto na primeira epístola aos Coríntios igualmente em razão da situação daquela comunidade de fé (1Coríntios 12—14). De forma transversal, o tema igualmente transparece (Atos 13:9). Tal omissão é de tal modo evidente no trabalho teológico de muitos que enseja a pergunta: Por quê? Qual a razão de se ignorar esse aspecto que, como já vimos, está presente desde o início das Escrituras hebraicas?

Conquanto já tenhamos adiantado a resposta parcial a essas questões, um dos pontos centrais de nossa pneumatologia que ainda será mais bem explorado não são os aspectos carismáticos que encontramos em outros documentos neotestamentários, o que nos interessa aqui, sobretudo nos Sinópticos, que retratam Jesus como capacitado pelo Espírito, e sim "o conceito antigo que talvez seja mais importante", diz Howard Marshall. Este aponta que "as manifestações do Espírito que dominam a vida da Igreja primitiva em Atos são vistas como começando desde o início da nova era que surgiu com o nascimento de Jesus", pois "Desde o início, a atividade do Espírito é a característica da nova era".1235 Mas falta por parte desses teólogos a interpretação carismática desses eventos, pois, como vimos em toda a longa seção acerca do Espírito Santo no Antigo Testamento, tais experiências não se iniciaram em Atos, muito menos em Lucas, mas desde o período inicial veterotestamentário, e isso não pode deixar de ser considerado quando já sabemos que a pneumatologia lucana não aborda o Espírito em si, nem os efeitos soteriológicos de sua atuação como na teologia paulina — a santificação; antes, o conceito lucano é de continuidade em relação às Escrituras hebraicas, rompendo com a descontinuidade radical que existe por parte de outras teologias neotestamentárias, particularmente a paulina e a joanina. Quando pontuamos que falta tal compreensão por parte desses teólogos, não vai aqui nenhuma espécie de demérito ao importante e valioso trabalho realizado por eles, visto que o produto final da exegese dessas obras fornece insumos importantíssimos para a elaboração de uma teologia carismático-pentecostal. A observação ocorre apenas por ser evidente a necessidade de um "conhecimento" mais profundo acerca da pneumatologia. Um exemplo ilustra o ponto. Marshall diz que, em "Atos, o lugar do Espírito é de grande importância, mas é vital notar que Ele é o Espírito de Jesus (At 16:7)". Isso significa, em termos diretos, que, na concepção do mesmo autor, Atos mostra o Espírito Santo "subordinado a Jesus".1236 Além de ignorar o conceito de pericorese, que será explorado no capítulo seguinte, na seção acerca da Trindade, falta, sem dúvida, a esses teólogos uma "aproximação panbíblica", na expressão do teólogo

pentecostal Anthony Palma, ou uma “abordagem holística”,1237 conforme sugere o também teólogo pentecostal clássico Robert Menzies, que possam corrigir sua adesão, consciente ou inconscientemente, ao minimalismo pneumatológico da teologia protestante tradicional, pois a “tendência nas igrejas protestantes é ler Lucas à luz de Paulo”,1238 tendo como corolário a visão, ainda que involuntária, de um subordinacionismo antibíblico a respeito da relação intratrinitária, isto é, Jesus pode até não ser menor que Deus, mas o Espírito Santo acaba, de alguma forma, sendo concebido teologicamente como “menor” que Cristo. Não obstante o reconhecimento tácito do autor reformado brasileiro acerca de Atos dos Apóstolos conter princípios para a igreja, há que se ler “esse livro da perspectiva correta”,1239 que, obviamente, é ler Lucas com as lentes de Paulo. Conforme diz o teólogo Robert Menzies, a “leitura de Lucas-Atos pela lente da teologia paulina” é a única forma de interpretar o evento de Pentecostes “como o momento em que os discípulos entram no novo tempo”, pois a pregação de Pedro e sua leitura adaptada de Joel, tal como os carismático-pentecostais leem o texto bíblico, partiu da experiência ocorrida naquele momento, não o contrário:

Esse texto [At 2.19,20] demonstra que, para Lucas, a história da salvação apresentada em sua narrativa não pode ser rigidamente segmentada em períodos discretos. O Reino de Deus (ou o novo tempo quando as promessas da aliança de Deus começam a cumprir-se) é inaugurado com o nascimento milagroso de Jesus (ou, o mais tardar, com o ministério público de Jesus, que foi marcado por milagres) e continua a ser cumprido gradualmente até a sua segunda vinda e da consumação do plano redentor de Deus. O Pentecostes é um evento escatológico significativo, mas não representa a entrada dos discípulos no novo tempo. O Pentecostes é o cumprimento do desejo de Moisés de que “todo o povo do Senhor fosse profeta” (Nm 11.29; cf. Jl 2.28,29; At 2.17,18) e representa a preparação da igreja para a sua missão divinamente designada. Em suma, nessa passagem crucial, Lucas salienta a continuidade que une a história de Jesus e a história da Igreja Primitiva. A obra de dois volumes de Lucas representa “uma história de Jesus Cristo”, fato que está implícito nas palavras de Atos: “Fiz o primeiro tratado, ó Teófilo, acerca de tudo que Jesus começou, não só a fazer, mas a ensinar” (At 1.1).1240

Convergimos com o entendimento de Marshall de que o “Espírito Santo como tal”, isto é, como Ser em si, de fato, “não é o tema principal de Lucas”1241 e de nenhum outro documento ou teologia neotestamentária, muito menos das Escrituras hebraicas. Portanto, quando nos referimos a um “conhecimento” pneumatológico mais profundo, alinhamo-nos ao teólogo pentecostal clássico Stanley Horton, que defende que a “Igreja Primitiva aprendeu mais sobre o Espírito Santo depois que experimentou o seu poder e os dons”, já que as “experiências concedidas pelo Espírito Santo podem fazer a diferença no conhecimento das Escrituras”.1242 Não foi por estudar tratados filosófico-teológicos acerca da terceira Pessoa da Trindade, mas por conta da atuação da presença extraordinária do Espírito Santo, de uma experiência viva e de grande impacto que eles tiveram com ele. Nesse sentido, a narrativa lucana utiliza termos gregos, não apenas por Lucas ser grego e ter o seu Evangelho escrito em língua grega, mas porque ele “se move explicitamente em um ambiente formado pela Septuaginta”. Assim, sugere Marshall, “devemos considerar que esse contexto exerceu a influência mais importante sobre as ideias dele”. Por isso, o teólogo metodista escocês diz ser impossível, a quem é familiarizado com as Escrituras hebraicas, não perceber, ao iniciar o estudo dos capítulos iniciais do Evangelho lucano, que parecemos estar mergulhados “no mundo judaico e do Antigo Testamento” e que a “narrativa do nascimento em Lucas 1—2 reflete uma piedade nutrida no Antigo Testamento, e a ação de Deus relatada nesses capítulos é retratada na terminologia da Septuaginta”.1243 Isso denota a importância de termos dedicado tantas páginas para demonstrar as experiências carismáticas veterotestamentárias, pois a “análise dos eventos históricos” narrados por Lucas, diz Marshall, “é essencialmente a mesma do Antigo Testamento, e mostra onde as raízes do pensamento de Lucas devem ser encontradas”, pois o “Antigo Testamento é assim considerado como profético do ministério de Jesus”, isto é, “Deus prediz o que deve acontecer por meio da profecia do Antigo Testamento (At 1.16)”.1244 Marshall descarta uma história da salvação em Lucas e em qualquer outro autor canônico, apesar de não descartá-la como abordagem teológica, sendo dessa última forma que temos utilizado o conceito, embora não rigidamente como seus principais proponentes. Para o teólogo metodista escocês, o leitmotiv lucano é a salvação de Deus, da qual fazem parte os milagres de cura realizados por Jesus. Mesmo tais eventos não são exclusivos de Jesus, tendo ocorrido também nos tempos veterotestamentários, por meio dos carismáticos. Qual era o papel do Espírito Santo no Antigo Testamento ao levantar carismáticos? Cremos que tal pergunta já foi devidamente respondida com a análise que fizemos da atuação de videntes, profetas, profetisas, juízes (juíza) e reis após serem capacitados

carismaticamente. Nesse aspecto, vale a pena conferir a desconstrução da ideia de que em Lucas não há o conceito de “eleição”, tão caro à teologia paulina. Uma vez que as raízes de sua teologia se encontram nas Escrituras hebraicas, torna-se importante saber que

Lucas usa o verbo para descrever a escolha de Deus dos patriarcas (At 13.17) e a escolha de Deus (ou pela igreja sob Sua orientação) dos homens para realizar um serviço especial dentro da igreja (At 1.24; 6.5; 15.7,22,25); a escolha dos apóstolos por Jesus também é indicada pelo mesmo verbo (Lc 6.13; At 1.2; 9.15). É errado contrastar esse uso com o dos outros Evangelhos sinópticos, como Conzelmann faz, uma vez que o verbo ocorre apenas uma vez (Mc 13.20). Lucas certamente usa a palavra eleição para funções particulares no serviço de Deus, em vez de eleição para pertencer à igreja (assim como no resto do Novo Testamento). Isso, no entanto, é a maneira pela qual o Antigo Testamento usa o conceito quando fala do chamado de homens particulares para realizar tarefas específicas para Deus (Ne 9.7; Sl 78.70; 89.3; 105.26; 106.23; Is 49.7; Jr 1.4-8; Ag 2.23). Da mesma forma, a designação de Lucas sobre Jesus como o Eleito (Lc 9.35; 23.35) deriva, fundamentalmente, da descrição do Servo de Javé (Is 42.1). O conceito de eleição de Lucas, embora em grande parte seja diferente do resto do Novo Testamento, está em continuidade fundamental com o Antigo Testamento.1245

Verificamos que o conceito lucano de eleição é justamente o mesmo defendido pela tradição carismático-pentecostal — chamado compulsivo, para a obra, a fim de que se executem missões específicas, além da sacerdotal, que foi dada pelo Criador à humanidade, não sendo referente à soteriologia. Portanto, engana-se quem conclui que Marshall não reconhece o papel imprescindível da terceira Pessoa da Trindade como protagonista, pois, “até certo ponto, a operação de milagres é atribuída ao Espírito”, isto é, ele está “associado ao poder (At 1.8) e foi por meio da posse do Espírito e do poder que Jesus em Seu ministério terreno conseguiu curar todos os que foram oprimidos pelo diabo (At 10.38)”. Também é verdade que, por causa “do seu enchimento com o Espírito, Paulo conseguiu pronunciar a pena de cegueira sobre Elimas (At 13.9)”. Ainda mais significativo é o fato de que o Espírito Santo “é conectado à direção da igreja pelo Espírito”, sendo até algo de “menor” relevância quando se considera que até mesmo os “mandamentos de Jesus aos apóstolos foram dados, ‘pelo Espírito Santo’ (At 1.2), e, posteriormente, instruções específicas aos missionários são dadas pelo Espírito (At 8.29; 10.19; 11.12,28; 13.2,4; 15.28; 16.6,7; 19.21; 20.22,23; 21.4,11)”.1246 Assim, o trabalho do teólogo metodista escocês “mostrou que a salvação que é proclamada em Atos pela palavra do Senhor ‘com sinais a seguir’ está em continuidade com a esperança do Antigo Testamento da vinda do Messias”, ressaltando que, evidentemente, “os requisitos legais do Judaísmo não são mais impostos aos cristãos (sejam judeus ou gentios) para a salvação”.1247 Nesse particular, certamente foram decisivas as experiências, fruto da presença extraordinária do Espírito Santo, pois confirmavam que a interpretação das Escrituras hebraicas por Jesus e seus seguidores, discípulos e apóstolos, era mais consentânea que as pretensiosas e excludentes exegeses dos grupos religiosos oficiais do primeiro século, visto que o trabalho querigmático realizado por eles era composto de milagres que beneficiavam e salvavam o povo (Marcos 1:14-15,21-27; 16:19-20, cf. Lucas 7:11-22; Atos 5:12). Uma coisa, porém, é decisiva para que esses pregassem o evangelho, interpretassem o Antigo Testamento sob nova perspectiva e esses prodígios fossem uma realidade — a capacitação carismática do Espírito Santo. Como ela se dava? Sob quais critérios ou fórmulas? Howard Marshall, qual teólogo carismático-pentecostal, afirma ser óbvio que “Lucas recebeu vários relatos variados de como o Espírito foi recebido pelos homens, mas ele não tentou harmonizá-los e impor um padrão sobre eles”, acrescentando ainda que “Do ponto de vista teológico isso não deve nos surpreender”, visto que, instruindo “sobre os dons espirituais, Paulo insistiu que o Espírito os distribuía ‘individualmente, a cada um, como quer’ (1Co 12:11)”. Além disso, “as palavras de Jesus no Evangelho de João têm o mesmo

efeito: ‘O vento sopra onde quer. Você o ouve, mas não pode dizer de onde vem nem para onde vai. Assim acontece com todos os nascidos do Espírito’ (Jo 3:8)”. Portanto, é óbvio que, se “Lucas estava desejando ajustar o trabalho do Espírito em um padrão, ele não precisava registrar essas experiências anômalas”.1248 Talvez alguns estranhem o adjetivo “anômala”, mas ele aqui não tem nenhum sentido pejorativo, e sim descritivo de imprevisibilidade e falta de uniformidade. Assim, o que Marshall articula reflete perfeitamente o que a tradição carismático-pentecostal vive, na prática, em relação às experiências carismáticas, fruto da presença extraordinária do Espírito Santo. Nenhuma experiência pode se tornar padrão, pois o Espírito Santo é Deus, e, portanto, não se pode pretender que seja previsível como ele atuará. Caso Lucas tivesse padronizado tais experiências, seria uma dificuldade para a tradição carismático-pentecostal, que conhece muito bem, na prática, quão diversificadas são as experiências com o Espírito. Por outro lado, reforça-se a autenticidade do texto, ou seja, o material não fantasia absolutamente nada, pois as experiências são realmente assim, isto é, “aleatórias”.

Na relação do Espírito com as pessoas, Marshall diz que “devemos perguntar qual o efeito prático da recepção do Espírito pelo crente”, pois o que Atos 2:1-11 mostra é que “o dom do Espírito não era somente prerrogativa dos apóstolos” e que “Todo crente, portanto, possui o Espírito Santo”. Por isso, sua “sugestão”, diz ele, “é que este dom do Espírito a todo crente tem o mesmo efeito que teve nos apóstolos”, isto é, “constituir uma igreja composta de missionários”. Entretanto, é igualmente “verdade que outros efeitos são atribuídos ao dom do Espírito”, como, por exemplo, o fenômeno glossolálico, pois, em “três ocasiões, Lucas chama atenção para o falar em línguas como a manifestação externa do dom do Espírito (At 2:1-4; 10:46; 19:6) e pode ser que o dom de línguas tenha sido originalmente mencionado nas fontes em algumas outras passagens em Atos”.1249 O teólogo metodista escocês, porém, acrescenta que é “improvável que este dom fosse o acompanhamento universal ou normal da recepção do Espírito e certamente não é assim no pensamento de Lucas”, pois, para o Evangelista, o “falar em línguas parece estar conectado com crises particulares na história da igreja”, ou seja, “o consolo e a alegria estão ligados ao dom do Espírito (At 9:31; 13:52), mas nenhuma importância particular é anexada a isso, embora isso traga a perspectiva de Lucas sobre o Espírito perto da perspectiva da Igreja primitiva em geral”.1250 Não obstante essa opinião, Marshall observa que é “provável que Lucas tenha especialmente entendido o dom do Espírito Santo como o que equipararia a igreja para a missão e, consequentemente, considerou a essência de ser cristão como atividade da missão”, diz ele, acrescentando a ideia

do teólogo reformado Eduard Schweizer, que defende a verdade de que “Uma igreja que não se envolve na missão não é uma igreja que vive na nova era”. Marshall observa que é preciso reconhecer “que o uso de Lucas do termo ‘testemunho’ é um termo especial e restrito, mas o que descobrimos aqui é algo que não está vinculado a uma terminologia particular”, pois o “evangelismo e a pregação da Palavra do Senhor não foram, de modo algum, limitados aos que eram testemunhas no sentido técnico”. O autor citado pontua que “os líderes da igreja tomaram medidas para garantir que o que estava sendo feito estivesse de acordo com o ensino dos apóstolos e em continuidade com o trabalho da comunidade original, mas isso não afeta o ponto básico em questão”.1251 Marshall diz que, não obstante a “maneira cautelosa em que isso é formulado, e as qualificações que o cercam (o Espírito capacita o proclamar profético; todos os membros da comunidade possuem o Espírito)”, tal “não faz justiça plena aos fatos de que o dom do Espírito é o critério de ser um crente e que a tarefa da igreja é a missão”. Portanto, “todos os discípulos têm o Espírito para que todos possam participar da tarefa da igreja”, ressaltando ainda o citado autor que “Lucas não [se] aprofunda nos efeitos ‘éticos’ do Espírito (como em Gl 5.22s) porque para ele a vida da igreja deve ser entendida em termos da missão, e é para a missão que a igreja recebeu o Espírito”.1252 Daí por que alguns teólogos, entre eles, o reformado Eduard Schweizer, dizem “que a perspectiva de Lucas sobre o Espírito é limitada”.1253 Na verdade, conclui Marshall, “para Lucas, o dom do Espírito é contínuo e renovável na vida do crente, e [...] o sinal [de] que recebeu a salvação oferecida pelo Cristo ressuscitado”.1254 Em suma, o teólogo metodista escocês diz que a “questão crucial, portanto, continua sendo a da relação de Lucas com Paulo”.1255 Esse ponto é igualmente discutido por James Dunn, que afirma:

Se a revelação de que Deus ressuscitou Jesus dos mortos foi o primeiro impulso determinante para o novo movimento que surgiu depois da morte de Jesus e se tornou cristianismo, um segundo é bem indicado pelo relato de At 2 da efusão do Espírito em Pentecostes. O relato de Lucas provavelmente reflete em um grau justo o evento do que às vezes é referido como “o primeiro êxtase de massa” nos primórdios do cristianismo. Seja ou não uma descrição satisfatória, o fato é que a experiência do Espírito ou experiências atribuídas ao Espírito de Deus, o Espírito Santo, foram uma característica central das primeiras comunidades cristãs. Tanto é assim e evidentemente com tal intensidade, que uma história como a de Pentecostes (At 2:1-11), se ainda não existisse, teria que ser criada para

expressar a profundidade e a intensidade dessas experiências. Precisamos apenas pensar em tais passagens nas cartas de Paulo, como Rm 8:15-16 e Gl 3:1-15, para que o ponto se torne claro — ou em outro lugar como Hb 2:4, Jo 4:14 e 7:39. E nós certamente não devemos esquecer a visão única de João sobre o dom do Espírito de Cristo crucificado e ressuscitado, o "Pentecostes joanino" [Jo 20:22; tb. 19:30 (lit. "entregou o Espírito")]. Sempre me pareceu de particular importância que o Paulo mais próximo de uma definição de cristão seja em termos de "ter o Espírito": "Quem não tem o Espírito de Cristo não lhe pertence". Para Paulo em particular, o dom do Espírito foi o início do processo de salvação que culminaria na ressurreição do corpo, o Espírito como arrabōn ("primeira prestação, garantia") e aparchē ("primeiros frutos") da herança completa por vir [Rm 8:23; 2Co 1:22; 5:5; Ef 1:13-14].1256

Vemos, portanto, que há muitas convergências com o entendimento carismático-pentecostal, tanto na argumentação de Marshall quanto na de Dunn. Todavia, a respeito da glossolalia, eles uma vez mais se afastam da interpretação carismática do texto, colocando-a sob a lente paulina, pois, em vez de levar às últimas consequências o que Lucas revela, preferem interpretar tais experiências carismáticas, isto é, capacitadoras, como iniciáticas, ou seja, como iniciação-conversão, algo que definitivamente passa longe de refletir a teologia carismática de Lucas-Atos. Tal conclusão é inconsistente caso se tomem como base os próprios dados das Escrituras hebraicas que os teólogos que defendem a necessidade de reconhecer a distinção teológica de Lucas afirmam ser o pano de fundo dos documentos lucanos. Por isso, é perceptível a dificuldade de ambos em lidar com os dados do texto por si mesmos. Em alguns momentos, eles apresentam argumentos contraditórios, e isso por um motivo muito simples: falta-lhes o background, a experiência pessoal. Não o simples reconhecimento das experiências com o Espírito Santo apresentadas nos textos de Gênesis a Apocalipse, pois estas já não é mais possível negar.1257 Estamos falando das experiências com o Espírito que acontecem atualmente e são decisivas, como vimos, para a interpretação das Escrituras, não apenas de Lucas-Atos. O problema é hermenêutico, pois, enquanto a tradição carismático-pentecostal celebra a experiência genuína com o Espírito Santo, na perspectiva reformada brasileira o "tempo presente" não tem demonstrado possuir "uma hermenêutica sadia, pois a maioria dos tendentes ao carismatismo fala da possibilidade de retornarmos ao tempo da igreja primitiva, para justificar o aparecimento de pretensos sinais miraculosos na igreja contemporânea", e tal "tendência",

concluem, “é devida ao uso errôneo das Santas Escrituras”, pois dizer “que todos os dons e capacidades de executar obras miraculosas que foram dados aos apóstolos podem ser desfrutados pela igreja contemporânea é um abuso contra as Escrituras e um sério erro hermenêutico”.1258 É justamente nesse sentido que o teólogo pentecostal clássico Robert Menzies dedica o segundo capítulo de sua obra Pentecostes, intitulado “Por que lemos de maneiras diferentes”, para demonstrar o motivo de a tradição carismático-pentecostal entender que as histórias de Atos são as suas próprias histórias — “histórias que foram escritas para servir de modelo para moldar a [sua] vida e experiência”, obviamente havendo aspectos negativos e experiências a serem evitadas. Todavia, “permanece o fato de que os pentecostais prontamente aceitaram (os detratores diriam acriticamente) as histórias de Atos como nossas histórias, histórias que moldam a nossa identidade, ideias e ações”.1259 O teólogo pentecostal afirma que tal “abordagem simples e narrativa do livro de Atos [...] é um dos maiores pontos fortes do movimento pentecostal” e, “sem dúvida, sólida razão para o rápido crescimento pentecostal em todo o mundo”, pois a “simplicidade de ler o texto como modelo para a nossa vida, sem a ansiedade sobre o milagroso ou como tudo se encaixa nos sistemas teológicos complexos, permite claramente que a mensagem seja entendida com facilidade por pessoas de culturas pré ou semianalfabetas, pessoas que se desenvolvem em culturas mais experimentais e menos cognitivas”. Portanto, tal “sugere que os pentecostais têm uma hermenêutica distinta, uma forma distinta de ler a Bíblia”.1260 Apesar de o teólogo pentecostal clássico reconhecer pontos hermenêuticos de convergência com os reformados — autoridade bíblica, intenção autoral, respeito aos contextos histórico e literário —, ele ressalta dois pressupostos inconciliáveis decisivos entre essas tradições:

A despeito dessas importantes áreas de congruência, há dois pressupostos (muitas vezes inconscientes) que moldam as abordagens evangélicas a Lucas-Atos que os pentecostais rejeitam. O primeiro pressuposto está associado com a tendência evangélica de rejeitar a narrativa de Atos e a igreja apostólica que o livro descreve como modelo para a igreja hoje. Simplificando, este pressuposto diz que Lucas escreveu para fornecer um relato histórico dos primórdios da igreja, para que os leitores subsequentes tivessem um relato preciso da mensagem do evangelho e tivessem a certeza da base histórica sobre a qual ela se firma. Por enquanto, tudo bem; porém há mais que isso. Os evangélicos também insistem que, tendo em vista que a narrativa histórica de Lucas trata de

um período único na vida da igreja, temos de entender que os eventos que ele descreve não são apresentados como modelos para a prática missionária das gerações posteriores de cristãos. Em suma, os evangélicos presumem que o historiador Lucas escreveu para suprir a igreja de mensagem e não de métodos.

O segundo pressuposto é consequência da tendência evangélica de reduzir a teologia do Novo Testamento à teologia paulina. Afinal, Lucas é historiador, e Paulo, teólogo. Essa miopia impacta de modo significativo as perspectivas evangélicas sobre a obra do Espírito. Os evangélicos presumem que as referências de Lucas ao recebimento e obra do Espírito têm essencialmente o mesmo significado que termos similares utilizados por Paulo e, portanto, devem ser entendidas à luz desses textos paulinos. O resultado é que os evangélicos insistem que o Pentecostes representa a entrada dos discípulos no novo tempo, a admissão na vida da nova aliança. O Pentecostes, dizem-nos, é o aniversário da igreja.1261

Por um lado, como já pontuamos, hoje já existe por parte da tradição reformada alguma flexibilidade acerca de se extraírem princípios da narrativa de Atos dos Apóstolos; por outro, o segundo pressuposto é o mais problemático, pois, por causa do trabalho realizado pela tradição reformada, publicando obras, tanto com uma "apologética" que atacava diretamente a tradição carismático-pentecostal quanto outras que descontruíam suas bases bíblico-teológicas, (que, infelizmente, não eram muito firmes e articuladas — exegética e teologicamente falando), há ainda a dependência dos pressupostos teológicos reformados, que, como temos visto, são diametralmente opostos à nossa prática. Assim, em se tratando de Brasil, dado o excessivo consumo de material proveniente da teologia reformada, grande parte deste publicado pelas próprias editoras pentecostais, leigos e muitos teólogos carismático-pentecostais acabaram introjetando os princípios hermenêuticos que eram contrários à sua tradição, resultando em uma crise hermenêutico-teológica interna quando se começou a propor, de forma consciente, em 2013, a necessidade de uma hermenêutica pentecostal. A maior controvérsia se deu justamente por conta do segundo pressuposto, apresentado acima, sendo por isso necessário esclarecer que tal "elevação de Paulo acima de todos os outros escritores canônicos tem raízes na Reforma Protestante", quando "Lutero e Calvino enfatizaram as epístolas de Paulo, que apoiavam suas respectivas doutrinas da justificação pela fé e da soberania de Deus", informa Robert Menzies. Este diz ainda que "esse privilégio

de Paulo recebeu mais incentivos pela reação compreensível, mas exagerada, por parte dos estudiosos evangélicos, diante da crítica da erudição alemã da confiabilidade histórica de Atos". Daí por que, como já dissemos, na tradição reformada estadunidense, os "evangélicos, até mais recentemente, [verem] Lucas como historiador e não como teólogo".1262 Tal explicação demonstra que a referida "regra hermenêutica" — de interpretar Lucas com as lentes de Paulo — não é inerente ao texto, ou seja, não é bíblica, e sim decorrente de um contexto histórico específico, não podendo ser tratada como um dogma. Todavia, muitos teólogos da tradição carismático-pentecostal, por desconhecimento, continuam defendendo tal princípio que subverte nossa teologia. Estes, como nós na época, certamente ainda não perceberam o que obras como Surpreendido pelo poder do Espírito, de Jack Deere, lançada em 1995, Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, editada por Stanley Horton, lançada há 25 anos, e O batismo no Espírito Santo e com fogo, de Anthony Palma, publicada em 2002, todas pela CPAD, já diziam a respeito desses aspectos hermenêuticos, sendo este último título ainda mais contundente. Esses textos "descansaram" e não foram notados, até que a partir de 2012 passamos a discutir esse assunto e, em 2013, publicamos um artigo intitulado "Hermenêutica pentecostal", em um periódico dirigido à liderança pentecostal clássica, que, igualmente, também passou despercebido.1263 Finalmente, no início de 2017, publicamos uma obra intitulada Pentecostalismo e pós-modernidade, que, em 2018, foi traduzida e lançada em espanhol.1264 Então, passamos a falar detidamente do assunto em diversas instituições teológicas, além de em muitos eventos em igrejas. Desde então, as reações têm sido as mais diversas. Não obstante, alguns teólogos carismático-pentecostais demonstram não ter entendido, apesar de farta literatura que em anos recentes foi lançada; outros revelaram-se declaradamente reformados e até cessacionistas, rejeitando a ideia da necessidade de uma hermenêutica pentecostal, associando-a com heresia e liberalismo; por fim, há ainda um grupo menos comprometido com o desenvolvimento teológico, que, por intransigência e como forma de cercear o protagonismo dos pares, resolveu opor-se e permanece desinformando as pessoas com a ideia de que quem defende a independência teológica lucana é "liberal". Felizmente, um grupo tem acolhido cautelosamente a ideia e, mesmo tendo discordâncias pontuais com algumas propostas hermenêuticas que não sejam estritamente históricas, analisa o tema com sobriedade, e isso tem proporcionado alguns progressos.

Essa questão expôs um dos maiores problemas da tradição carismático-pentecostal brasileira, no que diz respeito à teologia, enquanto processo de erudição especulativo-filosófico, não apenas decorrente da prática, podendo ser

visualizado por meio de uma de suas maiores expressões — o pentecostalismo clássico —, que, nas palavras do teólogo pentecostal Raimundo de Oliveira, reagindo à virulência dos ataques de John MacArthur, limitou-se por décadas a reafirmar que o "Movimento Pentecostal é um movimento do Espírito" e, sendo assim, "continuará triunfando e por fim triunfará, porque ele não é um movimento do homem, mas do Espírito Santo" e um "movimento do Espírito não pode ser destruído por livros".1265 Ao se expressar dessa forma, mostrava certa ingenuidade, pois acreditava-se que a institucionalização não arrefeceria o ímpeto inicial do movimento, gerando com isso uma "necessidade" em seus adeptos, que, não tendo experimentado o mesmo que os seus pais e avós, em termos de espiritualidade carismático-pentecostal, passaram a buscar erudição teológica. Esta, infelizmente, faltava entre eles, mas sobrava na tradição reformada, que, por volta de meados da última década do século 20 e início deste, mudou de estratégia. Em vez de atacar os carismático-pentecostais, partiu para o proselitismo e passou a confundi-los, lançando dúvidas a respeito das bases bíblico-teológicas da tradição carismático-pentecostal, sobretudo quanto à natureza de Atos dos Apóstolos para se elaborar doutrina e, mais particularmente, usando a regra hermenêutica, não bíblica, de estabelecer Paulo para interpretar Lucas. O trabalho foi tão bem feito, e os carismático-pentecostais ficaram tão habituados à teologia reformada, que, quando veem qualquer coisa que difere desta, logo dizem tratar-se de "liberalismo". A tragédia é que eles absorveram uma teologia antagônica à da sua própria tradição, antes mesmo de conhecer em que criam teologicamente! Parece contraditório, mas essa é uma questão sensível que precisa ser discutida. Antes de se ter uma ideia clara da teologia carismático-pentecostal, assimilou-se uma teologia que se coloca como regra de ortodoxia das demais, ou seja, exceto ela, todas as outras estão erradas, passando a impressão de que o produto final do seu processo teológico é um trabalho "canônico" e "inspirado", não algo que foi produzido em determinado tempo e circunstância. Como se isso não bastasse, sob a desculpa de que "pentecostal não escreve", como dissemos, as próprias editoras pentecostais passaram a traduzir e publicar autores reformados, em detrimento de teólogos pentecostais estrangeiros, que, como pode ser visto, produziram excelentes obras que só agora estão sendo publicadas no Brasil, mas já haviam sido escritas e lançadas há décadas tratando dos mesmos problemas que agora enfrentamos por aqui no campo teológico. Na verdade, em se tratando da tradição carismático-pentecostal brasileira, no que diz respeito à relação teológica com a tradição reformada, por desconhecimento da importância dos pressupostos que antecedem o processo de elaboração teológica e não familiarização com a produção da teologia, achando que nada pode ser feito,

pois ela já está pronta, restando a nós apenas “agregar” nossa pneumatologia e soteriologia ao arcabouço sistemático escolástico, acabou-se reproduzindo teologia reformada, utilizando-se os mesmos argumentos dos que são contrários à experiência carismática com o Espírito, inserindo, assim, inconsistências e fragilidades em nossas bases teológicas que aparecem nas críticas feitas por Frederick Dale Bruner e reconhecidas por William e Robert Menzies, conforme já vimos acima.

Para corrigir esse erro, é preciso que os teólogos da tradição carismático-pentecostal, a exemplo dos nossos pares estadunidenses, elaborem sua teologia e não se intimidem com acusações infundadas, limitando-se a repetir teologia reformada, isto é, reproduzida por carismático-pentecostais, mas não necessariamente carismático-pentecostal. Hoje enfrentamos um problema gravíssimo de falta de conhecimento não da teologia como produto final, mas do processo de produção da “ciência da fé”, ou seja, do exercício teológico que gera os arrazoados, que, por sua vez, dão origem à teologia sistemática. Por terem lido apenas e somente teologia sistemática reformada, os próprios teólogos da tradição carismático-pentecostal brasileira parecem ainda não ter entendido que, da mesma forma que os nossos irmãos reformados tiveram o direito de produzir sua teologia, que, invariavelmente, é monergista, estática e cessacionista, cabe também aos carismático-pentecostais o dever de produzir a sua própria teologia, visto sermos sinergistas, dinâmicos e continuístas1266 (ou continuacionistas, na acepção de Craig Keener).1267 Querer que alguém cessacionista produza teologia carismático-pentecostal é o mesmo que esperar um tratado sobre ressurreição da parte dos saduceus, que, como o texto bíblico informa, não criam nessa verdade (Mateus 22:23). Mas utilizar os pressupostos de quem assim pensa, achando que, simplesmente por ser carismático-pentecostal, resultará em teologia apropriada e condizente com a leitura escriturística da tradição carismático-pentecostal, é ainda pior, visto que está enganando a si e aos outros. Devemos reconhecer que não prestamos devidamente a atenção no que já advertia, em 1995, Jack Deere, ex-cessacionista, ao mostrar o erro dos que alegam que “não podemos extrair doutrinas do livro de Atos” e que, “para a Igreja, as doutrinas devem ser extraídas das epístolas de Paulo”. Como já vimos, “não é verdadeiro o argumento de que não podemos utilizar os evangelhos e o livro de Atos para estabelecer doutrinas”, visto que “na prática todos fazem isso”, sendo um fato que o “que esse argumento pretende realmente é impedir sejam utilizados os evangelhos e o livro de Atos para defender a atualidade dos dons espirituais”. Mas tal argumentação que interdita esse exercício teológico revela igualmente que os teólogos que assim pensam “estão empregando uma

hermenêutica antissobrenaturalista".1268 Apesar de já termos feito referência a tal forma errônea de ler e estudar a Bíblia, vale citar a definição de Jack Deere: "Hermenêutica antissobrenatural é um sistema de interpretação que elimina os elementos sobrenaturais da Bíblia" e foi utilizada por "Teólogos liberais alemães, como Bultmann", que demitificavam "os milagres do Novo Testamento, afirmando que jamais ocorreram milagres [...], antes, teriam sido histórias criadas para dar expressão aos mitos correntes no Oriente Próximo antigo". Contudo, como ele mostra claramente, teólogos reformados, ou "tradicionais, que jamais sonhariam em tratar as Escrituras desse modo, empregam a hermenêutica antissobrenaturalista de outra maneira", ou seja, fazem uma "delimitação" e afirmam que "ocorreram milagres naqueles tempos, porém não mais se prestam para os dias de hoje".1269 Assim, algumas questões se impõem: "Como justificar a hermenêutica antissobrenatural? Onde, nas Escrituras, somos informados de que devemos ler a Bíblia dessa maneira? Onde, nas Escrituras, somos orientados a copiar os elementos não miraculosos e a descartar a atualidade dos milagres?".1270 A explicação do mesmo autor revela nosso descuido e falta de atenção ao se adotarem os princípios e pressupostos hermenêuticos reformados:

No mundo antigo, no Oriente Próximo, do qual a Bíblia faz parte, a maneira mais comum de comunicar uma doutrina teológica era contando uma história. Às vezes os escritores modernos tratam os evangelhos e o livro de Atos como se fossem nada mais do que relatos jornalísticos. Definitivamente, são mais que isso; eles são, em si mesmos, teologia. Lucas, ao escrever o terceiro evangelho e o livro de Atos, selecionou o material com extremo cuidado para ensinar verdades teológicas bem definidas aos seus leitores.1271

Em nota a essa parte, Jack Deere diz que tal "assunto é referido atualmente, nas disciplinas acadêmicas, como 'teologia narrativa'" e acrescenta que os "avanços em discussões eruditas recentes de teologia narrativa deveriam eliminar para sempre o argumento de que não podemos usar os evangelhos e o livro de Atos como fontes doutrinárias".1272 Vê-se, portanto, que os que aqui vociferam contra a hermenêutica pentecostal demonizam a teologia narrativa e acusam de estar promovendo o "liberalismo teológico" quem defende a independência teológica de Lucas, reputando tais avanços como um mal a ser combatido,

precisam se informar melhor a respeito, sondar o próprio coração e ter humildade de aprender ou assumir que não mais são, ou nunca foram, carismático-pentecostais, ou então, a fim de se mostrarem minimamente razoáveis e menos parciais, devem dizer a plenos pulmões que não apenas os teólogos carismático-pentecostais brasileiros são "liberais", por propor que sigamos o mesmo caminho, mas também incluir em seu "índex" esses respeitados teólogos carismático-pentecostais e pentecostais clássicos estadunidenses, com suas respectivas obras, as quais, inclusive, são antigas e respeitadas e defendem exatamente o mesmo que temos proposto, além de terem sido publicadas pela editora oficial das Assembleias de Deus. Tanto é verdade esse aspecto que em uma obra como a Teologia sistemática, editada por Stanley Horton, lançada no Brasil em 1996, portanto há 25 anos, encontramos, por exemplo, em seu glossário, a definição positiva de crítica da redação nos seguintes termos: "Trata os escritores dos Evangelhos como autores e teólogos (ao invés de meros colecionadores de tradições, conforme alega a crítica da forma), procurando determinar como e por que usaram as informações que tinham à sua disposição".1273 Assim, é preciso ressaltar, para que não aconteça de novamente passar despercebido, o fato de que Jack Deere observa de forma categórica que são justamente os estudos acadêmicos e eruditos no campo da crítica literária, especificamente a teologia narrativa, os responsáveis pela defesa dos documentos lucanos como autoritativos e suficientes para se fundamentar e elaborar teologia. Veja que Deere destaca claramente o trabalho editorial realizado por Lucas, algo que foi descoberto pela crítica da redação. Tais abordagens teológicas são condenadas pela teologia reformada e vistas como perniciosas e liberais. Uma vez que o consumo acrítico de teologia reformada formou a mentalidade teológica dos carismático-pentecostais brasileiros em muitos aspectos e, sobretudo, na área teológico-acadêmica, precisamos ser claros: se a tradição carismático-pentecostal brasileira continuar buscando aprovação e avaliando quais métodos e abordagens são os únicos conservadores e ortodoxos, seguindo os critérios da teologia reformada, não haverá possibilidade alguma de ela trilhar os caminhos apresentados pelos teólogos que estamos citando, e a respeito destes, pelo tempo que já transcorreu desde que eles adotaram tais métodos (as obras principais variam de três a quatro décadas atrás), não temos notícias de que sua adoção "acabou com a fé" das pessoas ou "matou as igrejas", conforme prognósticos alarmistas espalhados por aqui. Nenhuma evolução teológica ou avanço necessário será possível, pois jamais obterá aprovação de sua prática, ainda que à revelia desta diga que crê exatamente nas mesmas perspectivas doutrinárias reformadas, pois, conforme já dissemos, elas são monergistas, estáticas, cessacionistas e antissobrenaturalistas.

Por isso, trata-se de um caminho totalmente oposto ao da reflexão carismático-pentecostal. O problema maior em toda essa controvérsia a respeito da interpretação de Lucas-Atos não está em questões teóricas; antes, reside justamente em um ponto crucial, que é a coluna de sustentação da tradição carismático-pentecostal: a experiência com o Espírito Santo. E é nesse sentido que o trabalho de um teólogo como Roger Stronstad é decisivo, pois, como informaram William e Robert Menzies, o canadense deduz de Lucas-Atos sua própria experiência com o Espírito Santo e, a partir dela, com as ferramentas da crítica literária, escreveu sua obra.

Se a obra Lukes-Acts, de W. C. van Unnik, que reconheceu a contribuição de Lucas-Atos, há mais de sessenta anos, provocou uma tempestade no mundo acadêmico estrangeiro, o trabalho de Roger Stronstad — A teologia carismática de Lucas-Atos —, teólogo pentecostal canadense, lançada em 1984, há quase quarenta anos, tendo chegado ao Brasil apenas recentemente, tem sido por muitas décadas um "pé na porta" dos que promovem os critérios e pressupostos hermenêuticos reformados como os únicos dignos de fazer justiça ao texto bíblico. Ela marca uma verdadeira revolução na tradição carismático-pentecostal e fixa um antes e um depois no campo da erudição teológica. O caminho oposto das tradições reformada e carismático-pentecostal se dá em razão da experiência, que, por sua vez, atingia a fonte autoritativa da última, que, basicamente, concentrou-se em Atos dos Apóstolos. Particularmente, os "ventos da divisão e controvérsia espalharam-se rapidamente pelas interpretações atuais do dom do Espírito Santo em Lucas-Atos", mas é preciso entender que tal "divisão não é simplesmente teológica", diz Roger Stronstad, reiterando que as "diferenças hermenêuticas ou metodológicas fundamentais estão no cerne da questão" e tais "diferenças metodológicas surgem e coincidem com os diversos gêneros literários do Novo Testamento". Portanto, a fim de "interpretar corretamente o registro de Lucas sobre o Espírito Santo, temos de resolver três problemas metodológicos fundamentais: (1) A homogeneidade literária e teológica de Lucas-Atos, (2) o caráter teológico da historiografia lucana e (3) a independência teológica de Lucas".1274 O primeiro problema, declara o mesmo teólogo pentecostal canadense, é facilmente resolvido ao se informar que, apesar de o cânon do Novo Testamento ter separado, a obra Lucas-Atos é "uma única composição (Lc 1.1-4 e At 1.1)". Quem colocou "fim a várias décadas de ceticismo concernente à unidade literária dos dois livros" foi o já citado W. C. van Unnik,1275 que demonstrou a homogeneidade literária de ambos os textos e, mais que isso, o paralelismo entre eles. O segundo problema, do qual já falamos muito a respeito, refere-se à dicotomia, não bíblica, que divide

artificialmente as Escrituras neotestamentárias entre textos narrativos e textos didáticos. Ocorre, porém, que essa “alegada distinção entre descrição e διδαχή [instrução] é estranha ao entendimento geral do Novo Testamento acerca da historiografia bíblica (i.e., do Antigo Testamento)”, conforme o próprio apóstolo Paulo diz em Romanos 15:4 e 2Timóteo 3:16-17, pois há “incontestavelmente um propósito didático na narrativa histórica”.1276 Considerando que, “para Paulo, as narrativas históricas do Antigo Testamento tinham lições didáticas para os cristãos do Novo Testamento, então seria muito surpreendente se Lucas, que amoldou sua historiografia segundo a historiografia do Antigo Testamento”, completa Stronstad, “não tivesse envolvido sua história da origem e propagação do cristianismo com um significado didático”.1277 Numa palavra, “visto que Lucas tem um interesse teológico, suas narrativas, ainda que históricas, são sempre mais do que meras descrições ou o registro de fatos”. Tal podemos constatar ao ler “Lucas-Atos” e verificar, “tanto pelo que ele inclui e exclui do registro quanto pela descrição real dos acontecimentos, Lucas sempre apresenta uma narração interpretada”, ou seja, considerando o “endividamento de Lucas com os historiadores helenistas bíblicos e judeus, e diante do fato de que suas narrativas são invariavelmente um registro interpretado de eventos, é imperativo que os intérpretes adotem nova abordagem metodológica para interpretar as narrativas históricas em Lucas-Atos”.1278

Extremamente influenciado pelo modelo historiográfico bíblico da Septuaginta, Lucas narra a história da fundação e crescimento do cristianismo. Como em seu modelo, os episódios são de intenção histórico-teológica. Em outras palavras, Lucas nunca teve a intenção de dar aos leitores uma descrição simples dos acontecimentos, quer fosse para informar ou para satisfazer a curiosidade dos leitores quanto às origens da fé. Seja como for que se desenrolem os detalhes, as narrativas de Lucas são, em princípio, fonte importante e legítima para construir uma doutrina lucana do Espírito. Portanto, em vez de fornecer um fundamento frágil para formar uma doutrina do Espírito Santo, como é comumente pressuposto, os relatos históricos da atividade do Espírito em Atos estabelecem as bases da doutrina do Espírito que têm implicações normativas para a missão e experiência religiosa da igreja contemporânea.1279

Esta é a razão de reivindicar abordagens, ou métodos, especiais para se fazerem

a leitura e a interpretação, com todas essas nuanças, de um texto narrativo com tamanha riqueza literária. É praticamente um desserviço proceder a uma exegese mecânica de um documento dessa natureza, simplesmente por conta do status dado pela teologia reformada a esse ou aquele método como “canônico”. A necessidade de uma abordagem que faça jus ao respectivo documento que está sendo analisado leva-nos para o terceiro problema metodológico fundamental na interpretação de Lucas-Atos, que é a independência teológica do Evangelista em relação a Paulo. Um ponto no qual insistimos pelo fato de que algumas pessoas, completamente influenciadas pelas regras e pressupostos hermenêuticos reformados, não aceitam a ideia e repetem o argumento, já refutado pelos teólogos pentecostais clássicos William e Robert Menzies, de que Lucas viajara com Paulo, auxiliando-o, e, por isso mesmo, jamais poderia ter um pensamento teológico distinto. Essa ideia é fatal, sobretudo para o pentecostalismo clássico e seu principal pilar doutrinário, que é o batismo no Espírito Santo ou evidência inicial. Cremos que, invariavelmente, alguns “intérpretes adotam, por vezes, interpretações infundadas de textos bíblicos que se mostram incompreensíveis com a tradição teológica que advogam”.1280 Dada a nossa experiência magisterial e ministerial de norte a sul no país, tanto em relação aos grandes centros como também em muitas cidades interioranas do Brasil profundo, asseguramos que essa é a situação da tradição carismático-pentecostal. Particularmente, nos círculos mais instruídos — especialmente por parte de estudantes de teologia e demais estudiosos, não necessariamente acadêmicos, mas também incluindo estes —, que, no afã de se diferenciarem dos que manipulam as pessoas com sua suposta espiritualidade e banalizam a tradição carismático-pentecostal, acabam indo para o extremo oposto e abraçam a teologia reformada, com todas as suas implicações, que, caso sejam assimiladas, descaracterizam totalmente a fé de expressão carismático-pentecostal, começando pelo sacrifício da experiência com o Espírito. Assim, a recomendação do teólogo pentecostal canadense é que, “como Lucas ‘é teólogo por direito próprio’, os intérpretes devem examinar seus escritos com a mente aberta à possibilidade de que a perspectiva lucana sobre o Espírito Santo difira da de Paulo”. Isso, consequentemente, indica que, “assim como o reconhecimento de que Lucas é teólogo e historiador torna Lucas-Atos uma fonte legítima para a doutrina do Espírito Santo, então o reconhecimento de que Lucas é independente de Paulo ampliará a fonte do Novo Testamento para a doutrina do Espírito Santo”. Em termos diretos, consentir com esses “dois fatos é reabilitar Lucas como historiador-teólogo do Espírito Santo e permitir que ele faça uma contribuição significativa, única e independente para a doutrina do Espírito Santo”.1281 O minimalismo pneumatológico que interdita Lucas-Atos

dizendo não ser este apropriado como fonte doutrinária e para a elaboração teológica traz grandes prejuízos à pneumatologia como um todo, principalmente a uma pneumatologia carismático-pentecostal, que, sem deixar de reconhecer o imprescindível papel do Espírito Santo na dimensão soteriológica, enriquece a doutrina acerca da terceira Pessoa da Trindade, que, como todos sabemos, desde sempre é pouquíssimo valorizada, sendo mero apêndice em muitos sistemas teológicos, praticamente não aparecendo em grande parte das obras de teologia sistemática. Ao se adotar a abordagem que temos mostrado desde o início com as Escrituras hebraicas e magistralmente articulada e proposta por Roger Stronstad, entendemos que

Quando Lucas-Atos é interpretado à luz desse programa metodológico, a mensagem de Lucas revela-se radicalmente diferente de determinadas interpretações contemporâneas que lhe são dadas. Por exemplo, comparada com certas interpretações populares, a frase característica de Lucas, “cheio do Espírito Santo”, (1) é amoldada de acordo com o uso dado no Antigo Testamento (a Septuaginta), (2) tem o mesmo significado no Evangelho como tem em Atos e (3) tem um significado diferente em Lucas-Atos do que na epístola de Paulo aos Efésios. Em termos gerais, para Lucas, o Espírito Santo não diz respeito à salvação nem à santificação, como é comumente afirmado, mas exclusivamente a uma terceira dimensão da vida cristã — o serviço. Portanto, quando interpretado pelo programa metodológico aqui discutido, descobrimos que Lucas tem uma teologia carismática, e não soteriológica, do Espírito Santo. A teologia carismática do Espírito não é menos válida para os discípulos no século 21 do que para os discípulos no século primeiro.1282

É mais do que estranho que a dimensão carismática da pneumatologia seja negligenciada, pois, conforme mostramos com a longa seção dedicada ao Antigo Testamento, ela se manifestava constantemente na realidade, sendo parte substancial da obra do Espírito Santo com sua presença extraordinária.1283 Conforme já vimos, se tal era uma realidade no período veterotestamentário, quando não se tinha uma visão clara a respeito da terceira Pessoa da Trindade, e praticamente não havia consciência alguma do papel soteriológico do Espírito Santo, qual seria a razão de haver um encolhimento em sua atuação no contexto neotestamentário quando sua revelação se tornou nítida e a fé monoteísta se

complexificou, revelando-se trinitária? É intrigante, para dizer o mínimo, que, no Antigo Testamento, a presença extraordinária do Espírito Santo era notada na capacitação carismática, e a santificação, ou seja, a separação exclusiva, pressuposta pelo fato de a nação escolhida ter sido eleita em Abraão, sendo desnecessário explicar esse fato evidente. Tal posição, porém, acabou invertida no Novo Testamento. Neste, a salvação e, consequentemente, a santificação tornaram-se temas da pregação, tornando-se imperativo explicar que não eram alcançadas pelas obras ou pela ancestralidade, mas, sim, por meio da presença do Espírito, algo que coube a Paulo fazer. No entanto, as experiências carismáticas, como desde sempre foram conhecidas dos judeus, inclusive no período intertestamentário, como já vimos ao falar das narrativas da infância — Simeão e Ana viveram experiências nessa época do "silêncio profético" (Lucas 2:25-38) —, não foram alvo da preocupação paulina, pois, conforme 1Coríntios 12—14 deixa entrever, era algo pressuposto e absolutamente cotidiano. É preciso recordar que, a despeito de relatar acontecimentos anteriores, a obra de Lucas-Atos, literariamente falando, é mais "recente" em relação às epístolas paulinas. Portanto, como já dissemos, pode ser que o seu destinatário e o grupo/comunidade que este representava precisassem de ensinamento acerca da dimensão carismática e capacitadora do Espírito, formando o escopo geral da pneumatologia neotestamentária, isto é, o "serviço", que, como vimos com os carismáticos nas Escrituras hebraicas, era o propósito de o Espírito vir sobre alguém habilitando-o para servir. Assim, como disse Roger Stronstad acima, ao lado da salvação e da santificação, temas explorados pelas pneumatologias joanina e paulina, agregou-se a terceira dimensão da vida cristã, o serviço, revelada na pneumatologia lucana da obra de Lucas-Atos. Justamente por isso, discordamos da ideia de que a pneumatologia lucana seja "incompleta". Ela é independente e parte da revelação progressiva, mostrando de maneira didática e instrutiva o que estava pressuposto desde o Antigo Testamento, mas que precisava ser intencional e devidamente compreendido pela igreja, que, acolhendo o chamado do evangelho, tornou-se a consolidação do seguimento de nosso Senhor Jesus Cristo e o seu corpo na terra. Esta deveria cumprir o projeto sacerdotal, concebido originariamente desde a Criação em Gênesis, e, assim como o seu Senhor, servir, mas para isso, a exemplo do Mestre, necessitaria de capacitação carismática. Portanto, para o que se propõe, a pneumatologia lucana é completa em si, pois não tem em mira contemplar outras dimensões, visto que, com ou sem o conhecimento de Lucas, já haviam sido trabalhadas por Paulo em suas epístolas, "faltando" no cânon cristão a dimensão carismática, completando assim a pneumatologia neotestamentária.1284 Quem assim o determinou, caso creiamos mesmo na inspiração e superintendência do Espírito Santo, sabia que

era essa dimensão da pneumatologia que restava ser revelada, instrutivamente, completando o processo: salvação + santificação + capacitação.1285 Nesse sentido, alinhamo-nos ao teólogo e filósofo James Smith: “Ser cristão equivale a ser carismático”.1286 O que isso significa?

A colocação do teólogo canadense-americano, de formação pentecostal, mas atualmente pertencente a uma denominação reformada, sem, contudo, abandonar pessoalmente a fé carismática, não significa em hipótese alguma que se está promovendo uma espécie de superioridade de determinada expressão da fé cristã em detrimento das demais. Talvez seja interessante explicitar nossa perspectiva, sobre a qual desde o início temos dissertado, mas pode ser que ainda não tenha ficado clara. É preciso lembrar que as “Bíblias hebraica e grega influenciaram a teologia de Lucas sobre o Espírito Santo de duas formas fundamentais: (1) Temas carismáticos importantes, como a transferência, o sinal e os temas vocacionais, estão refletidos em Lucas-Atos e (2) a Septuaginta (LXX), a tradução da Bíblia hebraica usada por Lucas e pela Igreja Primitiva”, informa Roger Stronstad, “forneceu a Lucas a maioria dos termos que ele usou para descrever a atividade do Espírito Santo nos tempos do Novo Testamento”.1287 Conforme já foi dito anteriormente, ao mencionarmos o termo “carismático”, referimo-nos, prioritariamente, a quem “possui um ou mais dos dons do Espírito Santo”, sendo também utilizado para designar “todos os que enfatizam a Pessoa e a obra do Espírito e a disponibilidade e utilidade dos dons hoje”,1288 pois, de acordo com o que “está registrado nas Escrituras”, diz Stronstad, “a atividade carismática é, necessariamente, um fenômeno experiencial”.1289 Nesse aspecto, considerando as Escrituras hebraicas, jamais se cogitaria uma ideia cessacionista, e visto ser “o Deus de Israel quem dá o seu Espírito [nos] períodos-chave do desenvolvimento político e religioso de Israel, a continuidade acha-se nEle, e não nos recebedores do Espírito”.1290 Tal consciência nutria a esperança ao povo, pois sabiam que, vindo a faltar determinado líder, profeta, profetisa, que foi instrumento divino, Deus, que é a fonte de onde emana o Espírito — segundo a concepção veterotestamentária —, certamente capacitaria carismaticamente outra pessoa, não deixando o povo desemparado. O certo é que, “quer a evidência venha da experiência de Saul, dos setenta anciãos, dos escritos do cronista ou de outro lugar, o dom profético do Espírito sempre tem a dimensão experiencial e funcional, uma dimensão que, em alguns casos, serve, no mínimo, de sinal explícito para autenticar ou confirmar o chamado de Deus para o serviço”. Mas que se entenda, completa o teólogo pentecostal canadense Roger Stronstad, que o “dom do Espírito é sinal para confirmar o chamado de Deus e, de igual forma, para dotar o recebedor das habilidades apropriadas ao

chamado à liderança”.1291 Não se trata de algo despropositado, pois óbvio como é, em tudo que Deus faz há um propósito, e não seria diferente com a experiência carismática, fruto da presença extraordinária do Espírito. Mas como tal poderia se tornar público e notório? Justamente por isso, o “dom do Espírito para os líderes de Israel tem uma dimensão experiencial, como a manifestação da profecia, para servir de sinal confirmatório da chamada de Deus”.1292 Uma vez que o povo de Deus, no Antigo Testamento, era eleito em Abraão para cumprir a missão sacerdotal que cabia a toda a humanidade — que foi impossibilitada com a Queda —, não havia necessidade de que se “convertessem”, mas que fossem obedientes à aliança. Contudo, como vimos, por causa do medo da presença divina, apenas os responsáveis por guiá-los receberam a capacitação carismática. Infelizmente, a desobediência os distanciava de Deus, e, então, quem os demovia da rebelião eram profetas, ou outras lideranças carismáticas, movidas pelo Espírito. Portanto, a teologia carismática de Lucas-Atos é, nesse sentido, sucessora da teologia carismática do Antigo Testamento, instrui Roger Stronstad, dizendo ainda que é no “contexto da liderança carismática em Israel, da esperança profética em relação à vinda do ungido do Senhor e, também, em relação a uma comunidade que receberá o dom carismático do Espírito e a habitação do Espírito, que o dom do Espírito Santo em Lucas-Atos tem de ser interpretado”.1293 Ressalte-se, porém, que

Embora o dom vocacional do Espírito Santo em Lucas-Atos esteja em continuidade com os tempos do Antigo Testamento, diferenças significativas distinguem a atividade do Espírito na era messiânica de tempos anteriores. Nos tempos do Antigo Testamento, e mesmo na era dos Evangelhos, a atividade do Espírito é restrita a líderes escolhidos. Do Pentecostes em diante, o dom vocacional do Espírito é essencialmente universal. As narrativas lucanas dos samaritanos, de Cornélio e dos efésios ilustram o caráter universal do dom vocacional do Espírito. O Messias suplanta a nação como objeto da atividade vocacional do Espírito. Por exemplo, João é cheio do Espírito, mas apenas em preparação ao papel de precursor do esperado Messias. No batismo, Jesus torna-se o único portador do Espírito e, no Pentecostes, Ele torna-se o doador do Espírito. O Espírito Santo está tão intimamente identificado com a pessoa e ministério de Jesus que Ele é “o Espírito de Jesus” (At 16.7). Com a qualificação de que a atividade vocacional do Espírito é, agora, potencialmente universal e que seu novo objeto é a missão contínua do Messias, o dom do Espírito está em continuidade com a maneira como Deus sempre derramou o Espírito sobre seus

servos.1294

Essa mudança de abrangência, de restrita para universal, no que se refere à capacitação carismática, é o que faz que a teologia reformada interprete o evento de Atos 2:1-11 como fundação da igreja e conversão-iniciação. Todavia, é preciso considerar o background de Lucas-Atos — as Escrituras hebraicas, porém, em grego —, isto é, ele "descreve de maneira criativa a atividade do Espírito Santo nos tempos do Novo Testamento em termos de sua herança bíblica e teológica", algo que dissemos várias vezes, mas tão sutil que não raramente termina passando despercebido. A "terminologia da Septuaginta em Lucas-Atos descreve o mesmo tipo de experiência para Lucas como descreveu para os tradutores da Septuaginta", e a referida experiência era justamente a "atividade carismática do Espírito entre a assembleia do povo de Deus", significando que tal "terminologia não descreve o que os intérpretes contemporâneos descrevem [como] iniciação-conversão".1295 Dado o fato de, como dissemos, a eleição do povo de Israel ser pressuposta e certa, tal conceito caro ao Novo Testamento — a conversão-iniciação por meio da pregação do evangelho — não ocorre nos textos veterotestamentários enfatizados por Lucas-Atos, ao menos na acepção cristã que ele possui, pois as repreensões e denúncias dos profetas consistem em conclamações a um retorno para que Israel cumpra sua parte na aliança, executando sua missão sacerdotal. Assim, quando Lucas narra Jesus e os discípulos recorrendo aos profetas, isso significa que todos "expressam a convicção de que o dom do Espírito é uma experiência carismática vocacional", por isso "o Espírito Santo está sobre Jesus, ungindo-o para pregar o evangelho e, posteriormente, sobre os discípulos, fazendo com que eles profetizem". Portanto, conclui Roger Stronstad, "ao identificar o dom do Espírito no dia de Pentecostes com a profecia de Joel, em vez de citar uma das numerosas referências proféticas à habitação e renovação interior do Espírito", algo que também foi profetizado (Isaías 59; Ezequiel 36), e que certamente pode ser identificado com a salvação e a santificação, aspectos soteriológicos apresentados, respectivamente, nas pneumatologias joanina e paulina, o apóstolo Pedro, contudo, "cita o único texto profético que fala explicitamente de um derramamento carismático do Espírito sobre a comunidade do povo de Deus".1296 Como sabemos, no livro do profeta Joel, especificamente em 2:28-29 (3:1,2),1297 "encontramos a visão de um ministério carismático ou profético generalizado", pois, conforme "predisse Joel, o derramamento do Espírito é para toda a humanidade, que, no contexto, significa todo o Israel". Tal fenômeno, isto

é, o derramamento do Espírito sobre o povo, só pode ser confirmado como tendo ocorrido por meio dos sinais vocálicos que toda experiência carismática veterotestamentária certamente produzia. Assim, de forma revolucionária, “o profeta anuncia que, quando Deus visitar o seu povo para restaurar-lhe a sorte, o espírito de profecia não estará mais restrito aos líderes de Israel nem será dado em conformidade com as normas da sociedade israelita”, ou seja, “será de extensão e posição social universais”, pois o “futuro derramamento do Espírito sobre o ungido do Senhor e sobre o seu povo criará uma comunidade carismática”.1298 O mesmo autor diz ainda que, em complemento à “criação de uma futura comunidade carismática, Deus também criará um novo Israel por meio da renovação interior do Espírito”, algo que pode ser visto em diversos textos dos profetas Isaías e Ezequiel, que, como não poderia deixar de ser, se valem de metáforas e falam da restauração do povo sacerdotal, mediante uma “renovação interior [que] exigirá uma nova aliança” (Isaías 59:21; Ezequiel 36:26-27). Dessa maneira, temos, nas Escrituras hebraicas, de acordo com Roger Stronstad, duas dimensões do “dom do Espírito” que caracterizarão a era vindoura:

Primeiro, Deus derramará o seu Espírito em escala universal. A comunidade do porvir terá um líder carismático exclusivamente escolhido, preparado e enviado, mas, pela primeira vez, a comunidade será carismática. A diferença entre a atividade carismática do Espírito ao longo da história israelita e no porvir é de magnitude única. O dom do Espírito para indivíduos ou grupos dará lugar ao dom do Espírito para a comunidade.

Segundo, na era porvir, o povo de Deus experimentará uma dimensão do Espírito totalmente nova: a habitação do Espírito. Pelo seu Espírito, Deus limpará e purificará o povo dos seus pecados, criará nele uma nova vida e concederá a ele a capacidade de cumprir as exigências da aliança. A renovação interior do Espírito, que é resultado da habitação do Espírito, complementa o dom carismático do Espírito. Com o Senhor derramando o Espírito sobre eles, a futura comunidade do ungido do Senhor receberá poder carismático e moral ou espiritual.1299

Um fato evidente em toda essa discussão é que a negligência histórica do

cristianismo com a doutrina do Espírito Santo, da qual o minimalismo pneumatológico da teologia protestante é um exemplo emblemático, trouxe muitos prejuízos para a fé cristã e reduziu as possibilidades do desenvolvimento do corpo de Cristo e, consequentemente, de sua atuação e cumprimento da missão sacerdotal do povo de Deus. Uma vez que a Bíblia, como já dissemos, não é uma teologia sistemática, a redução do cânon neotestamentário a um único autor ignorou tais profecias veterotestamentárias, deixando de notar que, no "Novo Testamento, 'receber o Espírito' é um termo flexível cujo significado depende da intenção particular do escritor e do contexto em que ocorre", observa o teólogo pentecostal clássico Anthony Palma, dizendo que, por isso mesmo, "não é apropriado, por exemplo, tentar forçar o significado do termo de Lucas sobre Paulo, ou o significado de Paulo sobre Lucas", algo básico e um "princípio válido", mas que, infelizmente, "nem sempre [é] observado na interpretação bíblica".1300 A diversidade de sentidos da mesma expressão — "receber o Espírito", "cheio do Espírito" e termos correlatos — requer que se obedeça ao princípio de ler cada texto nos termos do autor, à luz de seu contexto e de acordo com o gênero do documento em questão, sem igualmente desconsiderar o background que serviu de aporte para a produção do texto. Caso não se admita tal multiplicidade das ações do Espírito, cabe "perguntar se o dom do Espírito de que falam os Atos dos Apóstolos, em que se diz que é o mesmo do de Pentecostes (At 11:7), é aquele do Espírito como princípio de santificação interior e pessoal, ou do Espírito como princípio de um testemunho dinâmico, acompanhado de uma segurança que corrobora a experiência do falar em línguas", questiona retoricamente o teólogo dominicano francês Yves Congar. O mesmo teólogo responde, com base na explicação do teólogo jesuíta alemão Paul Gächter, que, em 1929, escrevendo sobre o conceito de Espírito Santo de acordo com Paulo, diz, citado por Gonzalo Haya-Prats, que "a) Os Atos dos Apóstolos narram a intervenção do Espírito no desenvolvimento da Igreja para fora, enquanto Paulo o considera no tocante a cada membro interiormente". Assim, "b) Nos Atos dos Apóstolos a ação do Espírito é constatável, carismática: é uma experiência normal de qualquer cristão; para Paulo, a ação do Espírito é objeto de fé ao menos enquanto experiência". Finalmente, "c) Nos Atos dos Apóstolos, Cristo envia o Espírito aos discípulos para realizar sua obra; em Paulo, o Espírito realiza em cada cristão o ser deles em Cristo".1301 Trata-se, portanto, de ações e obras distintas, não apenas de maneiras, modos e terminologias diferentes para falar acerca de uma mesma ação. Dessa maneira, como já ficou claro, é fato que "Lucas não tem uma teologia dos efeitos e frutos do Espírito na vida do cristão, como São Paulo (Cristo em nós): Lucas mostra o dinamismo da fé, o crescimento da igreja". Continua o mesmo teólogo católico: "quando ele diz que

Cristo concede o Espírito (At 2:33), é na linha da missão e da profecia (At 2:17s), não na linha da vida nova", isso a despeito de Lucas valer-se da Septuaginta. Como já dissemos, o "Antigo Testamento anunciava as duas coisas (de um lado, Jl 3; de outro, Ez 36:26s e Jr 31:31-34)", mas "Lucas se atém ao testemunho missionário",1302 ou seja, à capacitação carismática para o cumprimento da missão. O autor está dissertando sobre o fato de que o Espírito Santo é Deus, não apenas uma emanação divina, conforme o conceito veterotestamentário, isto é, seus interesses não são os mesmos que os nossos ao tratar da pneumatologia; por isso, diante de tal ideia absurda ainda defendida por alguns, ele diz:

[...] podemos separar de tal modo os impulsos para a missão e a vida "espiritual" dos discípulos? Isso não é fazer com que domine o tema textual sobre a realidade? Observa-se exatamente que o famoso sumário de At 2:42, que resume toda a vida eclesial, e, nesse sumário, a koinonia (comunhão) não são referidas expressamente ao Espírito Santo. É exato. Contudo, do ponto de vista real, At 2:42 não descreve a vida da comunidade eclesial tal qual ela emana do Pentecostes? Se a Igreja foi lançada ao mundo através do evento do Espírito, este não anima tanto a sua vida interna quanto sua vida externa? Não se arriscaria levar São Lucas a uma concepção veterotestamentária do Espírito, e, além do mais, parcial? Talvez ele esteja próximo dessa concepção, mas se reduz a ela? 1303

Como se pode verificar, não distinguir a capacitação carismática da conversão-iniciação não é o único problema que se comete em ignorar a contribuição pneumatológica de Lucas-Atos, pois o Evangelista mostra, como ninguém, a pessoalidade do Espírito Santo, dando, nesse aspecto, a contribuição mais significativa para a formulação da doutrina da Trindade. Como observa Yves Congar, insistindo na linha do questionamento retórico, "o Espírito Santo, mesmo com o artigo, e este repetido duas vezes, é em São Lucas a Pessoa do Espírito Santo?". Evidentemente que sim, e se não é factível "atribuir a São Lucas a profissão explícita do dogma do segundo concílio ecumênico (Constantinopla, em 381)", é preciso reconhecer que, não obstante a dependência de Lucas-Atos do Antigo Testamento, "Lucas ultrapassa o estágio veterotestamentário, no qual 'Deus' é quem concede seu Sopro", ou seja, nos

documentos lucanos, “em diversos momentos é o próprio Espírito que age”. Por isso, continua o autor, citando Haya-Prats, o “livro dos Atos dos Apóstolos deixa transparecer um progresso na personalização do Espírito Santo digno de nota, progresso que ultrapassa a simples personificação literária”. Assim, a “atribuição constante ao Espírito de uma série bem determinada de intervenções importantes na história da salvação parece indicar que ele, na prática, é concebido como sujeito de atribuição divina e, de certa maneira, diferente de Iahweh, sem que seja colocado, por enquanto, o problema da distinção”.1304 Tal posição é corroborada por Roger Stronstad ao também afirmar que, diferentemente dos “tempos do Antigo Testamento, quando não há personalização do Espírito de Deus, o Espírito Santo é totalmente pessoal em Lucas-Atos”, como, por exemplo, “as pessoas podem mentir para o Espírito Santo (At 5.3,4), e Ele pode falar (At 10.19)”.1305 Vê-se que a importância óbvia da obra Lucas-Atos, teologicamente falando, não decorre apenas de sua igualdade canônica com os outros 25 documentos neotestamentários, mas também de sua contribuição única para a pneumatologia e a doutrina da Trindade. Mesmo já tendo falado a respeito do assunto quando mostramos que qualquer menção ao Espírito Santo chamando-o de “Espírito de Cristo”, conforme distinguiu Gordon Fee, com a pretensão de subsumir a terceira Pessoa da Trindade, apagando-a ou diminuindo-lhe a importância, é uma posição antibíblica e blasfema, devendo ser refutada e combatida, por incrível que pareça, essa atitude não é rara e até aparece em reflexões teológicas conservadoras que, no afã de se mostrarem mais “cristocêntricas” que a própria Bíblia, caem no cristomonismo, assunto que retomaremos mais adiante. Chama a atenção que Paulo, responsável por criar um vocabulário para a fé em Cristo, incluindo a dimensão soteriológica da pneumatologia, considerado o maior teólogo neotestamentário, informa Gordon Fee, “não trata diretamente da questão da natureza pessoal do Espírito”, embora o mesmo teólogo carismático-pentecostal observe que “há duas passagens [1Co 2:10-12; Rm 8:26,27] que deixam claro que ele [Paulo] entendia o Espírito em termos pessoais, intimamente associado a Deus, mas distinto dele”.1306 Lucas, em lugar de referir-se ao Espírito em termos que, de alguma maneira, lembrassem qualquer ideia de uma emanação divina, como às vezes parece ocorrer na linguagem de outros documentos bíblicos, fala do Espírito Santo em termos muito pessoais ou afirmando a pessoalidade plena da terceira Pessoa da Trindade, conforme encontramos em suas duas obras. Por isso, diz a biblista católica francesa Odette Mainville:

De fato, o Espírito será o autor principal dos Atos. Sua presença é sentida de tal forma que os discípulos se considerarão como seus colaboradores: “O Espírito Santo e nós mesmos somos testemunhas destes fatos...” (5:32; também 15:28). Chegar-se-á ao ponto de crer que é possível mentir ao Espírito (5:3), de colocá-lo à prova (5:9) ou de opor-se a ele (7:51). Ele será considerado responsável pela expansão da Igreja: primeiro em Jerusalém (2:41), depois na Samaria (8:14-17; ver também 9:31), mas sobretudo no mundo pagão. Esta abertura aos pagãos será primeiramente atribuída a Pedro, quando de sua intervenção na casa de Cornélio (10:19-44,45,47; 11:12-17), depois a Paulo, através das viagens missionárias (13:2). Lucas havia anunciado este itinerário geográfico desde o começo do livro dos Atos, fazendo o Ressuscitado dizer aos seus discípulos: “Sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judeia e a Samaria, até os confins da terra” (1,8). As atividades do livro dos Atos começam efetivamente em Jerusalém e terminam em Roma. Elas começam, portanto, no mundo judeu, no prolongamento da obra da salvação iniciada por Deus na primeira aliança, para prosseguir e expandir-se até no mundo pagão.1307

Há, porém, ainda outra observação acerca da contribuição singular de Lucas com sua pneumatologia carismática que é extremamente instrutiva para que se compreenda, de uma vez por todas, que o que Lucas-Atos descreve como experiência com o Espírito não se confunde com a perspectiva paulina de conversão-iniciação. Tal reflexão mostrará que, sem qualquer espécie de arroubo religioso bairrista, realmente Karl Rahner, que citamos logo na abertura do primeiro capítulo, ao dizer que o cristão do futuro será um místico ou não será nada, e, ainda, James Smith, que afirmou que ser cristão equivale a ser carismático, estão certos, pois é exatamente isso que Jesus, em seu ministério terreno, foi. Ele estava mais próximo desses perfis do que de teólogos ou lideranças religiosas oficiais. Na verdade, conforme Roger Stronstad demonstra, em “comparação com os outros Evangelhos, mais com Mateus e Marcos do que com João, a cristologia de Lucas é radicalmente diferenciada”, por se tratar de uma “cristologia que reflete a perspectiva própria de Atos, de ressurreição-ascensão-exaltação”. Além disso, é “uma cristologia complementada por uma pneumatologia sempre presente”. Justamente por isso, “por um ângulo que não é abordado por Mateus e Marcos, Lucas retrata Jesus como um homem do Espírito, um líder carismático ungido, guiado e capacitado pelo Espírito Santo”, ou seja, Lucas evidencia “de modo exclusivo no Novo Testamento [que] Jesus é o Cristo carismático”.1308 Em Lucas-Atos, mais do que nunca, o conhecido

axioma de Yves Congar — “toda pneumatologia é cristologia, e vice-versa”1309 — demonstra sua assertividade, visto que a “solidez da pneumatologia está em sua referência cristológica”, isto é, o “Espírito e o Cristo-Verbo se condicionam mutuamente”, pois o “Espírito está referido ao Verbo, ele não apaga suas exigências, ele abre para elas, de modo que o Cristo-Verbo torna-se presente, interior, dinamicamente ativo pelo Espírito”.1310 Tal é preciso ser dito para que não se pense erroneamente que estamos aqui invertendo papéis ou querendo, por conta do “esquecimento do Espírito”, por parte da teologia, colocá-lo em uma posição de destaque, na história da redenção, que pertence ao nosso Senhor Jesus Cristo. Nada mais longe da realidade. Estamos apenas ressaltando que, de maneira “exclusiva ao Novo Testamento, Lucas, o historiador do relato da redenção, também é o historiador do Espírito Santo”. Por isso, “devido ao fato de a narrativa histórica ser o veículo da doutrina de Lucas, ele também é um teólogo do Espírito Santo por excelência” e “sua doutrina do Espírito Santo é tão essencial quanto o ensino de João ou Paulo”, pois o evangelista-historiador “possui uma pneumatologia carismática que dá andamento à pneumatologia carismática da época do Antigo Testamento, ontologicamente trinitária, e que é funcional e vocacional”.1311 Tendo isso em mente, conseguimos assimilar a riqueza da cristologia pneumatológica lucana sem que qualquer uma das Pessoas seja eclipsada ou subsumida. Mas a abordagem de Roger Stronstad mostra mais que uma relação intrinitariana, isto é, “não somente preserva a proporção entre a cristologia e a pneumatologia de Lucas, mas também demonstr[a] que o retrato que Lucas pinta de Jesus como o Cristo carismático no Evangelho é comparável ao seu retrato posterior dos discípulos em Atos”. Portanto, “de acordo com Lucas, Jesus não foi somente o fundador do cristianismo, ungido, guiado e capacitado pelo Espírito Santo, mas também os discípulos, seus seguidores, foram batizados, guiados e capacitados por esse mesmo Espírito”. Isso significa que, “enquanto o primeiro volume da história lucana da origem e expansão do cristianismo narra a história do Cristo carismático, que caminhava e fazia o bem, o segundo volume narra a história da comunidade carismática dos discípulos, caminhando e fazendo o bem porque o Espírito de Cristo estava com eles”.1312

Tal deve ser assim pelo simples fato de que a humanidade tem uma tarefa sacerdotal que, com a falha de Adão, foi agora cumprida e corrigida por nosso Senhor Jesus Cristo, que novamente a transferiu àqueles que o seguem. Justamente por isso, a tradição evangélica, no sentido bíblico da expressão, ou seja, dos Evangelhos, mostra que nosso Senhor Jesus Cristo instruiu que devemos aprender com ele, que é manso e humilde (Mateus 11:29-30), cabendo ainda ao discípulo ser como o seu mestre (Lucas 6:40). Além disso, Paulo

registra que devemos ser imitadores de Cristo (1Coríntios 11:1; Efésios 5:1; Filipenses 2:5-8; 1Tessalonicenses 1:6). Não há dúvida de que os imperativos se referem ao aspecto antropológico e ético do Senhor, não sendo, obviamente uma "exigência" referente à sua deidade, pois, além de antibíblico, é impossível ser deus. O teólogo católico belga Tarcisius Jan van Bavel diz que tal "imitação", ou identificação, dos discípulos, após a "vinda do Espírito [...] torna-se, sem mais, sinônimo de ser-cristão", ou seja, requer-se um chamado para "uma completa identificação de vida com o Ressuscitado".1313 A referência é clara: Jesus é o modelo de homem perfeito, o paradigma a que todos devem se adequar, pois é o padrão de humanidade plena (Efésios 4:13). E como isso é possível? Precisamos entender (mesmo que brevemente, pois tal aspecto é mais bem explorado no capítulo seguinte), que no transcurso de seu ministério terreno, conforme mostra Lucas, Jesus é capacitado carismaticamente, e o Espírito o dirige em sua missão e o capacita a cumpri-la (Lucas 4:1,14, cf. Marcos 1:12; Mateus 4:1; João 3:34), da mesma forma, e com mais intensidade, que os carismáticos das narrativas das Escrituras hebraicas, conforme vimos na análise que fizemos na longa seção dedicada ao Antigo Testamento. Isso pelo fato de que, diz James Dunn, "uma crença central a respeito de Jesus era que Ele era ungido pelo Espírito de Deus, como Is 61,1-2 havia predito".1314 É ponto pacífico para todos que têm uma visão elevada das Escrituras e que igualmente consideram as formulações conciliares de Calcedônia, Niceia e Constantinopla — que reafirmam a plena deidade de nosso Senhor Jesus Cristo ao lado de sua plena humanidade — que, mesmo sendo humano, como "último Adão", sua humanidade identifica-se com a nossa antes da Queda no sentido de Cristo não ter pecado, ou seja, não ter nascido sob o signo e a propensão do pecado original (1Coríntios 15:45-47, cf. Hebreus 4:15). Como Deus que se fez homem, por não ter pecado, não havia necessidade de conversão-iniciação alguma em sua trajetória humana, isto é, Jesus não necessitava da ação da presença extraordinária do Espírito Santo para a "salvação", conforme o entendimento da pneumatologia joanina, nem da ação da presença extraordinária do Espírito Santo para a "santificação", de acordo com o desenvolvimento da pneumatologia paulina. Por outro lado, as Escrituras mostram claramente que Jesus foi capacitado pelo Espírito Santo para cumprir sua missão (Lucas 4:1), ou seja, em sua condição humana, ele necessitava da capacitação carismática do Espírito, conforme a pneumatologia lucana. A conclusão, portanto, é óbvia: Caso se reduza o recebimento do Espírito à conversão-iniciação como querem os teólogos reformados, teremos de repensar a cristologia e dizer que Jesus precisou ser regenerado pelo Espírito, pois ele era pecador! Tal ideia é absurda, pois sabemos que, na verdade, o que se quer contornar é a realidade da experiência, pois os "evangelhos não hesitam em

descrever os eventos seguintes”, após Jesus ser cheio (πλήρης/plērēs) do Espírito, “em termos de experiência quase extasiante: ‘O Espírito o levou para o deserto’”.1315 É assim que, em sua honestidade, James Dunn afirma:

O caráter basicamente experiencial da pneumatologia bíblica merece mais ênfase do que tem sido dada tradicionalmente. Na tradição cristã se tornou habitual pensar no dom do Espírito como uma dedução a ser tirada de uma confissão ou de um sacramento devidamente administrado. Em tratamentos dogmáticos do Espírito Santo muitas vezes foi considerado suficiente o discurso sobre os temas da divindade, personalidade e procissão do Espírito, como se pouco precisasse ser dito sobre o assunto. Mas um teólogo do Novo Testamento simplesmente não o fará. O Espírito como primeiro experimentado, com a experiência então refletida, é muito mais o modelo para os escritores do Novo Testamento e sua teologia.1316

Essa negligência, conforme já mencionamos, não é uma exclusividade do minimalismo pneumatológico protestante, mas um problema histórico na trajetória da humanidade, não apenas do cristianismo. A Josué, ainda que em sua imaturidade, pareceu perturbador o fato de que outros pudessem ser portadores do tipo de poder nunca visto antes por ele em ninguém além de no legislador e guia dos hebreus, entendendo o futuro sucessor de Moisés que tal experiência deveria ser de exclusividade do líder (Números 11:24-29). O que significa a informação de que, “quando o Espírito repousou sobre eles, profetizaram; mas depois nunca mais”? A despeito de o teólogo pentecostal clássico Anthony Palma dizer que o “falar em línguas” é um fenômeno “que não havia ocorrido anteriormente ao Pentecostes na história bíblica registrada” e que, em sua opinião, apesar de “alguns acadêmicos e estudiosos identifica[rem] o balbuciar de alguns profetas dessa época com a glossolalia, essa posição não pode ser sustentada se alguém avalia cegamente os ensinos do Novo Testamento de que a glossolalia é o falar em línguas e não a verbalização de sílabas sem sentido”,1317 discordamos dele pelo fato de que sua leitura, nesse particular, está atrelada a um pressuposto ainda muito estanque da história da salvação, praticamente acompanhando a tendência reformada de periodização, entendendo Atos 2 como a chegada de uma “nova era”. Não apenas isso, mas a própria ideia “de que a glossolalia possa ser compreendida como falar em línguas, mas que as

línguas podem ser tanto humanas quanto angelicais/celestiais",1318 parece querer explicar ou mesmo estabelecer a ideia de um "idioma". Tal proposta, em nosso entendimento, parece tomar o caminho da tentativa de explicar um fenômeno miraculoso, desvendando-o à maneira da teologia escolástica e/ou racionalista. Ação que nada adianta, pois, conforme disse o autor reformado brasileiro, o "dom do Espírito Santo que Pedro menciona não é o dom de línguas, mas sim, o Espírito Santo como dádiva de Deus".1319 Ponto com o qual, seguindo o raciocínio dos teólogos pentecostais clássicos William e Robert Menzies, concordamos. Todavia, uma vez que, conforme já mostramos antes, o "Antigo Testamento e a historiografia helenística judaica deram a Lucas o modelo para ele escrever sua história em dois volumes sobre a origem e propagação do cristianismo", isso significa que os "temas carismáticos das Bíblias hebraica e grega, tais como a transferência, os sinais e a vocação, influenciam a teologia de Lucas pertinente ao Espírito Santo". Stronstad prossegue dizendo que, aliada a esses "temas carismáticos, a Septuaginta fornece a Lucas a terminologia para descrever a atividade do Espírito Santo na vida de Jesus e seus discípulos".1320 Assim, é justamente pelo fato de a pneumatologia lucana "mostrar o dom do Espírito exclusivamente em termos carismáticos", seguindo a esteira da pneumatologia veterotestamentária, especificamente na linguagem da Septuaginta, que, explicam William e Robert Menzies, "não é possível associar o dom pentecostal com a conversão-iniciação", visto que, "enquadrando a narrativa do Pentecoste na moldura da teologia do Espírito característica de Lucas", completam, é possível "argumentar com força considerável que o Espírito veio sobre os discípulos no Pentecoste não como a fonte de existência do novo pacto, mas como a fonte de poder para o testemunho eficaz". Em termos diretos, o "dom pentecostal", de que fala o apóstolo Pedro, "é de natureza carismática e não soteriológica", por isso "distinto do dom do Espírito que Paulo associa com a conversão-iniciação".1321 Isso enseja, portanto, a pergunta: Qual é, então, a natureza do chamado "dom pentecostal" ou "dom do Espírito" de Atos?

A questão é ainda mais crucial para o pentecostalismo clássico, por causa da doutrina da evidência inicial, mas igualmente importante para a tradição carismático-pentecostal como um todo e para a defesa, que temos feito desde o início, de uma experiência de capacitação carismática, resultado da presença extraordinária do Espírito Santo, que, de alguma maneira, necessita ser exteriorizada para autenticar publicamente o chamado missional/sacerdotal da pessoa. Trata-se, portanto, de uma articulação teológica que "está relacionada com um processo de desenvolvimento doutrinário refletido no Novo Testamento

e em grande parte ignorado pelos exegetas modernos", que, à pergunta acerca da natureza do "dom pentecostal", parecem fingir que tal questão não "acompanha a igreja desde o primeiro dia do Pentecoste", afirmam William e Robert Menzies. Estes informam, porém, que "a natureza da relação entre línguas (glossolalia) e o dom pentecostal sem dúvida gerou uma discussão considerável entre os colegas de Pedro", sendo, para eles, "praticamente certo que ela acompanha a expansão da igreja entre os gentios" e impõe-se "como uma questão inevitável para os que tentam conciliar a linguagem de dons utilizada por Paulo com o dom pentecostal de Lucas".1322 Evidente, seja do lado protestante tradicional, seja do lado carismático-pentecostal, o princípio de que todas as articulações e/ou "formulações teológicas são produtos de seres humanos e, por isso, bem ou mal, são tentativas humanas de chegar a um acordo sobre a importância da Palavra de Deus". Justamente por isso, tais "formulações permanecem sob o juízo dessa Palavra", ou seja, são as Escrituras que definem, em termos doutrinários, o que é ou não digno de ser crido e/ou aceito. Levando isso em conta, vemos claramente que é preciso perceber a diferença entre o dom (capacitação carismática) e o sinal (evidência exterior) de que ele foi recebido, tanto para a pessoa quanto para as demais. Vimos esse padrão com Moisés e Bezalel e Aoliabe (Êxodo 3—4; 31:1-6), apenas para ficar nesses exemplos. Seguindo a esteira de tudo que já articulamos, convergimos com William e Robert Menzies no entendimento de que, de fato, o "dom pentecostal não são as línguas". Dito em outras palavras, o dom do Espírito, ou pentecostal, "é uma experiência de poder que capacita o recipiente a participar eficazmente da missão de Deus", e a "manifestação das línguas é uma evidência do aspecto pentecostal da obra do Espírito, mas não é em si o dom". Por isso, é um perigo a ênfase demasiada na "evidência", podendo "resultar em cristãos que, olhando para o passado distante, se lembrem do momento em que 'o obtiveram', mas para quem o aspecto pentecostal de poder para testemunhar é desconhecido no presente".1323 Justamente nesse aspecto, vemos que a ideia de as línguas não terem serventia e/ou finalidade nasce de pressupostos equivocados, razão pela qual caberia perguntar novamente, com base em Números 11:24-29, o que significa a informação de que, "quando o Espírito repousou sobre eles, profetizaram; mas depois nunca mais", e verificar que alguns teólogos — aos quais nos alinhamos —, informa Robert Menzies, "como Gordon Wenham, descrevem o profetizar narrado em Números 11.24-30 como um exemplo de 'expressão extática ininteligível que o Novo Testamento chama de falar em línguas'".1324 Dessa forma, percebemos que o que ocorre em Atos 2:1-11 não é nenhuma novidade, e sim o significado do que aconteceu, que, de igual forma, não é a entrada dos discípulos em um "nova era", mas o cumprimento do "desejo

de Moisés", assim pronunciado por Deus na profecia de Joel, que, conforme a expressão de Joshua Heschel, encarna ortopaticamente o "sentimento divino" de contemplar toda a humanidade, carismaticamente, com seu Espírito (Joel 2:28-29).

Lucas elabora sua narrativa de forma tão carismática que James Dunn observa que o "caráter experiencial da recepção do Espírito é particularmente marcado em Atos — a característica regular da glossolalia e do discurso profético inspirado que evidencia a presença do Espírito". Tal se deu pelo fato de que "Lucas certamente entendeu a vinda do Espírito como um acontecimento na vida das pessoas que elas não podiam ignorar (19:2)", isto é, não se tratava de alguma coisa imperceptível e meramente confessional, podendo ser vista, na opinião do autor, a "mesma história com Paulo" quando este pergunta: "Recebestes o Espírito fazendo o que a lei exige ou ouvindo com fé? (Gl 3:2-5)", pois é certo que o "impacto do Espírito foi muitas vezes marcado por efeitos visíveis e pelo desenvolvimento moral".1325 A despeito do reconhecimento de Dunn, que citamos um pouco antes, de que na "tradição cristã se tornou habitual pensar no dom do Espírito como uma dedução a ser tirada de uma confissão ou de um sacramento devidamente administrado" — algo totalmente estranho aos relatos do Novo Testamento —, o que se vê nas Escrituras, acompanhando o raciocínio de Pedro em Atos 2:38, é que, todas as vezes que alguém recebe o dom do Espírito Santo, há uma exteriorização desse recebimento. Na fala de Dunn, porém, há claramente uma indistinção entre as concepções pneumatológicas lucana e paulina, misturando aspectos, ou acontecimentos, distintos da obra do Espírito Santo, daí a razão de, novamente, ele concordar que "o impacto do Espírito foi muitas vezes marcado por efeitos visíveis", mas também, e aí a indistinção, "pelo desenvolvimento moral". O mesmo teólogo metodista britânico acrescenta que "Hebreus e 1João obviamente pensavam nos mesmos termos",1326 incorrendo, mais uma vez, na confusão de não distinguir as diferenças pneumatológicas, ou as distintas obras, fruto da presença extraordinária do Espírito Santo, pronunciadas por um mesmo autor. No caso de Atos 2:1-11, ninguém teria dúvida de que havia recebido o dom do Espírito, isto é, a "chegada do poder profético [contou com] um sinal visível e externo: a glossolalia". Contudo, isso "não quer dizer que não haja outras maneiras pelas quais o poder e a presença do Espírito Santo nos sejam dados a conhecer", dizem William e Robert Menzies, esclarecendo que tal explicação é "simplesmente para afirmar que a narrativa de Lucas indica que um sinal externo visível existe e que ele e seus leitores esperam naturalmente manifestar esse sinal".1327 James Dunn está tão consciente dessa realidade que destaca, por exemplo, que "Paulo

menciona frequentemente o forte impacto afetivo do Espírito na e através da sua pregação, como também das várias emoções que o Espírito despertou em seus convertidos: ‘amor (Rm 5:5), alegria (1Ts 1:6), amor, alegria, paz...’ (Gl 5:22)”. Cita ainda o mesmo autor a “experiência do Espírito gritando ‘Abbá! Pai!’”, que, segundo Dunn, “era, na adoração cristã primitiva, evidentemente, bastante intensa”, referindo-se a Romanos 8:15-16 e Gálatas 4:6, uma vez que ambos os textos “usam o verbo alto ou intenso krazein, ‘chorar’”.1328 O teólogo metodista ainda diz que indiscutivelmente “notável é o uso típico das imagens da água em referência ao Espírito, algo totalmente compreensível em um contexto do Oriente Médio”. Ele mostra, por exemplo, que o “Espírito [é] experimentado como uma tempestade em uma terra seca, como uma corrente de água que sacia uma sede violenta”, destacando igualmente que existe um “grande jogo de imagens em Jo 4:14, [mostrando] a experiência da água-doce como de uma fonte de água borbulhando como se estivesse nas pessoas (Jo 4:10-14), posteriormente identificada com a recepção do Espírito (7:37-39)”. Finalmente, Dunn mostra que “Paulo se baseia na mesma imagem em 1Coríntios”, dizendo que “o que uniu aqueles que creem como um só foi a experiência de serem dados a beber, por assim dizer, do mesmo Espírito (1Co 12:13)”.1329 É assim que, completa o mesmo autor:

Chamar a atenção para tais características do Novo Testamento pode deixar algumas pessoas inquietas. A história do cristianismo, assim como a da religião em geral, está repleta de exemplos nos quais as emoções tiveram rédea solta, com consequências desastrosas. O perigo do “entusiasmo” (Schwärmerei) tem sido vivenciado no cristianismo ocidental desde os excessos da Reforma espiritual ou radical, e ainda hoje é evidente em várias seitas. Sob uma perspectiva histórica e do Novo Testamento, no entanto, duas questões precisam ser observadas. Uma delas é que o cristianismo mais antigo, certamente como atestado por Lucas e testemunhado em parte pelo menos por Paulo, tinha um caráter entusiasta em si mesmo. Um elemento de “entusiasmo” é inevitável dentro de uma teologia do Novo Testamento; deve ser considerado, portanto, como parte dos dados com os quais uma teologia do Novo Testamento deve lutar. A outra questão é que Paulo — indiscutivelmente o mais experiente e perspicaz nessa área, de todos os escritores do Novo Testamento — mostra-se bastante consciente dos perigos de ceder lugar aos impulsos do entusiasmo. O cuidado com que ele tratou a ta pneumática — “as coisas do Espírito” ou especificamente os “dons espirituais”, para advertir contra tais excessos e

sublinhar a prioridade do amor, das contribuições que dirigiam tanto a cabeça quanto o coração (1Co 13 e 14) — deve ser um lembrete salutar para todos aqueles que estão inclinados a seguir, sem críticas, o retrato de Lucas da missão cristã mais antiga.1330

As observações de James Dunn acerca do caráter carismático do cristianismo nascente retratado por Lucas, para quem tem uma concepção conservadora das Escrituras, isto é, de sua inspiração, precisam ser lidas tendo em mente o fato, digno de destaque, de que "Lucas não compartilha a angústia de muitos cristãos modernos acerca da possibilidade de falsas línguas", ou seja, o "evangelista não oferece diretrizes para discernir se as línguas são genuínas ou falsas, de Deus ou de alguma outra fonte", diz Robert Menzies. Este ressalta que, de forma surpreendente, Lucas "assume que a comunidade cristã saberá e experimentará o que é necessário e bom",1331 não podendo o intérprete perder de vista que a obra de Lucas-Atos, por ser um documento narrativo, teve os eventos selecionados e suas perícopes arranjados sistematicamente, visando a apresentar o perfil ideal da igreja, isto é, como ela foi e, ao mesmo tempo, como ela deve continuar sendo. Assim, a ausência de distinção entre as ênfases pneumatológicas neotestamentárias — joanina (salvação), paulina (santificação) e lucana (capacitação) — leva os intérpretes a adotarem posições apriorísticas que comprometem sua exegese. Como já dissemos, repetindo o óbvio, a Bíblia não é um tratado de teologia sistemática, e a própria disposição dos livros, tanto no cânon hebraico como no cânon grego, Antigo e Novo Testamentos, não está necessariamente arranjada em ordem cronológica, podendo "haver nisto um plano de Deus", diz o teólogo pentecostal Antonio Gilberto.1332 No caso da obra de Lucas-Atos, trata-se da "única narrativa histórica autoconscientemente escrita e autodesignada do Novo Testamento", ou seja, "enquanto Marcos assinala seu livro sobre Jesus como um 'evangelho' (εὐαγγελίον [Mc 1.1]), Lucas indica a parte I de seu livro de dois volumes como uma narrativa histórica (διήγήσιν [Lc 1.1], λόγον [At 1.1])". Assim, "por mais que Lucas houvesse tomado emprestado trechos dos evangelhos, tais como os de Marcos e Mateus, ele transformou seu relato sobre Jesus em uma narrativa histórica", algo que pode ser visto no simples fato de que "o livro que leva o seu nome tem muitos pontos em comum com a historiografia sagrada do antigo Israel, e até com a historiografia secular no mundo greco-romano, como ocorre com os outros evangelhos", disserta o teólogo pentecostal Roger Stronstad. O mesmo teólogo acrescenta que os estudiosos de "Lucas-Atos observaram há muito tempo que

Lucas geralmente utiliza a estratégia narrativa do paralelismo".1333 Tal paralelismo pode ser visto pela "estrutura paralela de Lucas-Atos, incluindo paralelos entre a experiência de Jesus e a subsequente experiência de seus discípulos com o Espírito", podendo ser resumidos da seguinte forma: "(1) Assim como Jesus inicia seu ministério anunciado pelo Espírito Santo (Lc 3.22; 4.18), os discípulos não iniciarão seus ministérios até serem batizados no Espírito Santo". Por isso, "(2) Assim como Jesus está cheio do Espírito Santo (Lc 4.1a), os discípulos estarão cheios com o Espírito (At 2.4)". Da mesma forma, "(3) Assim como Jesus é guiado pelo Espírito (Lc 4.1b), os discípulos, como Filipe, Pedro e Paulo, respectivamente, serão guiados pelo Espírito (At 8.29; 10.19; 16.6,7 etc.)". Finalmente, "(4) Assim como Jesus está empoderado pelo Espírito (Lc 4.14), e consequentemente operará milagres e sinais (At 2.22), os apóstolos Pedro, Estêvão, Filipe, Barnabé e Paulo também operarão milagres (At 2.43; 5.12; 6.8; 8.6,13)". O mesmo autor conclui seu argumento com a ideia de que o paralelismo exposto "revela que, como Jesus transferiu seu próprio dom de profecia a seus discípulos, eles terão, como comunidade e individualmente, o mesmo tipo de ministério profético que ele próprio tinha".1334

Tal paralelismo entre as duas obras, ou tratados, lucanas, não é mera coincidência. Não "deu certo" de acontecer da mesma forma no ministério de Jesus e dos discípulos como de modo simplista alguns podem pensar. O paralelismo foi construído com o arranjo sistemático das perícopes do Evangelho de Lucas com Atos, ou seja, os textos foram estrategicamente dispostos dessa maneira para transmitir os ensinamentos e as instruções que o Evangelista intentava que fossem assimilados. Assim, "Lucas não simplesmente ordena eventos que se encontravam sob uma forma aleatória". Na verdade, a "estrutura paralela de seus dois volumes revela que, consciente e cuidadosamente, ele arquitetou sua narrativa sobre a origem do cristianismo na Galileia e Judeia e até os confins da terra". Portanto, as "estratégias narrativas, tais como os episódios programáticos, as inclusões e os paralelismos, reforçam esse perfil de Lucas como o mais talentoso dos autores".1335 É com essa consciência que os estudiosos precisam ler Lucas, pois interpretar sua narrativa histórica, incrivelmente, explica o teólogo pentecostal canadense Roger Stronstad, "não é simplesmente o mesmo que interpretar os imperativos da Lei, os lamentos ou louvores dos Salmos, as instruções circunstanciais das epístolas ou decodificar as visões do Apocalipse". Conquanto os leigos e teólogos carismático-pentecostais tenham intuitivamente chegado a conclusões parecidas com as dos estudos e descobertas da erudição literária e teológica, é preciso saber que, somado aos "princípios hermenêuticos comuns à interpretação de toda a

literatura bíblica, independentemente do gênero, interpretar Lucas-Atos coloca em jogo seu próprio conjunto de diretrizes, as quais incluem, mas não estão limitadas a: (1) observar que Lucas-Atos é uma história seletiva, (2) inserir Lucas-Atos no contexto histórico do panorama greco-romano e (3) observar o complexo propósito histórico-didático-teológico de Lucas".1336 No intuito de captar tais nuanças e respeitar essas particularidades, é preciso observar igualmente três aspectos interpretativos apontados pelo mesmo autor, sendo o primeiro deles o reconhecimento de que "há a faixa de pressuposições que cada estudioso traz para a tarefa de interpretar o texto", tendo em mente ainda, em segundo lugar, que "há aqueles princípios que orientam o estudioso na tarefa da exegese" e, em terceiro, "há aqueles princípios que orientam o estudioso na aplicação do texto à vida cristã contemporânea".1337 De certa forma, esses aspectos interpretativos fogem do nosso propósito, sendo impossível trabalhá-los, bastando apenas ressaltar que, a fim de interpretar a obra de Lucas-Atos, das três diretrizes imprescindíveis a serem observadas — "(1) Lucas-Atos é uma história seletiva; (2) a obra deve ser inserida nos contextos histórico, político, religioso e social do mundo greco-romano e (3) os múltiplos propósitos de Lucas que motivaram a escrita da obra"1338 —, uma vez que, de alguma maneira, as duas primeiras diretrizes foram anteriormente contempladas, a última será então exposta, pois geralmente todos os comentários bíblicos apresentam em sua introdução o propósito que, segundo o estudioso que comentou defende, o escritor sagrado tinha em mente quando escreveu. Contudo, conforme o teólogo pentecostal canadense, a obra de Lucas-Atos, por se tratar de um documento extenso e, por conseguinte, mais complexo que os demais, possui propósitos múltiplos. Assim, ele explica que

Era normal entre os estudiosos de outrora afirmar que a intenção autoral — ou seja, o propósito do autor ao escrever um documento — é o critério essencial que governa o entendimento do texto pelo leitor. Mas a questão da intenção autoral é complicada por uma série de fatores, os quais incluem o propósito ser explícito ou implícito e se ele é simples ou complexo — ou seja, há um propósito principal ou uma combinação de propósitos: principal, secundário e inclusive terciário. Consequentemente, há vários desafios para quem busca determinar a intenção autoral. Um deles é a tendência geral na direção do reducionismo, enfatizando um dos propósitos com a exclusão de todos os demais. Outro desafio é confundir a utilização que será dada ao documento, parcial ou totalmente, em relação ao seu propósito. O desafio mais assustador é

identificar os interesses e a agenda tanto do estudioso como do autor.1339

Óbvio como é, a agenda do estudioso, ou seus interesses e sistema teológico, influenciam mais do que nunca a interpretação. Tal observação é válida tanto para cessacionistas quanto para carismático-pentecostais, sem exceção. Os pressupostos exercem um controle, na maioria das vezes imperceptível, sobre todo o processo de interpretação, iniciando pela escolha dos textos que corroboram a perspectiva teológica do exegeta. Considerando a obra de Lucas-Atos, de acordo com a visão de Stronstad, pela extensão do material e por ser dividido em duas partes complementares, é preciso notar que no Evangelho o foco é Jesus e em Atos os discípulos, isto é, do judaísmo para o cristianismo, porém em ambos os documentos o Espírito Santo está atuante. “Devido a esses fatores, a questão do propósito de Lucas, como qualquer pesquisa de literatura relevante mostrará, é problemática”, contudo não é impossível, mas é importante reconhecer que a “resposta mais satisfatória para a questão do propósito de Lucas reside no reconhecimento de que ele seja múltiplo”. Ocorre que o “propósito múltiplo não somente tem uma dimensão histórica, o que o leitor esperaria, visto que o gênero adotado em Lucas-Atos é o da narrativa histórica, mas também uma dimensão didática, ou instrucional, e teológica”, algo que, diz Stronstad, está claro no “prólogo de sua obra de dois volumes, [quando] Lucas identifica o gênero de sua escrita”, de acordo com o uso de “διήγησιν (relato/narrativa, Lc 1:1)” e também “λδγον (relato/narrativa, At 1:1)”, ambos “termos [que] identificam Lucas-Atos como narrativa histórica e, ao situar seus documentos dessa forma, o autor imediatamente alerta seus leitores sobre o propósito histórico de seus textos”.1340 Além desse propósito, “considerado em seus próprios termos, Lucas faz uma declaração evidente de sua intenção didática”, ou seja, de maneira clara, “conforme praticado por ele mesmo, a escrita da narrativa histórica era um meio e método de instrução confiável”, de modo que, “na condição de historiador, Lucas também se vê como um professor ou instrutor”. Foi justamente se valendo do “gênero — ou meio — de narrativa histórica” que o Evangelista “instrui Teófilo e sua audiência mais ampla sobre diversos aspectos, que incluem, mas não estão limitados a: (1) prova de profecia, (2) precedentes e padrões, (3) relatos de ensinamentos de Jesus, (4) relatos dos ensinamentos e pregações dos apóstolos e (5) uso da terminologia teológica estabelecida”.1341 Apesar de reconhecermos sua importância, não temos condição de examinar todos esses aspectos, todavia destacamos a diferenciação hermenêutica feita por Stronstad, que se divide entre “negação” e “afirmação”.

De um lado, os que dizem que as partes puramente narrativas da obra de Lucas-Atos nada ensinam e, do outro, os que entendem os múltiplos propósitos lucanos e reconhecem a legitimidade dos documentos e seu “propósito histórico-didático-teológico”. Muitos teólogos que reconhecem tal ideia utilizam (entre os quais, especialmente, os carismático-pentecostais), como foi dito, uma “hermenêutica de afirmação” para sustentar tais propósitos da obra de Lucas-Atos. A despeito de tal abordagem ser “expressa sob vários modos, tanto acadêmicos quanto populares, os defensores da hermenêutica de afirmação alegam que o recebimento inaugural do Espírito de profecia por Jesus é um paradigma para o recebimento de profecia para os discípulos”, diz Roger Stronstad. Este acrescenta que, “além disso, afirmam que o recebimento inaugural do Espírito de profecia pelos discípulos é um paradigma para novas conversões — como Cornélio e sua família (At 10.44-48) e dos discípulos em Éfeso (At 19.1-7) — também para receberem o Espírito de profecia”.1342 Em razão do caráter instrutivo dos discursos de Atos, a conclusão do autor é que somos também alvo da promessa de Pedro em Atos 2:38-39. Por essa razão, cabe a cada “intérprete de Lucas-Atos [...] decidir se a hermenêutica de negação ou de afirmação é a que melhor descreve a intencionalidade da narrativa de Lucas”.1343 Todavia, ressaltamos que não se trata de uma predileção arbitrária, pois

[...] Lucas ensina utilizando termos teológicos estabelecidos. Por exemplo, o termo lucano mais frequente para relatar a atividade do Espírito é “cheio do Espírito Santo” (πίμπλημι: Lc 1:15,41,67; At 2:4; 4:8,31; 9:17; 13:9; πληρόω: 13.52). Esse termo aparece cinco vezes na LXX (embora nessa obra a forma seja έμπίμπλημι, em vez do πίμπλημι lucano); aparece individualmente na LXX em um contexto carismático (Êx 28:31; 31:3; 35:31; Dt 34:9; Is 11:1-3). Na histórica narrativa lucana de dois volumes sobre Jesus e seus discípulos, a terminologia “cheios com o Espírito Santo” aparece no contexto de um ministério profético (Lc 1:15-17) ou de inspiração profética (Lc 1:41,67; At 2:4; 4:8,31; 13:9). Não apenas o termo “cheio com o Espírito Santo”, mas todo termo usado por Lucas para relatar a atividade do Espírito Santo — com a única exceção da terminologia “batizado com o Espírito Santo” — será encontrado em contextos carismáticos na LXX. Claramente, o significado desses termos não é derivado exclusivamente da narrativa lucana em si, mas condicionado pelo modo como esse mesmo termo é utilizado na LXX, a Bíblia de Lucas e seus primeiros leitores. E, assim, ao descrever a atividade do Espírito Santo na vida de Jesus e

nas vidas de outros homens e mulheres de Deus utilizando terminologia da Septuaginta (LXX), Lucas ensina que essa atividade é, da mesma forma, invariavelmente carismática. Esses exemplos, que são meramente a ponta de um enorme iceberg de outros em potencial, ilustram os vários modos como Lucas usa a narrativa histórica para fins didáticos.1344

Qual a conclusão possível de ser extraída do fato de que os seguidores do Caminho só contavam com as Escrituras hebraicas, a Septuaginta, e, conforme os apóstolos, elas foram escritas para nossa instrução (cf. Romanos 15:4; 2Timóteo 3:16-17; 2Pedro 1:19-21), sem que os próprios escritores sagrados fizessem qualquer distinção — e seria um total absurdo achar que isso fosse possível — de importância entre os seus gêneros literários, dividindo-os entre narrativas (informação) e "livros didáticos" (instrução)? Obviamente que o relato lucano não apresenta qualquer novidade a respeito da dimensão carismática da pneumatologia, exceto sua abrangência, que não foi "inventada" por Lucas, mas "desejada" e profetizada no Antigo Testamento (Números 11:29; Joel 2:28-29), sendo apenas apresentado o cumprimento de tais textos pelo Evangelista para que sua audiência tivesse segurança de que o que foi relatado nas Escrituras hebraicas cumpre-se em Lucas e em Atos. Justamente por isso, seguindo o leitmotiv que temos estabelecido nesta nossa obra — a experiência com o Espírito —, alinhamo-nos a Stronstad na perspectiva de que a "dimensão didática do múltiplo propósito de Lucas é complementada por uma dimensão teológica", visto que o escritor "identifica seu tema como sendo 'tudo o que Jesus começou a fazer e ensinar' (At 1.1 cf. Lc 1.5—24.51)". Considerando que Lucas "continua sua narrativa sobre os atos de Jesus como uma narrativa sobre os atos dos apóstolos, Atos é, por implicação, o tema complementar do que os apóstolos, empoderados pelo mesmo Espírito de seu Messias, também fizeram e ensinaram". Contudo, ambos os documentos lucanos têm como o seu "principal tema teológico", diz o mesmo autor, "essencialmente [...] Cristo, salvação e Espírito Santo".1345 Stronstad ainda afirma que, seguindo a concepção dos múltiplos propósitos dos documentos lucanos defendidos pelo teólogo pentecostal canadense, assim como "Lucas concebeu a escrita da narrativa para fins de instrução ou ensinamento, ele também concebeu a escrita da narrativa histórica para fins de ensinar a verdade teológica". Dessa forma, por meio do "uso do múltiplo propósito histórico-didático-teológico, Lucas se coloca na tradição histórica dos editores e cronistas da história sagrada de Israel".1346 Tal proposta é adotada pelos teólogos pentecostais clássicos William e Robert

Menzies, que, em concordância com Roger Stronstad, dizem que o “ponto crucial” a ser considerado na interpretação da obra de Lucas-Atos é que o Evangelista “jamais atribuiu funções soteriológicas ao Espírito, e sua narrativa pressupõe uma pneumatologia que exclui essa dimensão (e.g., Lucas 11.13; Atos 8.4-17; 19.1-7)”, podendo ainda ser dito, de “modo positivo, [que] Lucas descreve o dom do Espírito exclusivamente em termos carismáticos como a fonte de poder para testemunho eficaz”. Em termos diretos, lembramos uma vez mais que a “narrativa de Lucas, portanto, reflete mais que simplesmente um programa ou ênfase diferente, sua pneumatologia é diferente da de Paulo, embora lhe seja complementar”.1347 Registre-se que, em tal perspectiva, não há defesa alguma de que exista discrepância, ou contradição, entre Lucas e Paulo, conforme tem sido espalhado em redes sociais e palestras, desde 2019, por um grupo pequeno de carismático-pentecostais brasileiros, que, infelizmente, conforme já dissemos, demonstram não ter compromisso com o desenvolvimento teológico e, por intransigência e como forma de cercear o protagonismo dos pares, mesmo depois de advertidos e esclarecidos de que não era isso que propunham os teólogos pentecostais estrangeiros, permaneceram contra o ensino desses aspectos imprescindíveis para a tradição carismático-pentecostal. Lamentavelmente, estes continuam prestando um desserviço e desinformando as pessoas com a ideia de que quem defende a independência teológica lucana é “liberal”.

Já quase ultimando este último subtópico da análise do Espírito Santo nas Escrituras, no Novo Testamento e especificamente na obra de Lucas-Atos, reconhecemos que, conquanto os textos de William e Robert Menzies e Roger Stronstad, a fim de explorar e expandir o tema, façam importantes análises de perícopes do material lucano, uma vez que tal exercício está fora do nosso escopo, não o faremos, pois nosso interesse se concentra em demonstrar uma linha de continuidade que perpassa as Escrituras — a experiência carismática com o Espírito — tanto hebraicas quanto cristãs, mostrando igualmente sua contemporaneidade e relevância para nós. Contudo, dentre os inúmeros exemplos do trabalho editorial da obra de Lucas-Atos, vamos destacar o paralelismo das perícopes, não para proceder a uma exegese, mas para verificar a relação entre a narrativa lucana e as Escrituras hebraicas, a Septuaginta. Recorremos à reflexão de Robert Menzies em sua obra Glossolalia, na qual ele destaca a importância desse fenômeno carismático com vistas ao seu lugar central no pentecostalismo clássico. Todavia, trata-se de uma prática comum compartilhada em toda a tradição carismático-pentecostal. O teólogo pentecostal clássico defende que basta ler atentamente o relato de Lucas para comprovar que

o Evangelista “vê o falar em línguas como um tipo especial de discurso profético”, ou seja, a prática aparece associada a “profecias em cada uma das três passagens que descrevem, no livro de Atos, esse fenômeno”, sendo a primeira delas o texto de Atos 2:17-18 (cf. Atos 2:4) — “falar em línguas é descrito especificamente como o cumprimento da profecia de Joel de que nos últimos dias todo o povo de Deus profetizará”. Portanto, os “estranhos sons das línguas faladas pelos discípulos, declara Pedro, não são de fato as divagações dos bêbados; ao contrário, representam falas proféticas emitidas pelos mensageiros de Deus dos tempos do fim (At 2:13,15-17)”. A segunda passagem está em Atos 19:6, “[onde] a conexão entre profecia e falar em línguas é novamente declarada de forma explícita” e refere-se à imposição das mãos de Paulo “nos discípulos efésios [quando] o Espírito Santo ‘veio sobre eles, e eles falaram em línguas e profetizaram’”. Por último, “a associação é feita novamente em Atos 10:42-48”,1348 quando Pedro ministrava a Cornélio e a toda a família deste, e seu sermão foi “interrompido” justamente no ponto em que o apóstolo discorre acerca de os profetas terem testemunhado de Jesus (v. 42-43). Para Robert Menzies, não é coincidência que exatamente nesse ponto da pregação de Pedro tenha ocorrido o fenômeno glossolálico como fruto da presença extraordinária do Espírito Santo. Portanto, o autor pentecostal defende que, enquanto “manifestação de profecia, Lucas sugere que as línguas têm um papel contínuo a desempenhar na vida da igreja”, até porque “uma característica dos ‘últimos dias’ — aquela era de realização que começa com o nascimento de Jesus e termina com a segunda vinda — é que todo o povo de Deus irá profetizar (At 2:17-18)”. Assim, não é sem razão o “autor relatar várias instâncias do cumprimento dessa profecia caracterizada pelo falar em línguas”, ou seja, isso “encoraja o leitor a entender que, como ‘sinais e maravilhas’, e testemunho ousado inspirado pelo Espírito sobre Jesus, falar em línguas caracterizará a vida da igreja nestes últimos dias”, sendo qualquer sugestão que colida com esta forma contrária “à mensagem explicitamente declarada em Lucas, sem mencionar à de Paulo (1Co 14:39)”,1349 pois ambos, à sua própria maneira e estilo, incentivam a prática. O fato talvez mais incômodo é que a glossolalia não é algo homogêneo e com uma única forma, seja idiomática, seja onomatopeica. Justamente por isso, não há termo que dê conta de dizer o que ela é, de modo que restam apenas os pressupostos e seus resultados com as hermenêuticas de “negação” ou de “afirmação”, para utilizarmos as expressões de Stronstad, pois, conforme o dicionário de grego:

Nas expressões: glōssais heterais [...], diferentes línguas (At 2.4); glōssais kainais [...], novas línguas (Mc 16:17); glōssais lalein [...], falar em línguas (At 10:46; 19:6; 1Co 12:30; 14:4-6,13,18,23,27,39); proseuchesthai glōssē [...], orar em uma língua (1Co 14:14); logoi en glōssē [...], discurso em uma língua (1Co 14:19); ou simplesmente glōssai, línguas (1Co 12:10,28; 13:8; 14:22,26). Aqui, segundo as duas passagens em Marcos e Atos, o sentido parece falar em outras línguas vivas. Porém, as passagens da primeira carta aos coríntios são tomadas como a base, estas expressões parecem fazer referência à fala em outro tipo de língua, i.e., referindo-se, talvez, a um estado de grande empolgação ou êxtase espiritual de inspiração, inconsciente das coisas ao redor e totalmente absorto nesta comunicação em forma de adoração a Deus, no qual a pessoa irrompe em expressões abruptas de louvor e devoção que não são coerentes e, portanto, nem sempre são inteligíveis aos outros (cf. 1Co 14:2,4,6,7). A maior parte dos intérpretes adota o primeiro significado; alguns preferem o segundo. Outros supõem existir uma referência a dois dons distintos.1350

Como se pode ver, o significado estrito e filológico das expressões nada revela a respeito da natureza das línguas. Nesse caso, a decisão do que cada intérprete acredita que elas são é tomada com base nos pressupostos do próprio estudioso, que, por sua vez, decorre de sua experiência, isto é, sistema teológico da tradição a que pertence, identificação com determinado autor, concepção de espiritualidade etc. De forma geral, explica o teólogo Cecil Robeck, “este ‘dom do Espírito Santo’ é representado no NT pela combinação do verbo laleō, que significa ‘falar’, e o substantivo glōssa, especialmente em seu caso instrumental, que significa ‘em’ ou ‘com’ ‘línguas’ (cf. 1Co 12:30; 13:1; 14:5,18,23 etc.)”. De forma ocasional, “Paulo também emprega as formas participiais ho lalōn glōsse ou ho lalōn glōssais quando se refere à pessoa ou a ‘quem fala em línguas’ (1Co 14:2,4,5,6,13 etc.)”. Entretanto, a expressão mais conhecida mesmo é “glossolalia”, que, de acordo com o mesmo autor, foi produzida pela “versão moderna desses termos”.1351 Para se ter uma noção do quanto esse tema, ou fenômeno, escapa do domínio dos instrumentos epistemológicos, seja da filologia, seja da teologia, Robeck informa que, em “1 Coríntios 12:10, a frase heterō gene glōssōn foi traduzida como ‘o dom de falar línguas’ (TEB), ‘a diversidade das línguas’ (BMD), ‘a diversidade de línguas’ (CNBB), ‘o dom de falar línguas’ (Bíblia de Jerusalém), ‘a variedade de línguas’ (Vulgata; Ave Maria), e até ‘falar línguas estranhas’ (A Bíblia na linguagem de hoje)”. Robeck acrescenta que tal “diversidade nas traduções do substantivo glōssa, do genérico

‘línguas’ até ‘variedade de línguas’, e a interpretação ‘línguas estranhas’ representam a diversidade de pressuposições adotadas por diferentes comissões de traduções”. Contudo, deve ficar claro que a “variedade ‘idioma’ (não encontrada em traduções brasileiras) sugere que o evento de Pentecostes de Atos 2:5-11, onde a multidão ouviu os 120 falarem em diversos idiomas humanos (xenolalia) diferentes dos deles, dá a base para essa interpretação”.1352 Ainda que prevaleça essa tradução, como quer, por exemplo, a tradição reformada, ao afirmar, da passagem de Atos 2:1-11, que “as línguas faladas naquele acontecimento eram idiomas das nações da época e não expressões sem sentido”,1353 ainda assim, será preciso reconhecer a ocorrência do êxtase, pois os falantes não aprenderam aquelas línguas, mas receberam sobrenaturalmente a capacidade de proferi-las. Inclusive, quando do início do chamado moderno movimento pentecostal, esse foi um dos problemas enfrentados, pois se acreditava que a experiência com o Espírito tinha a função de dotar a pessoa miraculosamente com a capacidade de falar em um idioma estrangeiro. Então, o falante deveria ser enviado como missionário para o país em que predominava a língua em questão, problema que posteriormente foi corrigido. Após “1906, os pentecostais [estadunidenses] passaram a reconhecer, cada vez mais, que, na maioria das ocorrências do falar em línguas, os cristãos realmente estavam orando em línguas não identificáveis, e não em idiomas identificáveis (glossolalia ao invés de xenolalia)”.1354 A despeito da aceitação excepcional de que tal fenômeno até possa ter ocorrido em Atos 2:1-11, a posição protestante ostentada tradicionalmente é de uma “hermenêutica de negação”, afirmando não haver nenhuma “evidência da continuação deste dom depois dos tempos apostólicos, nem, de fato, nos últimos tempos dos próprios apóstolos; deste modo, temos confirmação do cumprimento de 1Co 13:8, que este dom cessaria nas igrejas, da mesma maneira que as ‘profecias’ e o ‘conhecimento’ cessariam no sentido de conhecimento recebido por poder sobrenatural imediato (cf. 1Co 14:6)”, pois a “conclusão das Santas Escrituras proporcionou às igrejas tudo que é necessário para a direção, instrução e edificação individuais e coletivas”.1355 Tal “deslocamento” do Espírito para o texto será analisado mais à frente.

Em sua análise das línguas, o teólogo pentecostal Cecil Robeck, honestamente, diz que a “insistência de muitos pentecostais de que a capacidade de falar em línguas atua como sinal ou indício do batismo no Espírito que está disponível a todos os cristãos [...] não se baseia em Paulo; em vez disso, apoia-se fortemente nos escritos de Lucas, de modo mais notável em Atos 2:1-39 (cf. também At 10:44-48; 19:1-6; e talvez At 8:9-19)”. No entanto, observa que tal “distinção não faz diferença entre duas fenomenologias”, ou seja, Paulo está falando de

algo diferente de Lucas ao tratar das línguas, mas é necessário destacar que se trata “mais exatamente [do fato de se] apela[r] a uma única fenomenologia com múltiplos propósitos”.1356 Em termos diretos, o mesmo fenômeno é referido por ambos os autores, mas com propósitos distintos um do outro, mesmo porque o referido “fenômeno de falar em línguas é realmente descrito em várias passagens do Novo Testamento”, conforme pode ser visto em 1Coríntios 12—14, passagem muito citada, em que “Paulo se refere ao dom de línguas (glōssais) e usa a frase laleō glōssais para designar falas ininteligíveis inspiradas pelo Espírito”. Justamente por isso, diz Robert Menzies, é que “esse dom de línguas se refere a falas ininteligíveis (glossolalia), experimentada nas igrejas pentecostais contemporâneas ao invés do falar em línguas existentes desconhecidas previamente pelo orador (xenolalia)”, sendo tal “confirmado pelo fato de que Paulo declara explicitamente que essas línguas devem ser interpretadas, se quiserem que sejam entendidas (1Co 14:6-19,28; confronte com 1Co 12:10,30)”.1357 O mesmo teólogo pentecostal clássico, a fim de confirmar sua interpretação, diz que “Paulo claramente acredita que alguém somente pode interpretar essas línguas se tiver o dom especial do Espírito (1Co 12:10)”. Portanto, “uma vez que Paulo não considera a possibilidade de que alguém com conhecimento da língua particular que está sendo falada possa estar presente e assim ser capaz de interpretá-la, é evidente que, nesse ponto, não se trata de línguas humanas inteligíveis”.1358 Assim, a conclusão do mesmo autor, tomando por base textos como de Atos 10:46 e 19:6, é que o Evangelista, isto é, “Lucas utiliza o termo laleō glōssais para designar falas inspiradas pelo Espírito”. Em “Atos 10.46, Pedro e seus amigos ouvem a Cornélio e sua família ‘falar em línguas e adorar a Deus’”, ao passo que “Atos 19:6 afirma que os discípulos em Éfeso ‘falaram em línguas e profetizaram’”. Portanto, observa Robert Menzies, os “paralelos literários entre as descrições de falar em línguas nessas passagens e 1Coríntios 12—14 são impressionantes”, visto que todas essas passagens, de forma clara: “(1) associam o falar em línguas com a inspiração do Espírito Santo; (2) utilizam o mesmo vocábulo laleō glōssais e (3) descrevem um discurso inspirado associado com adoração e pronunciamentos proféticos”.1359 De maneira muito clara, Menzies explica que “como em 1Coríntios 12—14 se trata claramente de expressões ininteligíveis e não há indicação em nenhuma das passagens de Atos de quais línguas conhecidas estão sendo faladas — de fato não há necessidade aparente de um milagre de xenolalia em nenhum dos casos (que língua estrangeira eles falariam) —, a maioria das edições em inglês”, em nosso caso em português, como por exemplo a ARC, tradicionalmente mais utilizada entre os carismático-pentecostais, “traduz as ocorrências da expressão laleō glōssais nesses textos como referência ao falar

em línguas estranhas (glossolalia)”.1360 Tendo em vista comparar este texto com o fenômeno de Atos 2, Menzies ressalta que

[...] as referências a glōssais (línguas) em Atos 2:1-13 levantam questões interessantes para aqueles que procuram entender essa passagem. A primeira ocorrência de glōssais é encontrada em Atos 2:3, que se refere à visão das línguas de fogo que aparecem, então se separam e repousam sobre cada um dos discípulos presentes. Depois, em Atos 2:4 lemos que aqueles presentes foram cheios do Espírito Santo e começaram a “falar noutras línguas conforme o Espírito lhes capacitava” (NVI): lalein heterais glōssais. Esse fenômeno criou confusão entre os judeus da multidão que, conforme nos é dito, representam “todas as nações debaixo do céu” (At 2:5 ARA). A multidão se juntou em espanto porque “cada um ouvia falar em sua própria língua” (dialektō) (At 2:6 ARA). Esses detalhes são repetidos quando Lucas narra a resposta (At 2:7-8) ao grupo espantado [com o] dialektō: “Não são galileus todos esses homens que estão falando? Então, como é que cada um de nós os ouvimos falar em nossa própria língua nativa?”. Depois (At 2:11), a multidão espantada faz a lista das várias nações representadas pelos homens presentes, e eles declaram, usando o termo glōssais: “nós os ouvimos declarando as maravilhas de Deus em nossas próprias línguas” (NVI).1361

Assim, é perceptível que existe uma complexidade no “evento de Pentecostes”, diz o teólogo alemão, não carismático, Michael Welker, convergindo com o pensamento do biblista alemão Rudolf Pesch, que defende a ideia de que se trata de um “milagre de línguas e de ouvidos”,1362 pois, conforme demonstra Robert Menzies, ao narrar o evento, Lucas diz tratar-se de laleō glōssais, mas, ao retratar a reação dos que ouvem, assinala que eles, ou seja, a multidão, exclama dizendo ser dialektō. Assim, apesar de teólogos protestantes “resumirem”, mais ou menos grosseiramente, a articulação bíblico-teológica dos teólogos pentecostais clássicos e carismático-pentecostais, ou mesmo de outros especialistas, não carismáticos, como os que acabamos de citar, dizendo apenas que existem “estudiosos que afirmam que os seguidores de Cristo reunidos no cenáculo não falaram nos idiomas das nações ali representadas, mas sim, em uma língua estranha, não conhecida de nenhuma nação ou povo” — isto é, como os pentecostais clássicos e a maioria dos carismático-pentecostais —, dizendo

também, quase ironicamente, que “alguns supõem até que eles se expressaram em palavras desconexas e sem sentido e que o milagre teria ocorrido no ouvido da multidão, como se o Espírito Santo tivesse traduzido para que o povo entendesse”,1363 há nexo na exegese feita por Menzies e os demais teólogos. Isso pelo simples fato de que, uma vez “que Atos 2:11 relaciona claramente glōssais às várias línguas humanas daqueles presentes na multidão, a maioria dos estudiosos interpreta glōssais (línguas) [de] Atos 2:4 e 2:11 como se referindo a um discurso ininteligível”. Contudo, pelo fato de o texto dizer que as pessoas ouviam os discípulos falar das “maravilhas de Deus”, tal leitura “tem encorajado alguns tradutores”, diz o mesmo autor, “a traduzir glōssais em Atos 2:4 e 2:11 por idioma em vez de língua”.1364 É o caso, por exemplo, da contestação tradicional à interpretação de Pesch, de o evento de Atos 2 ser um milagre fonético e de audição, pois, de acordo com o teólogo reformado, tal “interpretação” lhe soa “problemática” pelo fato de que “o Espírito Santo havia descido sobre os apóstolos e os demais cristãos reunidos, mas ainda não agira sobre a multidão”, ou seja, o milagre fora experimentado pelos discípulos, mas não pela multidão. Por isso, aqueles certamente “começaram a articular idiomas falados em diversas nações, cujas línguas nunca haviam aprendido, pois eram galileus”, não havendo dúvida sobre o que eles falavam, pois o “texto responde, ao reproduzir o que dizia multidão: ‘... todos nós os ouvimos falar das grandezas de Deus em nossa própria língua’ (v. 11)”.1365 Por certo a defesa desse ponto de vista parece seguir uma lógica antes não observada, pois a literalidade de alguns acontecimentos parece ser demasiadamente “espiritualizada”. Todavia, um simples exercício basta para que reflitamos acerca da impossibilidade de que não tivesse ocorrido algo miraculoso em relação aos falantes. Experimente imaginar a cena. Um grande número de pessoas, tentando ouvir, não precisa ser 120, mas cerca de 15 falantes apenas, cada um em um idioma distinto, mas conhecido das diferentes pessoas da multidão, algo mais ou menos assim: uma falando inglês, outra espanhol, outra francês, outra mandarim, outra chinês, outra alemão, outra japonês e assim por diante, simultaneamente, e os ouvintes que conhecessem a respectiva língua falada por alguém conseguindo prestar atenção e compreendendo perfeitamente tudo! Por isso, completa Robert Menzies:

Embora possamos entender por que os tradutores são tentados a traduzir as mesmas palavras nessas passagens de maneira diferente — elas realmente se referem a atividades diferentes (xenolalia em At 2:4 e glossolalia em 10:46 e 19:6) — esse tipo de tradução cria um problema real. Isso obscurece o fato que

Lucas usa os mesmos termos em grego para descrever o que acontece quando o Espírito é recebido em Atos 2:4, Atos 10:46 e Atos 19:6. Por que, podemos perguntar, Lucas usa a mesma linguagem para descrever cada um dos eventos, embora eles realmente se refiram a atividades diferentes? Essa notável conexão literária sugere que Lucas intencionalmente moldou seu relato a fim de realçar essa ligação. Em outras palavras, o padrão é importante para ele. Lucas desejou fazer a conexão: ele desejou estabelecer Atos 2 como um modelo.1366

Uma vez que Robert Menzies mencionou a ideia de “padrão” em um contexto de experiência com o Espírito Santo, para que não haja nenhum mal-entendido, recorremos a Roger Stronstad, e sua explicação acerca da obra de Lucas-Atos, dizendo que, diretamente “relacionada à questão da estrutura e da estratégia narrativa no problema da aplicabilidade da narrativa histórica encontramos a questão da particularidade histórica”, isto é, a “história de Jesus e dos discípulos são historicamente particulares, inclusive quando têm uma função paradigmática/programática”, sendo possível exemplificar tal verdade com o fato de que “tanto Jesus quanto os discípulos são ungidos/batizados com o Espírito Santo para inaugurar seus ministérios”. Todavia, Jesus “está no Jordão quando é ungido pelo Espírito, enquanto os discípulos estão em Jerusalém quando recebem seu batismo”.1367 Não apenas as localidades, por assim dizer, eram diferentes, mas, enquanto “a voz vinda do alto e a descida do Espírito na forma corpórea como uma pomba são os sinais auditivos e oculares atestando que Jesus foi ungido”, isto é, capacitado, no caso dos seus seguidores, “o som de uma violenta rajada de vento dos céus e as línguas de fogo são os sinais auditivos e oculares que atestam o batismo no Espírito Santo dos discípulos”. Assim, para o teólogo pentecostal canadense, tais “diferenças de particularidade histórica não significam que o recebimento inaugural do Espírito por Jesus difere funcionalmente do recebimento inaugural do Espírito pelos discípulos”,1368 isto é, não há um padrão de experiência, mas, sim, a experiência carismática com vistas à capacitação e os sinais que evidenciam que ela de fato ocorreu. “O que é verdade para o dom do Espírito primeiro para Jesus (Lc 3—4) e, subsequentemente, para os discípulos (At 1—2) é similarmente verdade para os demais dons do Espírito reportados em Atos.” Dessa forma, “as ocasiões do dom do Espírito para os crentes em Samaria (At 8), a família de Cornélio, o centurião romano (At 10) ou para os discípulos em Éfeso (At 19) são reportadas de acordo com a particularidade histórica de cada evento, e não de acordo com alguma formulação teológica”,1369 pois, como já dissemos, se tal tivesse acontecido,

certamente teria se instaurado um problema para se levar a sério a narrativa histórica, visto que a realidade mostra que as experiências, fruto da presença extraordinária com o Espírito Santo, são tão personalizadas quanto nossas digitais. Cada um desses episódios — o recebimento do dom do Espírito pelos crentes em Samaria, com imposição de mãos; o de Cornélio e de sua família quase simultaneamente após suas conversões, sinalizando, inclusive, como se fosse uma "autorização divina" para o batismo em água; o dos discípulos de Éfeso, que, após rebatizados, receberam a imposição de mãos e falaram em línguas e profetizaram — apresenta aspectos interessantes. A despeito de seus contrastes "com o dom do Espírito para os discípulos no Pentecostes (que não foi administrado pela imposição das mãos)", visto que estes "apenas tinham recebido o batismo de João, e eram discípulos há menos de três anos", na concepção de Stronstad, "cada episódio posterior, apesar das diferentes particularidades históricas, ilustra a extensão do mesmo dom do Espírito para samaritanos, gentios e discípulos de João, como se tivesse sido recebido pelos discípulos no Pentecostes", sendo tal "conclusão [...] indiscutível, pois Pedro identifica explicitamente a experiência de Cornélio e sua família com a dos discípulos no dia de Pentecostes (At 11:17)".1370 Assim, a dedução óbvia do mesmo autor é que, tal como o "dom significou empoderamento carismático para Jesus e para seus discípulos no Pentecostes, ele também deve significar empoderamento carismático não apenas para Cornélio e sua família, mas também para o dom anterior do Espírito aos crentes em Samaria e para o último dom do Espírito aos discípulos em Éfeso".1371 Em uma palavra:

Do agora descrito, é claro que a particularidade histórica associada a esses cinco recebimentos do Espírito Santo desafia todas as tentativas de redução do dom do Espírito a alguma fórmula teológica envolvida: (1) a questão da oração, (2) o relacionamento com o batismo de João, (3) o intervalo cronológico entre a crença e o recebimento do Espírito e (4) administração do dom pela imposição das mãos. Portanto, nenhum desses fatores é para ser aplicado ao recebimento contemporâneo do Espírito. De preferência, esses episódios simplesmente revelam que, independentemente de para onde o Evangelho é disseminado, o povo de Deus pode e deve receber o empoderamento carismático do Espírito para seus serviços cristãos. Esse dom espiritual ou empoderamento carismático pode ser recebido como uma experiência individual ou como parte de uma experiência coletiva; pode ser ou não no contexto da oração; pode ser administrado pela imposição das mãos ou distante de qualquer fator humano;

pode ser praticamente simultâneo à conversão ou posterior a ela; e, finalmente, pode preceder o batismo nas águas ou segui-lo. Claramente, o recebimento contemporâneo do empoderamento carismático do Espírito terá sua própria particularidade contemporânea da mesma forma que teve sua particularidade histórica para as primeiras comunidades cristãs.1372

Assim, “padrão” é o recebimento do dom do Espírito com vistas à capacitação carismática, desde os tempos veterotestamentários, mas a forma, o tempo, o local etc. jamais poderão ser colocados como regras para as experiências com a terceira Pessoa da Trindade. Portanto, reiteramos o que já dissemos anteriormente, a tradição carismático-pentecostal não coloca determinada experiência de um grupo, ou de alguém, no que diz respeito tanto aos seus aspectos idiossincráticos, digamos assim, quanto aos resultados, como regra ou padrão, pois estes sempre estarão alinhados, no transcorrer da história da salvação, com o cumprimento dos propósitos de acordo com a economia divina. Não há, portanto, ninguém capaz de prever ou matriciar como, quando e onde se dará a experiência com o Espírito Santo, ou seja, ela é completamente imprevisível. Esta, sem dúvida alguma, é uma das características pneumatológicas mais decisivas para o ressentimento da teologia protestante tradicional, e suas pretensões escolásticas e racionalistas, no que diz respeito à experiência com a terceira Pessoa da Trindade. Esse caráter de imprevisibilidade é, conforme dissemos logo na introdução deste capítulo, algo relacionado aos nossos limites perceptivos, não tendo nenhuma relação ontológica com o Espírito Santo. Trata-se de algo inerente à nossa finitude e humanidade. Por isso, quando alguém, pertencente à tradição carismático-pentecostal, de forma ingênua ou manipuladora, “agenda”, por exemplo, um dia para o recebimento de “bênçãos”, pois o Espírito Santo realiza tais coisas dessa forma, trata-se de um erro, visto não ter respaldo bíblico algum. Portanto, seja do lado cessacionista, seja do lado carismático, a imprevisibilidade da experiência extraordinária com o Espírito é um incômodo para ambos, pois não é possível manipulá-lo, nem no nível do discurso. O curioso é que diversos “textos no evangelho de Lucas, todos exclusivos dele ou singularmente moldados por ele, [...] revelam um propósito claro para encorajar seus leitores a orar por unções proféticas, experiências que invariavelmente produzirão um testemunho ousado e louvores alegres”, ou seja, a “narrativa de Lucas pede a seus leitores reconhecerem que essas unções do Espírito, essas experiências de arrebatamento espiritual que rompem em louvor, estão disponíveis de fato a todo discípulo de Jesus e que elas rotineiramente

tomarão a forma de glossolalia".1373 Não há desestímulo algum, mas justamente o oposto, nosso Senhor Jesus Cristo instrui os discípulos a persistir na oração pedindo pelo envio do Espírito Santo por parte do Pai (Lucas 11:13), sendo tal ensinamento transmitido em um contexto de taumaturgia ou exorcismo, seguido de forte censura aos letrados que, com seus conhecimentos, impediam as pessoas de terem acesso a Deus (Lucas 11:52). Justamente por incentivar tal busca e, consequentemente, recebimento, lembrando que o background lucano é a Septuaginta e, nesse contexto, como a maioria dos estudiosos defende, "o número tem importância simbólica", tal "sugere que o número setenta", por exemplo, diz Robert Menzies, "está enraizado na narrativa do AT e também tem importância simbólica" e, neste sentido, a narrativa mais óbvia, do ponto de vista carismático, não reside nas "setentas semanas de Daniel" (Daniel 9); antes, "o ponto de partida para referência aos 'setenta' se encontra em Números 11:24-30",1374 narrativa que já foi trabalhada e diversas vezes mencionadas por nós. Assim, Robert Menzies diz que

Com esse ponto de partida em mente, a importância do simbolismo é encontrada na expansão do número de discípulos "enviados" para a missão, dos doze aos setenta [Lc 10:1-17]. A referência aos setenta evoca memórias do desejo de Moisés ("que todo o povo de Deus fosse profeta"), e aponta nesse sentido para o Pentecostes (At 2), no qual este desejo foi inicialmente cumprido de forma espetacular. Essa aspiração continua se cumprindo ao longo de Atos, quando Lucas descreve a chegada do Espírito de profecia a outros novos centros de atividade missionária, tais como os daqueles em Samaria (At 8:14-17), os reunidos na casa de Cornélio (At 10:44-48) e em Éfeso (At 19:1-7). A referência aos setenta não antecipa apenas a missão da igreja para com os gentios; em vez disso, prenuncia o derramamento do Espírito sobre todos os servos do Senhor e sua participação universal na missão de Deus (At 2:17-18; cf. 4:31). Na visão de Lucas, todo membro da igreja é chamado (Lc 24:45-49; At 1:4-8/Is 49:6) e recebe poder (At 2:17-21; cf. 4:31) para profetizar. O cumprimento dessa realidade é antecipado em Lucas 10:1.1375

O fato é que, a despeito de sua imprevisibilidade, o Espírito Santo se imiscui em nossa realidade; aliás, do ponto de vista de sua presença contínua, transmitindo vida e ordem, ele é onipresente, mas, da perspectiva de sua presença

extraordinária, trata-se de uma experiência de impacto. Por isso, é digno de destaque, mas não é de admirar, que “o discurso extasiante dos anciãos em Números 11 constitui o cenário contra o qual Lucas interpreta o de Pentecostes e os derramamentos seguintes do Espírito”. Lucas, provavelmente, “vê todo crente (no mínimo potencialmente) como um profeta do fim dos tempos, antecipando que também proferirão adiante um discurso extasiante inspirado pelo Espírito”, ou seja, “uma clara sugestão da narrativa de Lucas, que inclui repetidos cumprimentos do desejo de Moisés sobre ter o Espírito”.1376 Dessa maneira, dos quatro episódios narrados por Lucas em Atos, “três explicitamente citam a glossolalia como seu resultado imediato (At 2.4; 10.46; 19.6) e o outro (At 8.14-19) insinua fortemente”, diz Robert Menzies. Para este, o propósito lucano parece muito claro: evidenciar que “a vinda do Espírito Santo, como um cumprimento da aspiração de Moisés (Nm 11.29) e a materialização da profecia de Joel (Jl 2.28-32), é uma unção profética que habilita seu recebedor a dar um testemunho ousado de Jesus e nesse caso se distingue pelo discurso extasiante característico dos profetas (ou seja: glossolalia)”.1377 O que se percebe pela obra de Lucas-Atos é praticamente a explicitação do que vimos na análise feita na longa seção do Espírito Santo no Antigo Testamento, pois a oração de nosso Senhor Jesus Cristo, após o retorno dos setenta enviados para uma missão, claramente indica uma posição semelhante à de Moisés, sendo ainda mais curiosa, pois, de acordo com Menzies, ao narrar que “se alegrou Jesus no Espírito Santo” (Lucas 10:21), Lucas “descreve a oração de agradecimento de Jesus em termos que lembram o falar em línguas: inspirado pelo Espírito, Jesus irrompe em exuberante e alegre louvor”, visto que o “verbo agalliaō (alegrar-se) empregado [...] por Lucas é usado frequentemente na Septuaginta”, sobretudo em contextos de adoração pelas ações poderosas divinas, devendo ser compreendido que o “sujeito do verbo não é simplesmente conduzido a um estado de êxtase santo; ele também ‘declara os atos de Deus’”. De forma análoga, no “Novo Testamento o verbo é usado de maneira similar”, não sendo, obviamente, coincidência que a “ligação entre ēgalliasato e a declaração dos atos poderosos de Deus é particularmente notável em Lucas-Atos”.1378 O mesmo teólogo pentecostal clássico diz que tal “verbo descreve o louvor alegre de Maria (Lc 1:47), Jesus (Lc 10:21) e Davi (At 2:26) em resposta à atividade salvífica de Deus em Jesus”. Nos textos de “Lucas 1:47 e 10:21, o verbo é especificamente ligado à inspiração do Espírito Santo; e em Atos 2:25-30, Davi é descrito como profeta”. Portanto, “o verbo alegrar-se era, para Lucas, uma maneira apropriada de descrever a atividade profética”, mas é ainda mais surpreendente que a “referência de Atos 2:26 é especialmente interessante porque aí o verbo ēgalliasato é associado com a palavra glōssa (língua)”. No entanto, tal

“associação de ēgalliasato com glōssa não deveria nos surpreender, pois cinco das oito referências a glōssa em Lucas-Atos descrevem experiências de exultação espiritual que resultam em louvor”. Tais ocorrências indicam “que para Lucas ēgalliasato e glōssa, quando associadas com a inspiração do Espírito Santo, são termos que descrevem casos de inspiração profética, casos em que uma pessoa ou grupo experimenta exultação espiritual e, como resultado, rompe em louvor”.1379 É assim que, tendo em vista os múltiplos propósitos da obra Lucas-Atos, insiste o mesmo teólogo pentecostal clássico:

Outro texto que reflete o desejo de Lucas de incentivar sua igreja a experimentar a inspiração profética do Espírito, e tudo o que isso implica (isto é, louvor alegre, glossolalia, e testemunho corajoso), é encontrado em Lucas 11.13. Esse verso que forma o clímax do ensino de Jesus sobre a oração atesta, de novo, o fato de que o evangelista vê a obra do Espírito descrita em Atos como relevante para a vida de sua igreja. Lucas não está escrevendo melancolicamente sobre uma era de atividade carismática de um passado distante. Lucas 11.13 (ACF) diz: “Pois se vós, sendo maus, sabeis dar boas dádivas aos vossos filhos, quanto mais dará o Pai celestial o Espírito Santo àqueles que lho pedirem?”. É instrutivo notar que a passagem paralela do evangelho segundo Mateus contém frases ligeiramente diferentes (Mt 7.11): “... quanto mais vosso Pai, que está nos céus, dará boas coisas aos que lhas pedirem”. É praticamente certo que Lucas interpretou o termo “as boas dádivas” em seu material de origem como referentes ao Espírito Santo. Então, nos dá um comentário inspirado no Espírito, um comentário de autoridade sobre essa palavra de Jesus.1380

Uma vez que esse texto não aparece em Marcos, tido como fonte dos Sinópticos, mas apenas em Mateus e Lucas, Robert Menzies pontua que reconhecer “a alteração de Lucas dessa fala em relação à empregada por Mateus (ou Q) antecipa a experiência da igreja pós-ressurreição”, sendo tal conclusão “evidente, pois a promessa [de] que o Pai dará o Espírito Santo àqueles que pedem, começa a ser realizada somente no dia de Pentecostes”. Ao “contemporizar o texto dessa forma, Lucas enfatiza a relevância da declaração para a comunidade póstera ao dia de Pentecostes para a qual escreve”, pois, para o Evangelista, defende Robert Menzies, “parece não haver uma linha de separação dividindo a igreja apostólica da sua ou da nossa” e, por isso, “Lucas

chama seus leitores a seguirem seus passos".1381 O teólogo pentecostal clássico ainda chama a atenção para o fato de que "o contexto indica que a promessa é feita aos discípulos (Lc 1.11)", significando que "a versão contemporizada dessa declaração de Lucas é claramente dirigida aos membros da comunidade cristã", e, uma vez "que é direcionada aos cristãos, a promessa não pode se referir a um dom de iniciação ou de salvação", sendo perceptível tal "entendimento [...] no caráter repetitivo das exortações (em Lc 11.9) a orar: a oração pelo Espírito (e, à luz da promessa, podemos presumir que isto inclui receber o Espírito) é para ser uma prática contínua". Portanto, é evidente que o "dom do Espírito Santo ao qual Lucas se refere não inicia alguém na nova era, nem é para ser recebido uma única vez; em vez disso, o dom do Espírito é dado aos discípulos e é para ser experimentado em uma base contínua".1382 Em termos diretos e, conforme instrui o teólogo pentecostal clássico Anthony Palma, tal experiência de "pós-conversão do Espírito não regula outras experiências do Espírito que possam precedê-la ou segui-la". Mesmo o batismo no Espírito Santo, na concepção pentecostal clássica, "não é uma experiência definitiva; o Novo Testamento não ensina 'uma vez cheio, sempre cheio", por isso "a visão pentecostal largamente aceita é 'um batismo, muitos enchimentos'", isto é, depois de elencar as passagens bíblicas que demonstram tal verdade, o mesmo autor diz que é possível "haver de fato enchimentos especiais do Espírito Santo depois da experiência do batismo no Espírito, para capacitar alguém a lidar com um problema especial". Assim, é preciso atentar para o fato de que o entrave todo está em nossa mentalidade e forma de estudo. Em termos diretos e simples, "Nosso conceito lógico ocidental de que algo [que] está cheio não pode ser ainda mais cheio é equivocado se aplicado ao Espírito", pois um "enchimento não é incompatível com outro".1383 Justamente por isso, o "uso por Lucas em outros lugares indica que ele viu o dom do Espírito Santo (Lc 11.13) como uma habilitação profética", algo que pode ser verificado, inclusive, no próprio batismo de nosso Senhor Jesus Cristo, uma vez que "Jesus recebeu o Espírito após seu batismo enquanto orava (Lc 3.21)". Em termos diretos, finaliza Robert Menzies, tal "dom do Espírito, retratado principalmente como a fonte do poder profético (Lc 4.18-19), capacitou Jesus para sua tarefa messiânica". É exatamente por isso que o mesmo autor conclui que o Evangelista "Lucas não apenas vê o falar em línguas como um tipo especial de discurso profético que tem um papel contínuo na vida da igreja, mas também há indicações de que ele vê essa forma de fala inspirada e exuberante modelada na vida de Jesus".1384 Essa opinião é contraditoriamente "contestada" por James Dunn, muito provavelmente por causa de sua regra, talvez inconsciente, mas igualmente contraditória, de se ler Lucas com as lentes de Paulo:

Jesus, certamente, quase se considerava como um profeta (ver particularmente Mc 6.4 pars., Lc 13.33 [...]), e os vários exemplos de intuição profética (ver particularmente Mc 2.8; 9.33-37; 10.21; 12.43s.; 14.18,20; Lc 7.39ss; 19.5) e a previsão profética (ver particularmente Mc 10.39; 13.2; 14.8,25,30) são atribuídas a ele. Além do mais, seu ensino possuía tanta autoridade que era amplamente reconhecido e comentado (em particular Mc 1.27; 6.2; 11.28; Mt 8.9s./Lc 7.8s.), e que chega à mais clara expressão nas palavras "... mas eu vos digo" de Mt 5; e no uso do Amém para dar peso às suas palavras (34 vezes na tradição sinótica). O que era atordoante acerca dessa reivindicação implícita à autoridade era que ele se situava criticamente contra as autoridades de Israel e do judaísmo passados e presentes, até mesmo a Moisés [...]. Sua fonte de autoridade não era Lei, os pais, a tradição ou os rabis, mas a sua própria certeza de que conhecia a vontade de Deus. Aqui está um ensino que pode propriamente ser chamado carismático. Aqui está uma autoridade reivindicada que poderia muito bem ser chamada de elitista, dado que somente ele parecia a possuir. Mas era o próprio ensino que provocava a surpresa, não qualquer pronunciamento abertamente inspirado; e não há nenhuma evidência de que Jesus valorizava o discurso extático ou a glossolalia experimentada. De modo que aqui deveria ser mais apropriado chamar Jesus de um carismático antes que um entusiasta.1385

Há pontos de convergência e ruptura entre o pensamento de Dunn e o da tradição carismático-pentecostal. Todavia, não é nesse particular que vamos nos deter, mas no fato do seu reconhecimento de que, "no entendimento de Jesus, sua própria experiência do Espírito e seu ministério no poder do Espírito eram alguma coisa única", diz o mesmo autor, explicando que, para nosso Senhor Jesus Cristo, "sua não era apenas a inspiração de um profeta, mas a unção do Espírito do final dos tempos (Is 61.1s. [...])",1386 pois, conforme o testemunho inspirado de João Batista, acerca de nosso Senhor Jesus Cristo, uma vez que Deus o enviou, ele "fala as palavras de Deus, pois não lhe dá Deus o Espírito por medida" (João 3:34). Além da ideia inadmissível de Jesus ter tido necessidade de salvação e regeneração, o conceito de que a experiência com o Espírito se reduz a somente "conversão-iniciação" não explica o próprio fato, amplamente citado nas Escrituras, e referido por James Dunn, de que a igreja do primeiro século era caracterizada como uma "comunidade carismática". É bem verdade que o teólogo metodista divide o aspecto carismático do aspecto entusiástico e explica

que a “ação do Espírito (dom/recebimento do Espírito) é igualmente tema mais destacado na teologia do começo da salvação de Paulo do que o seu motivo da participação ‘em Cristo’”, observando que tal “experiência cristã primitiva [é] experiência entendida como experiência do Espírito”. Mas tal parece instaurar uma aporia no pensamento por ele defendido, pois, seguindo a perspectiva que, segundo Dunn, refletia o consenso desde o biblista alemão Hermann Gunkel, o teólogo metodista, citando Eduard Schweizer, que, em 1952, num artigo seminal, escreveu que, “muito antes de o Espírito ser um tema de doutrina, foi um fato na experiência da comunidade”, acrescenta, agora citando Gordon Fee, que o estudo “mais recente”, isto é, de 1994, expressa justamente o mesmo dito por Schweizer: “Independentemente de qualquer coisa, para Paulo o Espírito era realidade experimentada”, ou seja, “para Paulo o Espírito, como realidade experimentada e viva, era o tema absolutamente crítico da vida cristã do começo ao fim”.1387 Como a pessoa poderia saber que recebeu o Espírito Santo? A resposta a essa questão é que parece instaurar uma aporia no pensamento de Dunn, pois, praticamente repetindo o argumento de outra obra recente que citamos do autor acima, o teólogo metodista reconhece que tal “aspecto básico da pneumatologia bíblica provavelmente merece mais ênfase do que tradicionalmente recebeu”, visto que na “tradição cristã tornou-se costume conceber o dom do Espírito como dedução a ser tirada de profissão de fé correta ou de sacramento apropriadamente administrado”, isto é, o “novo membro da Igreja recebe, efetivamente, a certeza” por meio da recitação consciente, ou repetição mecânica, de uma resposta à questão: “Tu creste em todas as coisas certas e/ou recebeste sacramento do batismo e/ou a imposição das mãos; por isso tu recebeste o Espírito, quer saibas, quer não”. Todavia, com “Paulo era diferente”, visto que ele não perguntou “aos gálatas: ‘Como recebestes o batismo? Que profissão fizeste?’”; antes, a pergunta foi: “‘Como recebestes o Espírito?’ (Gl 3:2)”.1388 Portanto, como o próprio teólogo metodista reconhece, o “recebimento do Espírito por eles era algo que [Paulo] podia lembrar-lhes diretamente, não apenas como dedução de algum outro fator primário”, ou seja, como uma “confissão de fé”, por exemplo, por isso o mesmo autor diz que

Gl 3:2 é notavelmente semelhante ao relato de At 19:2, a pergunta de Paulo a “certos discípulos” que ele encontrou em Éfeso: “Recebestes o Espírito Santo quando abraçastes a fé?” Dada a semelhança, o muito citado comentário de L[esslie] Newbigin sobre a última frase é pertinente aqui: “O apóstolo fez uma pergunta aos convertidos de Apolo: ‘Recebestes o Espírito Santo quando

abraçastes a fé?’ E recebeu uma resposta simples. Seus sucessores modernos estão mais inclinados a perguntar ou ‘Credes exatamente o que ensinamos?’ ou ‘As mãos que foram impostas sobre vós eram as nossas mãos?’ e — se a resposta for satisfatória — tranquilizar os convertidos [de] que eles receberam o Espírito Santo, mesmo que não o saibam. Há um mundo de diferença entre estas duas atitudes” (The Household of God. [Londres: SCM, 1953 = New York: Friendship, 1954] 95).1389

Com essa argumentação de James Dunn, e sua recorrência a Schweizer, Fee e Newbigin, corroborando com a mesma ideia que temos desenvolvido desde o início, parece não só estranha sua divisão entre carismático e entusiasta, mas também incoerente. Para os demais, está claro que havia manifestação exterior do recebimento do Espírito, que, como temos chamado, consiste em capacitação carismática, fruto da presença extraordinária da terceira Pessoa da Trindade. Sua manifestação exterior, pensando no caso dos artesãos do tabernáculo e do juiz Sansão, oferece base possível para dizer que nem sempre a manifestação se dá em forma de fala profética, discurso inspirado e/ou fenômeno extático-glossolálico, mas certamente havia algo muito perceptível para que se pudesse comprovar o recebimento do Espírito. Mas é justamente por causa da indistinção entre conversão-iniciação e capacitação carismática, ambas obras da presença extraordinária do Espírito, que reside a confusão toda que leva os teólogos a negar que haja experiências distintas realizadas pela terceira Pessoa da Trindade. É importante ressaltar que, quando mencionamos esse aspecto, queremos deixar claro que nossa distinção é teológica, não cronológica, ou seja, lançando mão da linguagem da principal doutrina do pentecostalismo clássico, é preciso compreender que falamos de separabilidade, não de subsequência, pois a última é imperceptível aos nossos olhos, ao passo que a primeira é um dado bíblico-teológico evidente, nada tendo com repetição de fórmulas credais ou confessionais. De outra forma, uma narrativa como a de Atos 8:12-17 parece realmente uma anomalia, visto que a “narrativa descreve uma aparente contradição, a saber, crentes que não receberam o Espírito”, isto é, a “narrativa samaritana confronta o leitor com a separação cronológica entre a crença dos samaritanos e o seu recebimento do Espírito”. Neste caso, a “fé deixou de efetivar o recebimento do Espírito, e o batismo não foi o lugar do recebimento do Espírito”.1390 No entanto, não há anomalia ou inconsistência alguma no texto; basta apenas seguir o entendimento da teologia lucana, que mostra claramente que “o dom do Espírito é carismático ou vocacional e é concedido

aos crentes, então a separação temporal entre a crença e o recebimento do Espírito, como é evidente na narrativa samaritana, não representa inconsistência ou contradição teológica", ou seja, o "problema é com os pressupostos dos comentaristas, e não com a narrativa de Lucas".1391 Assim, por mais contraditório que pareça, enquanto o estudioso vasculha "em vão o texto de Lucas em busca de diretrizes para a chamada experiência cristã normativa, encontramos um padrão invariável para o dom do Espírito no registro revelador da inauguração e propagação do evangelho", isto é, "o dom do Espírito sempre precede e efetiva a missão ou a vocação",1392 sendo algo exclusivo para crentes convertidos, seja há um minuto, seja há décadas, pois o lapso não é importante. Assim, para o teólogo pentecostal canadense, conforme "Lucas deixa explícito, o dom carismático do Espírito Santo em Lucas-Atos é sempre um fenômeno experiencial", pois assim sucedeu com "Isabel, Zacarias, Jesus, os discípulos no dia de Pentecostes, a casa de Cornélio e os discípulos em Éfeso"1393 (Lucas 1—2; Atos 2:1-11; 11:1-18; 19:1-7). Isto é,

ao longo de Lucas-Atos, o dom do Espírito para a vocação nunca é questão de fé-percepção, mas é sempre uma experiência-realidade. A tentativa prejudicial de separar o recebimento do Espírito pela fé e o recebimento do Espírito pela experiência, com a presunção de que a fé [enquanto conteúdo credal] é superior e independente da experiência, não se harmoniza com o registro de Lucas do dom do Espírito. Desprezar a dimensão experiencial do dom do Espírito é, na terminologia paulina, extinguir o Espírito (1Ts 5:19).1394

O dualismo posterior que se instaurou na religião cristã é completamente estranho à pneumatologia experiencial lucana, que ensina, de forma explícita, a experiência com o Espírito Santo como algo não teórico, isto é, não apenas independendo de formulações teológicas, mas não sendo possível dizer que se conhece, em sua dimensão carismática, o Espírito Santo de forma teórica, pois esta é até mencionada/postulada, em um momento posterior, mas isso não equivale a conhecer no sentido pneumatológico lucano, pois refere-se àquilo que se experimenta de forma concreta e real, porém na maioria das vezes é inarticulável. Não obstante, alguém pode objetar, citando a experiência de Éfeso com os "discípulos de Apolo" (Atos 19:1-7). Eles nem sequer sabiam da existência do Espírito Santo e precisaram ser "informados" para depois

receberem. É preciso notar que tanto eles quanto Apolo, o seu “pai na fé”, já eram crentes e, independentemente de saberem ou não, de acordo com as pneumatologias joanina e paulina, já haviam se convertido por ação do Espírito (conversão-iniciação) e viviam em novidade de vida (santificação) igualmente pela obra da terceira Pessoa da Trindade. Já a capacitação carismática refere-se à outra e semelhantemente imprescindível ação do Espírito Santo, sendo tal ensino muito comum na tradição carismático-pentecostal, e é justamente esta que faltava a eles experimentar, pois as demais, ainda que eles não tivessem conscientemente percebido, já eram realidade e um ato ocorrido. O aspecto mais curioso nesse caso é que Apolo era versado nas Escrituras, mas desconhecia o Espírito Santo, tendo de ser ensinado por Priscila e Áquila (Atos 18:24-29).1395 Parece que “simultaneamente”, enquanto o pregador estava sendo instruído em Corinto pelo casal, Paulo chega a Éfeso e pergunta acerca do Espírito aos seus convertidos (Atos 19:1). Para seguidores experientes — Priscila, Áquila e Paulo —, não restava dúvida, era preciso ensinar a completude da fé, incluindo sua dimensão pneumático-carismática, pois sem esta a fé estaria, na perspectiva lucana, incompleta. A despeito do fato de as opiniões se dividirem a respeito de Apolo, pois ele pregava sem supostamente ter recebido a capacitação carismática, há uma corrente que defende que ele havia recebido, mas não conhecia teologicamente, daí a importância do ensino do casal e da articulação teológica. A verdade é que, “na teologia de Lucas do Espírito Santo, a atividade do Espírito sempre é carismática em termos de propósito e de resultado”, ou seja, a “teologia carismática de Lucas é caracterizada por uma herança do Antigo Testamento, uma dimensão experiencial, uma atividade profética frequente e sem limitações temporais”. Apenas os que “resistem à evidência podem continuar a interpretar que o dom do Espírito Santo em Lucas-Atos é uma experiência de conversão-iniciação”, pois somente por “preconceitos pessoais e teológicos”, diz Roger Stronstad, é que ainda “há intérpretes que rejeitam esta exposição da teologia de Lucas sobre o Espírito Santo”.1396 Alguns até admitem o fato inegável de que Lucas realmente apresenta uma teologia carismática, todavia tal “admissão” só lhes é “palatável mediante uma série de manobras que permitem que o intérprete evite as implicações da teologia carismática de Lucas para a experiência cristã contemporânea”, pois esta é realmente a questão, negar a possibilidade da experiência genuína com o Espírito. Por isso, uma corrente de exegetas “atribui um limite dispensacional à atividade carismática do Espírito, limitando-a aos tempos do Novo Testamento”, havendo outros ainda que adotaram o artifício de rotular essa “atividade carismática de anormal e insistem com veemência que os cristãos se contentem com o crescimento normal na maturidade cristã”. Assim, embora “aceitando a

legitimidade da teologia carismática de Lucas, os intérpretes relegam-na a uma posição secundária".1397 Contudo, conforme mostra o teólogo pentecostal canadense, "já que o testemunho coerente do Novo Testamento relata que Jesus, os discípulos e convertidos judeus tiveram uma experiência carismática, então não se trata de algo anormal, mas perfeitamente normal".1398 Portanto, sobre as interpretações tácitas e pneumatologicamente minimalistas:

Embora estejam habitualmente cobertas de sabedoria profunda e piedade sincera, essas táticas silenciam ou enfraquecem a teologia carismática de Lucas, que ficaria surpreso ao saber pelos intérpretes contemporâneos que, contrariamente à teologia carismática por ele apresentada, as subsequentes gerações de cristãos são plenamente hábeis para ministrar sem a capacitação carismática do Espírito, que o cristianismo carismático é anormal e que o cristianismo carismático é secundário. Interpretar que a teologia carismática de Lucas é dispensacional, anormal e secundária revela mais sobre as atitudes dos intérpretes contemporâneos e sobre as tradições teológicas e eclesiásticas que defendem do que a atividade do Espírito Santo em Lucas-Atos. É óbvio que a teologia de Lucas relacionada ao Espírito Santo requer uma resposta mais digna que isso.1399

Alguém pode reverter a observação e dizer que a tradição carismático-pentecostal, ao supervalorizar a obra de Lucas-Atos, está criando, ao seu modo, o "cânon dentro do cânon". Contudo, tal "acusação" é improcedente, pois, em sua simplicidade interpretativa, os carismático-pentecostais sempre valorizaram as Escrituras em sua completude, sem qualquer distinção até entre o Antigo e o Novo Testamentos, que dirá entre os seus diversos documentos. Isso não quer dizer que tal atitude simplória não tenha trazido problemas, dificuldades e até injustiças que, posteriormente, tiveram de ser corrigidas e reparadas. O que temos nos dedicado a fazer ao ressaltar os documentos lucanos é apenas demonstrar que, uma vez que o principal e mais popular teólogo neotestamentário ensina que quem foi alcançado pelo evangelho deve ter o nosso Senhor Jesus Cristo como modelo supremo a ser imitado, e tal, como já foi dito, só pode ser feito do ponto de vista de sua humanidade durante o transcurso de seus anos de ministério terreno, ao nos voltarmos para o "testemunho do Evangelho de Lucas", vemos claramente que, "pela capacitação do Espírito

Santo, Jesus foi carismático". De igual "forma, o testemunho de Atos dos Apóstolos é que os discípulos eram uma comunidade carismática", ou seja, na teologia lucana "a Igreja é carismática" e, como corpo de Cristo, trata-se de "algo que continua verdadeiro, quer a Igreja esteja ou não sempre ciente do seu caráter carismático, quer funcione ou não no nível do seu potencial carismático". Contudo, é preciso reconhecer que, assim como os hebreus que tiveram medo da glória de Deus, habitualmente "a igreja vê a experiência carismática com suspeitas". Por isso revela Stronstad, mesmo que alguns teólogos tradicionais "façam elogios insinceros ao caráter carismático da Igreja, há, na realidade, tradições cristãs que desprezam as profecias e extinguem o Espírito". É justamente por causa disso que a tradição carismático-pentecostal, responsável pela defesa dessa dimensão da pneumatologia bíblica por experimentar e promover "a manifestação da atividade carismática do Espírito Santo", encerra o mesmo autor, enfrenta "amarga oposição a esse respeito".1400 Lembre-se que o texto seminal de Roger Stronstad data de quase quatro décadas atrás, quando a oposição era feita de forma hostil, em termos de realidade brasileira, no entanto, a situação atual é diferente. Conquanto alguém diga que falar a respeito "arranha" o processo de "catolicidade da igreja", é preciso observar que a unidade não pode ser promovida de maneira artificial e ao alto custo da extinguir o Espírito Santo na igreja. Manter o minimalismo pneumatológico na teologia, relegando a terceira Pessoa da Trindade a um papel terciário ou irrelevante, para não ser acusado de heresia, enquanto aceita-se tratar como aberração suas manifestações e comporta-se de maneira esnobe como os que reagiram à experiência dos 120 no cenáculo, dizendo do alto da empáfia tradicionalista que estão bêbados, isto é, fora de si, é mais que emblemático na assunção de que a presença dele é indesejada, pois não só deixa em desalinho, mas termina por colocar abaixo o domínio teológico-religioso. É assim que, diz o mesmo teólogo pentecostal canadense, a "igreja contemporânea atualmente está em um impasse sobre a doutrina do Espírito Santo" e, infelizmente, não há quase diálogo algum, piedoso e maduro, entre as tradições "a respeito da validade da experiência carismática para hoje". Contudo, o "caráter carismático da igreja torna imperativo que todas as tradições da igreja reavaliem sua doutrina e experiência do Espírito à luz da teologia carismática de Lucas".1401 A conclusão de Stronstad é que

a literatura do Novo Testamento revela três dimensões primárias da atividade do Espírito Santo: (1) salvação, (2) santificação e (3) serviço. As dimensões são

interdependentes e complementares. Contudo, no desenvolvimento da teologia protestante, a tradição reformada enfatiza a atividade do Espírito na conversão-iniciação; a tradição wesleyana enfatiza a atividade do Espírito na santidade ou na santificação; e a tradição pentecostal enfatiza a atividade carismática do Espírito na adoração e serviço. É triste lição da História da Igreja e da experiência contemporânea que a atividade carismática do Espírito Santo não prospere em um clima que é hostil ou indiferente à dimensão da atividade do Espírito. Portanto, a teologia carismática de Lucas desafia as tradições reformada e wesleyana a acrescentar a atividade carismática do Espírito às suas respectivas experiências de conversão-iniciação e santidade do Espírito.1402

É importante notar que os teólogos pentecostais clássicos chegam a resultados iguais por caminhos ou métodos diferentes. Enquanto Roger Stronstad segue o método histórico-gramatical unido às ferramentas modernas, Robert Menzies utiliza o método histórico-crítico igualmente com a ajuda das ferramentas da crítica da redação.1403 Mas é preciso perceber que ambos utilizam, juntamente com os métodos históricos, ferramentas literárias auxiliares. “Ler, interpretar e aplicar Lucas-Atos sob os aspectos ora discutidos — e há outros ainda mais sofisticados — denota ser uma tarefa incrivelmente enriquecedora e iluminadora”, diz Roger Stronstad. Este acrescenta que tal exercício deságua “em novos e refrescantes meios a mensagem de um quarto do Novo Testamento e possibilita ao leitor descobrir propósitos históricos-didáticos-teológicos de Lucas suprimidos por uma hermenêutica de narrativa histórica mais tradicional”.1404 Por isso, o mais importante são os pressupostos de ambos — sobrenaturais, sinergistas, dinâmicos e continuístas —, que fazem toda a diferença no momento de elaborar teologia. É preciso lembrar que, conforme temos demonstrado, tais pressupostos são derivados das próprias Escrituras, ou seja, acompanham a dinâmica da revelação e a lógica da fé. Mas, para isso acontecer de fato, é preciso entender que, no “Novo Testamento, a experiência do Espírito não é algo acessório ou secundário, menos importante do que a revelação do Filho”, mas justamente o oposto, “a experiência do Espírito é a que está na raiz do Novo Testamento”,1405 afirma o teólogo jesuíta espanhol Víctor Codina. Justamente por isso é preciso, de uma vez por todas, fazer como o apóstolo Pedro no dia de Pentecostes e mostrar uma “coragem hermenêutica”, para usar a expressão de James Smith, admitindo a novidade interpretativa, que não consiste no uso do “princípio ‘definidor’ da pesher”1406 — que nosso Senhor Jesus Cristo utilizava (Lucas 4:21) e que o apóstolo utilizou em Atos

2:17-21—, que, ao contrário do que afirmam alguns teólogos, era um exercício interpretativo comum no judaísmo.1407 Para o teólogo e filósofo James Smith, o que o apóstolo realmente fez de diferente, e o que ele vê como exemplo, pode ser classificado como coragem hermenêutica ou "ousadia interpretativa", pois Pedro colocou-se em pé diante de "muitas pessoas que demonstravam uma atitude zombeteira (v. 13) e depreciativa em relação a ele e a seus companheiros" (v. 7). Contudo, há uma razão para o apóstolo ostentar tamanha intrepidez e trazer uma interpretação que diferisse da oficial. Conquanto Pedro tenha nascido de novo com o que aconteceu na "experiência fontal", isto é, verificamos que o apóstolo, assim como os demais do colégio apostólico, realmente se converteu após a experiência de contemplar nosso Senhor Jesus Cristo ressurreto (João 21.14-17). Todavia, há algo decisivo que ocorreu para que os seguidores do Caminho se dispusessem a cumprir a missão designada pelo Mestre (Mateus 28:19-20), que foi a experiência relatada em Atos 2, a qual havia sido profetizada pelo Senhor em Lucas 24:44-49. É possível que alguém se recorde da atitude de Ana, praticamente a "primeira evangelista" de que se tem notícia (Lucas 2:36-38). Todavia, não se pode igualmente ignorar que ela era "profetisa", isto é, carismática. Este é o diferencial — a capacitação carismática que, como vimos, era "comum" no Antigo Testamento. Contudo, o que Pedro mostra é que agora todos, indistintamente, podem receber tal capacitação carismática, pois a missão sacerdotal, conforme o projeto original da economia divina, cabe a todos. Como diz Roger Stronstad, "Jesus é o Profeta-criador"; por isso, da mesma forma que o "Senhor levantou uma pequena comunidade de profetas para ajudar Moisés, assim também Ele levanta uma comunidade maior e multiplicadora de discípulos para ampliar o ministério profético de Jesus".1408 Tendo isso em mente, diz James Smith sobre a "coragem hermenêutica" de Pedro em Atos 2:

Os zombadores trouxeram sua própria versão dos fenômenos (a "teoria do vinho"). Pedro trouxe com coragem uma alternativa (a "teoria do Espírito Santo"), e a proclamação dessa interpretação não garantiu que as outras pessoas enxergassem o mundo dessa maneira (nem todos "aceitaram a mensagem" [v. 41]). Ainda assim, a interpretação que Pedro trouxera revolucionou o modo pelo qual muitos veem o mundo. Desse modo, o que marcou o dia de Pentecostes foi a coragem interpretativa de Pedro que traz uma nova estrutura hermenêutica. Podemos dizer que o próprio Pentecostes já é a hermenêutica. Além disso, essa postura hermenêutica é o que define a espiritualidade pentecostal, que funciona

como nada menos que uma interpretação revolucionária do mundo proclamada de forma não apologética como uma contrainterpretação do mundo, que contraria as interpretações dominantes (“teorias do vinho”) do nosso mundo e os acontecimentos que se desenrolam dentro dele.1409

Toda vez que ouvimos a ideia de que os apóstolos e discípulos creram na ressurreição por serem ignorantes supersticiosos que acreditavam em qualquer coisa, lembramos a incredulidade dos seguidores do Mestre ao ouvirem os relatos das mulheres de que ele havia ressuscitado, e a de Tomé, que achou mais fácil acreditar que os outros dez apóstolos tiveram uma alucinação coletiva, pois jamais poderiam ter visto alguém que morrera de forma tão cruelmente clara (Lucas 24:9-11,22,36-49; João 20:24-29). Portanto, conforme já dissemos muitas outras vezes, precisamos manter em mente que sempre existiram pessoas, e em número bem maior, que não acreditam em milagres e querem racionalizar tudo. A ironia é que muitas dessas pessoas são religiosas e, por isso mesmo, deveriam crer, sobretudo se pertencerem ao cristianismo, pois, se há uma religião dependente da realidade do sobrenatural, é a religião cristã. A coragem de Pedro pode ser facilmente compreendida e valorizada quando nos informamos a respeito da situação de Israel no período intertestamentário. Então, vemos que, excetuando algumas "isoladas experiências de restauração da inspiração profética" durante a referida época, informa Roger Stronstad, "a piedade do judaísmo identificava-se pela devoção à lei, e não pela liderança carismática", mas isso não era o maior problema, e sim o fato de que a "devoção à lei, por natureza, impedia a atividade do Espírito", pois a "interpretação tomou o lugar da inspiração profética, o ensino tomou o lugar da proclamação, e o escriba tomou o lugar do profeta". Contraditoriamente, por causa da "preocupação com a piedade da Torá, no judaísmo intertestamentário, o ambiente era desfavorável para restauração da liderança carismática em geral e, em particular, para a restauração da inspiração profética". Assim, o resultado não poderia ser outro: o "espírito carismático de profecia desapareceu de Israel".1410 De fato, essa posição "cessacionista", no judaísmo, além de ser igualmente sustentada pelo teólogo Jon Ruthven, é acompanhada da observação desse mesmo autor que revela ainda que, no afã de serem dignos de atenção, os carismáticos do período intertestamentário adotaram uma posição sinceramente equivocada, trazendo à baila um assunto com o qual estamos à volta, que é justamente a "questão da autoridade religiosa entre 'carismáticos' que, mesmo em relatos fabulosos, podem ter pretendido usar profecia e milagre para estabelecer sua credibilidade doutrinária, cada vez mais perdida para tantos quantos recorriam à habilidade de interpretação e do consenso da academia".1411 Utilizando os termos de forma anacrônica, Ruthven diz que os que resolviam estudar "matavam" seu vigor carismático, pois a "profecia e a operação de milagre foram substituídas pelo estudo da Torá e suas interpretações acadêmicas". Tal posição dos que estudavam, por sua vez, surgiu como "reação contrária aos fingidores

carismáticos messiânicos radicais das revoltas contra Roma e contra o rápido crescimento do movimento carismático cristão". Em outras palavras, "o judaísmo se tornou uma religião baseada no único e verdadeiro Deus, ou seja, a Torá escrita e sua interpretação escolástica", e exatamente por causa disso "os milagres e as profecias, forçosamente, cessaram".1412 Pedimos licença para repetir um clichê aqui, pois a semelhança com o que está acontecendo com a tradição carismático-pentecostal brasileira não é mera coincidência, por isso voltaremos ao assunto oportunamente.

É preciso, porém, atentar para o que o teólogo pentecostal canadense disse no início sobre as experiências isoladas e também para o que dissemos logo quando iniciamos este último subtópico acerca da presença extraordinária do Espírito Santo no Novo Testamento, ou seja, pessoas variadas e individualmente tiveram suas experiências carismáticas no período intertestamentário, como Zacarias, Isabel, Maria, Simeão e Ana, por exemplo. Mas é sob esse "pano de fundo do registro veterotestamentário da liderança carismática — da esperança da vinda de um Messias no fim dos tempos, o qual seria ungido pelo Espírito, e capacitado pelo Espírito; da esperança para um povo que tomaria parte no dom do seu Espírito; e da consciência no judaísmo de que o dom profético do Espírito estava ausente — que devemos interpretar a manifestação repentina, dramática e sem precedentes do dom do Espírito em Lucas".1413 Os judeus da diáspora que estavam em Jerusalém por ocasião das três grandes festas judaicas — Páscoa, Pentecostes e Tabernáculos (Êxodo 23:14-17; 34:18-23) — não eram cristãos, e sim praticantes, ainda que nominais, do judaísmo. Como tais, aguardavam a restauração messiânica que seria marcada também pela inspiração profética, de modo que, ao não perceberem que o Messias já tinha vindo, pois não viera da forma e da maneira que se convencionou que ele seria, e por não estarem habituados nem terem experiência com o Espírito, tal manifestação glossolálica lhes pareceu loucura ou, no mínimo, resultado de embriaguez. Há ao menos duas razões para que eles tivessem essa opinião. Primeiramente, pelo fato de que, de acordo com a descrição do teólogo Wayne Meeks, a "glossolalia ocorre em transe que demonstra mais plenamente a perda de controle da consciência e ao mesmo tempo níveis extraordinários de energia, extravasados e repentinos, sudorese abundante, salivação etc.". O autor ainda acrescenta que os "órgãos da palavra parecem ser ativados, com enorme força, por algo que supera a vontade do sujeito".1414 Em segundo lugar, é possível identificar um sinal de preconceito e desprezo, pois a primeira coisa que eles disseram é que os que estavam falando "eram galileus" (Atos 2:7), isto é, pessoas de classes inferiores, de povos mestiços, daí por que ser chamada de "Galileia dos gentios" (Mateus

4:15, ARA). Segundo informa Emílio Conde, teólogo e historiador das Assembleias de Deus no Brasil, a “palavra gentios é ali mencionada pelo fato de ter a Alta Galileia como limites as cidades de Tiro e Sidom”, e, além disso, os “fenícios, os egípcios e os árabes, além de outros povos gentios, eram numerosos naquela região, principalmente depois que o rei da Assíria Tiglate-Pileser levou cativa para a Assíria a população de Naftali, e na Galileia deixou muitos dos invasores gentios para garantir a posse da terra [...] (2Rs 15.29)”. Por isso, finaliza o autor, a “Galileia e os galileus não eram tidos em grande estima entre os fariseus e principais sacerdotes”.1415 Mas o fato que temos procurado ressaltar desde o início é que, a despeito de serem levados à presença das autoridades religiosas judaicas que condenaram nosso Senhor Jesus Cristo, Anás e Caifás, sumo sacerdote e sacerdote, respectivamente, Pedro, que antes havia negado Jesus, por medo de uma criada deles (Lucas 22:54-71), agora teve coragem de desobedecer-lhes e até desafiá-los, e a admiração dos pontífices era que os seus desafiantes não passavam de pescadores, e se tratava de homens indoutos e sem conhecimento (Atos 4:1-31). O que fez que Pedro mudasse tanto em cinquenta dias? A resposta é óbvia: a capacitação carismática no dia de Pentecostes. Em termos diretos, ele e os demais se tornaram carismáticos.

É justamente por isso que o já citado filósofo e teólogo James Smith defende que o “auge da narrativa do dia de Pentecostes não é alcançado nos acontecimentos espetaculares de Atos 2:1-4, mas, sim, no que acontece depois, em Atos 2:16, quando Pedro, com uma ousadia hermenêutica característica, afirma: ‘Isto é de Deus!’”.1416 A quem professava uma religião com regras ritualísticas, teologia pronta e com tudo previsto, tal acontecimento representou uma ruptura muito desordenada para “ser de Deus”, pois não estava contemplado nos cânones teológicos judaicos. A questão é que o apóstolo Pedro, sem ser exegeta profissional, já inspirado pelo Espírito Santo, faz uma leitura e aplicação performática do texto que rompe com a unilateralidade interpretativa do judaísmo oficial, levando muitos a duvidar e zombar, mas outros a crer. Isso desmonta o monopólio de quem detém a “interpretação oficial” e, por conseguinte, tida como “correta” e/ou “única”. Daí a oposição feroz. Nesse particular, Robert Menzies diz que os “primeiros pentecostais também foram inicialmente ridicularizados por sua doutrina e prática, que obviamente incluíam falar em línguas”, mas tal se constituía em algo importante. Como na mente deles “o fato de falar em línguas encarnava e validava aspectos importantes de sua hermenêutica e teologia, também se tornava um para-raios para a crítica e o ridículo”. Todavia, “eles não estavam muito preocupados”; antes, “permaneceram firmes nas Escrituras, pois reconheceram corretamente que essa

experiência era difundida na igreja apostólica, experimentada por gerações subsequentes de crentes, e encorajada no Novo Testamento".1417 Como todo e qualquer adepto responsável da tradição carismático-pentecostal, Menzies reconhece que os pentecostais "experimentaram certa quantidade de 'poder descontrolado'", pois os "riscos são reais" quando ocorre esse tipo de manifestação extática. Todavia, como ele ressalta, "com a ajuda de líderes piedosos e uma compreensão clara do ensino bíblico, navegaram com sucesso nessas pequenas tempestades", e o "resultado é claro: um grupo improvável de pessoas, em sua maioria comuns, com poderes do Espírito Santo, lançaram um movimento que produziu o maior evangelismo que o mundo viu".1418 Do ponto de vista do sacerdócio universal dos crentes — pilar da Reforma ao lado do livre-exame das Escrituras —, excetuando a tradição wesleyana, que ampliou um pouco mais a camada de atuação, autorizando pregadores leigos, de fato ninguém levou a efeito, e de forma tão maciçamente ampla quanto a tradição carismático-pentecostal, esse aspecto missiológico. Evidentemente que, como o teólogo pentecostal clássico reconhece, quando se fala em "encontrar-se com Deus", trata-se de "uma experiência arriscada", e o "Falar em línguas simboliza esse risco, pois exige que nós entreguemos o controle daquele órgão mais significativo e definidor do nosso corpo, nossa língua (Tg 3.1-12; Pv 18.21)". Não apenas isso, mas acabamos nos engajando "em ações que transcendem nosso entendimento e que podem ser incompreensíveis para aqueles que nos rodeiam", isto é, tal pode fazer que venhamos "parecer e soar tolos para os outros e incorrer em ridicularização". Contudo, o mesmo autor defende que "em razão da promessa de Deus vale a pena correr o risco".1419 Tal foi assim desde sempre e não seria diferente quando prorrompeu o moderno movimento pentecostal, e nunca será comum ou trivial, pois desafia não só o que está invisível aos olhos humanos, o establishment natural deste mundo (1João 5:19), mas também, e infelizmente, o mainstream teológico racionalista, que se sente incomodado com o que não pode ser explicado, domesticado, nem manipulado teologicamente.

Esses são, portanto, os dados bíblicos que reunimos, e estamos cientes de que se trata apenas de uma pequena amostra, seguindo o leitmotiv que elegemos — a experiência com o Espírito Santo —, pois, conforme nossa opção metodológica, não pretendemos falar do Ser-em-si divino, ou seja, das Pessoas da Trindade, até porque não temos condições de descrevê-lo. Contudo, mesmo panoramicamente, demonstramos como o Espírito Santo é, com base em sua atuação, ou seja, analisando o que podemos visualizar como resultado de sua presença contínua e extraordinária. Mas é sempre preciso manter em mente que tal não é o Espírito Santo, mas suas ações, e, se os seres humanos podem ser redutíveis ao que fazem, com a deidade isso não ocorre. A vastidão do universo, praticamente desconhecida de nós, foi criada por Deus. Ele conhece e sabe o que se passa em todo e qualquer espaço milimétrico, e lá o Espírito Santo, mediante sua presença contínua, atua ininterruptamente (Salmos 139). O teólogo dominicano francês Christian Duquoc afirma, como já dissemos no primeiro capítulo, que a resposta de nosso Senhor Jesus Cristo a Nicodemos (João 3:8), ao falar do Espírito Santo, lança mão de uma "imagem física de mobilidade: o vento", significando que a terceira Pessoa da Trindade "não é domesticado: não tem genealogia, nem termo, não aspira ao repouso"; ou seja, assim como o vento, o Espírito não se deixa aprisionar, "enraizando-o numa origem conhecida ou integrando-o à ordem geral do mundo, não se estabelece contrato com ele assinalando-lhe objetivo definido", pois, completa o mesmo autor, o "Espírito zomba de nossas medidas, segue caminho que, não vindo de lugar nenhum, não leva a lugar nenhum".1420 Assim como iniciamos este capítulo fazendo uma analogia entre a impossibilidade de apreender a realidade física, após o advento da física quântica, da forma como foi feita por séculos, de maneira análoga não se pode falar do Espírito da maneira como se convencionou fazer teologia no Ocidente, isto é, com uma abordagem estritamente catafática e racionalista, pretendendo explicar a divindade, confundindo suas ações e o que permitiu ser revelado — a Trindade econômica — com a Trindade em si, isto é, a Trindade imanente, assunto específico que será estudado no próximo capítulo.1421 A possibilidade de "estudar" Deus da forma que até então tem sido feita — conforme já dissertamos nos capítulos anteriores, e não apenas no que tratamos

especificamente da Teologia como doutrina de Deus — só foi possível quando se reduziu a divindade a um dado filosófico e a identificou com o deus dos filósofos.1422 Todavia, relembrando novamente o que já foi dito, este exercício justifica-se e tem uma explicação motivacional, pois tal expediente foi "criado" como um exercício evangelístico-apologético, realizado pelos apologistas, em sua maioria filósofos, que se converteram no século 2 e defendiam o cristianismo de acusações popularizadas por lendas urbanas. Tal aporte filosófico, como se verá, serviu igualmente para construir a cristologia. Contudo, não poucos problemas foram criados, e os debates e discussões em torno do tema se arrastaram durante séculos. É necessário, contudo, pontuar que as discussões não diziam respeito, do ponto de vista da fé e da experiência com nosso Senhor Jesus Cristo, pois os que se convertiam ao evangelho só o faziam por serem convencidos, pelo Espírito Santo, acerca dessa verdade (João 16:7-11). Portanto, o povo nunca teve necessidade alguma de que se provasse a divindade de Jesus Cristo de Nazaré ou que tal mistério — Deus feito ser humano sem deixar de ser Deus e sendo ser humano como os demais — fosse explicado filosoficamente, que, como se sabe, tratava-se do racionalismo da época. Não obstante tais exercícios com as duas primeiras Pessoas da Trindade, o mesmo não foi feito com o Espírito Santo. Por quê? Voltemos à exposição de Christian Duquoc acerca de João 3:8 e do Espírito Santo:

A metáfora é esclarecida pelo primeiro membro da frase: "O pneuma (vento ou espírito) sopra onde quer" (Jo 3,8). Que ninguém saiba sua origem ou seu fim não é questão de deficiência de sua parte; a ignorância que sua atividade acarreta não vem de seu fato. Ninguém pode pôr a mão nele, calculando sua origem ou seu termo, porque a vontade do Espírito é independente, oculta sua origem, não declara seu termo. Só o movimento é perceptível, ele é poder indecidido. Assim como o vento invisível pode desenvolver força considerável a ponto de tornar o mar revolto e abater as florestas, assim também o Espírito, em sua atividade incessante, pode abalar seres humanos e mundos, não como o faria uma força cega, mas segundo sua vontade. Sem esse referencial, que é para ele sua própria razão, a metáfora desmanchar-se-ia em homologia: o vento é força desprovida de desígnio, ele muda de direção infindamente. O Espírito é vontade poderosa que arrasta em sua esteira rumo a um nascimento não marcado pela morte. Assim, por mais ignorantes que sejamos de sua origem e de seu fim, sabemos que o movimento do Espírito não fica sem efeito no mundo, ele é vida.1423

Ao falarmos sobre esse aspecto, alguém pode pensar haver uma aporia, pois, se não iríamos falar do Espírito ontologicamente, como agora estamos citando um texto que parece dizer o contrário? Primeiramente, lembramos o que já dissemos no primeiro capítulo, quando mostramos, por meio do jogo de palavras do Quarto Evangelho, o efeito do que acontece quando o vento, que não sabemos de onde vem nem para onde vai — embora "Ele", o Espírito Santo, reafirmamos, o saiba muito bem —, move alguém que "nasce" de sua ação, ou seja, do seu movimento (João 3:8). A pessoa torna-se como o vento, sem saber de onde veio nem para onde vai, de acordo com a ótica do senso comum. Isso pelo simples fato de que se presume que a pessoa caminhará, tal como nosso Senhor Jesus Cristo, orientada e conduzida pelo Espírito (Lucas 4:1,14). A ideia evocada no texto joanino é justamente essa, e Duquoc se atém, como ele disse, à primeira parte da imagem utilizada por nosso Senhor Jesus Cristo. É justamente nesse sentido que um teólogo dominicano como o francês Yves Congar, um dos maiores especialistas em pneumatologia, diz, logo no início de sua obra que abre a trilogia Creio no Espírito Santo, a fim de responder sobre a possibilidade de teologizar acerca da terceira Pessoa da Trindade, que tal empreendimento só pode ser realizado com base na experiência, tanto escriturística quanto histórica, pois "a Revelação e o conhecimento do Espírito são marcados por certa falta de mediações de ordem conceitual". Em outras palavras, quando se intenta "falar do Pai e do Filho, dispomos de noções bem mais definidas e acessíveis de paternidade e de geração ou filiação" e, como sabemos, tais "termos significam especificamente a primeira e a segunda Pessoas, e são termos relativos, que caracterizam essas Pessoas em suas relações mútuas". Todavia, "'Espírito'", diz o mesmo teólogo, "não diz nada disso".1424 Sem necessariamente ser o mesmo ponto que estamos discutindo, mas tratando igualmente da dificuldade de "capturar" a terceira Pessoa da Trindade em conceitos para, então, elaborar teologia acerca dela, concordamos com o teólogo H. F. Dondaine, que, tratando da pessoalidade do Espírito Santo, diz que a visão trinitariana de Tomás de Aquino, que fala do Espírito Santo como a Amizade e o Amor mútuo do Pai e do Filho "não pode ser explorada metafisicamente", ou seja, "não temos analogia consistente para pensar a pessoa do Espírito Santo".1425 E não apenas na teologia tomista, mas no que diz respeito ao edifício teológico como um todo. Isso já reconhecemos desde a abertura deste nosso capítulo das análises doutrinárias. "Só nos é falado da terceira Pessoa em termos comuns e absolutos: 'Espírito' convém também ao Pai e ao Filho; igualmente o termo 'Santo': não são termos que significam uma pessoa", observa corretamente Yves Congar,

dizendo também que a terminologia "'Processão' se aplica igualmente ao Verbo-Filho". Em termos diretos e simples, é preciso aceitar que "Não há revelação objetiva da Pessoa do Espírito Santo como da Pessoa do Filho-Verbo em Jesus e, por ele, da Pessoa do Pai".1426 Portanto, voltamos a afirmar que não foi por Deus ser "menos espírito" que a terceira Pessoa da Trindade que ele acabou sendo teologizado, pois as figuras bíblicas utilizadas para comunicá-lo geralmente são ignoradas na teologia escolástica de matriz protestante, visto que as de "esposo" e "pai", por exemplo, sobretudo quando pronunciadas por profetas ou nosso Senhor Jesus Cristo, são por demais "antropomórficas", "passionais" e, por isso mesmo, inadmissíveis do ponto de vista da impassibilidade filosófica que lhe impingiram. Dada essa impossibilidade,

falou-se de uma espécie de "Kénosis" do Espírito Santo; ele se esvaziaria de certo modo de sua própria personalidade para ser inteiramente relativo, de um lado, para "Deus" e para Cristo; de outro lado, para os homens chamados a realizar a imagem de Deus e de seu Filho. "Para se revelar, não utilizou — como Iahweh no Antigo Testamento e Jesus no Novo — o pronome pessoal 'Eu'". O Espírito Santo nos é revelado e conhecido, não em si mesmo, ao menos não diretamente, mas porque ele age em nós. Além disso, enquanto as atividades de entendimento dele são não apenas perceptíveis, mas transparentes e, portanto, definíveis, as da afetividade e do amor não foram analisadas do mesmo modo. Vamos encontrar essas dificuldades quando tratarmos de uma teologia da terceira Pessoa.1427

"Então, quer dizer que vocês não vão resolver o problema do Espírito Santo?", certamente questiona alguém desapontado. Este talvez seja um dos maiores aprendizados do colapso do projeto da modernidade, com seu pretensioso racionalismo, e que o pensamento pós-moderno repete, mais ou menos, na linha ou via teológica apofática: Não é possível compreender, muito menos explicar, toda a realidade à nossa volta! É neste aspecto que novamente lembramos do que o teólogo luterano alemão Hermann Brandt fala, ao dizer que, a despeito de Lutero não ter desenvolvido uma pneumatologia, a concepção do reformador era honesta o bastante para reconhecer a imprescindibilidade da "experiência entre os critérios da pneumatologia"1428 e que este ponto é irritante e perturbador para a autossuficiência racionalista da teologia, mesmo não sendo uma

perspectiva carismática, pois Brandt, igualmente como ocorre com James Dunn, por não partilhar dessa vivência em sua própria tradição, acaba restringindo as ocorrências ao ato da conversão-iniciação, reduzindo por isso sua compreensão para falar a respeito. Contudo, o referido autor observa que rûaḥ e pneuma "designavam originalmente uma realidade acessível e experimentável a cada ser humano: o vento", e tal "designação passou a ser, então, uma afirmação sobre a maneira como Deus se revela ao homem, ou seja, como espírito".1429 Não há necessidade de repetir aqui o que o teólogo alemão protestante Hans Walter Wolff explica ao definir rûaḥ "como um conceito teoantropológico",1430 pois já o fizemos no segundo tópico deste capítulo ao tratar do Espírito Santo no Antigo Testamento. Não queremos nos alongar muito, pois conforme destaca Hermann Brandt, ao tratar do Espírito Santo, o "que é preciso contrapor à 'especulação', à 'teoria', à abstração é a prática, a concreta experiência prática da qual a teoria exatamente muitas vezes faz fáceis 'abstrações'", isto é, se a experiência é a modalidade mais "adequada, superior à perspectiva teórica, isto ela não pode demonstrar teoricamente, mas apenas testemunhar como experiência".1431 E se tal não mais é verdadeiro em relação aos diversos temas do edifício teológico, de acordo com o que vimos no capítulo 2, certamente é ainda mais real a respeito da pneumatologia, pois a "cristandade fez exatamente isso ou pelo menos quis fazê-lo quando falava do Espírito Santo". Por isso, explica o autor dizendo que as "objeções da crítica teórica da religião não estão em condições de abalar o vigor desta experiência enquanto esta experiência tiver a coragem de não se manifestar como uma teoria, mas de se concretizar através do testemunho", e o referido "testemunho certamente não se manifesta apenas através da espontaneidade emocional, mas também perfeitamente pela reflexão controlada, ou seja, na teologia".1432 Contudo, de que tipo de teologia fala Brandt? Certamente não é a de caráter escolástico, pois Lutero tinha aversão a essa modalidade. Conforme reiteradamente já dissemos, e aqui repetimos, a "teologia é um produto (se quiserem, um produto secundário) da experiência da realidade do espírito". Assim, corretamente tomado, tal entendimento significa que a "reflexão teológica permanece protegida contra a destruição 'teórica' enquanto ela permanecer transparente mantendo-se fiel à sua fonte e não se envergonhando de ser testemunho de uma experiência que, apesar de totalmente experiência, tem o seu fundamento extra nos", isto é, "fora de nós", pois, consoante a tudo que já estudamos, a "validade deste fundamento extra nos da experiência da fé não pode ser [...] provada teoricamente, mas apenas prática e vivencialmente, e isto na medida em que o homem não procurar obsessivamente motivos racionais para esta experiência, mas Deus mesmo se revelar nesta experiência como Espírito Santo".1433 O que isso significa? Quem responde é Yves Congar, dizendo que

A Revelação consiste naquilo que o próprio Deus nos comunicou através da história do seu Povo interpretada por pessoas inspiradas, que foram os profetas e os sábios de Israel, e depois para o fato decisivo de Jesus Cristo, os evangelistas, os apóstolos e seus porta-vozes. Trata-se, portanto e antes de tudo, de interrogar as Escrituras canônicas. Entretanto, se Deus continua agindo na história e na vida além do período que podemos chamar de constitutivo — e não é isso que o Espírito faz? —, não temos algo a aprender daquilo que veio depois desse período constitutivo, que saiu radicalmente dele? A ideia de Revelação "encerrada com a morte do último apóstolo" não deve ser entendida de maneira simplista. Deus também nos deu a conhecer algo depois. A experiência do Espírito continuou. Ela é hoje tão atual e intensa como nunca, permanecendo normativa e referência ao que nos ensina o período constitutivo. É nisso que consiste o jogo entre Escritura e Tradição viva.1434

O mais chocante é saber que, enquanto um teólogo católico se pronuncia nesses termos, teólogos carismático-pentecostais, seja por convicção equivocada e comodismo, seja por interdição e constrangimento, negam a principal característica de sua prática de fé, que jamais deve ficar ausente de qualquer elaboração teológica que se pretenda fiel às Escrituras e à experiência com o Espírito Santo. E tal deve ser assim justamente por conta do que discute Eduard Schweizer, que, após elencar de forma panorâmica e brevíssima as manifestações do Espírito Santo ao longo da história da igreja, desde o segundo século até os grupos carismáticos atuais, categorizando-as desde a situação na Europa, no ministério eclesiástico, na Sagrada Escritura, no íntimo do homem, e reconhecendo que, mesmo em meio a essas manifestações, algumas delas são repugnantes e outras iluminadoras, mas todas, sem exceção, reconduzem ao Espírito Santo, questiona: "Mas onde está, realmente, o Espírito Santo? Ele pode ser diretamente relacionado a alguma realidade, por exemplo, ao episcopado ou à Sagrada Escritura? Estaria ele tão disponível a ponto de poder-se definir com segurança sua presença através da consagração eclesiástica ou em decorrência de um estudo teológico da Sagrada Escritura? Ou, talvez, seja o Espírito simplesmente idêntico a tudo o que não pode ser formulado em termos racionais, que desce sobre os homens com a força da natureza e os compele a percorrer caminhos novos e desconhecidos?".1435 As respostas a essas questões dependem muito do tipo de abordagem teológica adotada. Por isso, Schweizer

diz que na “ciência teológica sempre se discutiu se o pensamento partiria de Deus para atingir o homem e seus problemas, ou se partiria do homem, de sua experiência ou de suas dúvidas para alcançar Deus”, gerando, portanto, duas posições traduzidas na ideia de que “a uma ‘teologia ascendente’ contrapôs-se uma ‘teologia descendente’”. Todavia, “se considerarmos seriamente o fato de que Deus reside, age e opera em nós, seria necessário descobrir, no centro de nossa experiência, a realidade de Deus, que está acima de nós como Senhor e mestre de incomparável poder”.1436 Portanto, em vez de contraposição, “se é realmente Deus que encontramos em nossas experiências, a ‘teologia ascendente’, que parte do que nos atormenta, nos aflige, nos sobrevém, nos socorre, torna-se, repentinamente, uma ‘teologia descendente’ porque em tudo isso nos vem ao encontro Aquele que é maior que nós e o nosso mundo”, promovendo uma convergência entre ambas. É assim que, após explicar como acredita que se dá o movimento da elaboração teológica, Schweizer apresenta sua proposta de quatro pontos para falar do Espírito Santo, dizendo que é “exatamente no nosso mundo — a sua criação! — [que] deveríamos poder reconhecê-lo como Aquele que nos é estranho e portanto aprender a esperar num futuro cumprimento de sua obra”.1437 E, se sua abordagem não é carismática por tratar-se de um teólogo protestante tradicional, ao menos tem o mérito de reconhecer que, ao falar de experiências, precisamos lançar mão de imagens, isto é, mesmo não se tratando de uma experiência religiosa, pois toda “experiência humana”, diz ele, “deve ser obrigatoriamente expressa por imagens”. Nesse sentido, sua abordagem converge com a nossa quando faz tal reconhecimento, esclarecendo na sequência que “só é possível falar por imagens, para que elas façam surgir no ouvinte uma emoção análoga ou lhe provoquem a rememoração de emoções similares às que nós experimentamos”.1438 Se tal cumpre esse papel, é tema de ampla discussão.

A questão é que Eduard Schweizer diz ainda, conforme também já o fizemos anteriormente, que, diante da Trindade, precisamos estar cientes de que se trata de uma realidade distinta, mas nunca amorfa ou indiferente, visto que interage conosco. Por isso, “a melhor das imagens para um encontro de Deus com o homem é a de um encontro pessoal, em que um outro torna-se uma ajuda decisiva sob qualquer ponto de vista”. Por conseguinte, completa o mesmo teólogo suíço, ainda na linha introdutória do seu esclarecimento metodológico, referindo-se a 1980, isto é, há mais de quatro décadas, que “hoje” há dois fatos urgentes que precisam ser considerados pelos teólogos, sendo o primeiro deles o reconhecimento de “que em nossa realidade terrestre aprendemos a experimentar a realidade de Deus, que é tão diferente da nossa”, isto é, não é mais possível

negar as experiências religiosas, e o segundo refere-se à verdade de que "recuperamos a confiança plena e feliz nas imagens em que a realidade de Deus se manifesta, [porém] em plena consciência de que não podemos aprisioná-lo dentro delas como se fossem uma definição matemática".1439 É justamente com essa consciência apofática e com esse pressuposto teológico que o mesmo autor questiona retoricamente: "Não deveríamos, portanto, perguntar como as testemunhas do Antigo e do Novo Testamentos experimentaram o Espírito Santo e como procuraram expressar tais experiências em palavras que, afinal, permanecem sempre amplamente simbólicas?".1440 Tal concepção muda radicalmente a maneira de ler e interpretar as Escrituras, e, ainda que falte uma experiência carismática para tais teólogos, por não partirem de uma abordagem catafática e racionalista, eles se coadunam com uma perspectiva carismático-pentecostal, conforme temos desenvolvido. Na continuidade da obra de E. Schweizer, dividida em cinco capítulos, dos quais os que tratam do Espírito Santo nas Escrituras são distribuídos entre o "testemunho do Antigo Testamento", o "judaísmo no período entre o Antigo e o Novo Testamentos", além de o "Espírito Santo no Novo Testamento", capítulos 2 a 4, respectivamente, é possível perceber certa "evolução" a respeito da terceira Pessoa da Trindade, porém o aspecto comum que igualmente perpassa sua argumentação centra-se na "experiência", sem, todavia, fazer distinção entre as experiências de 1) conversão-iniciação, 2) santificação e 3) capacitação carismática. Não há dúvida de que todas são experiências pneumáticas, mas, no que diz respeito à pneumatologia carismático-pentecostal, é necessário destacar a última delas, pois as demais acabam sendo estudadas em cristologia e soteriologia, invisibilizando a terceira Pessoa da Trindade, subsumindo-a em nosso Senhor Jesus Cristo ou, no máximo, reduzindo o Espírito Santo a uma "função" do Filho de Deus, retroagindo e assim fixando-o na concepção veterotestamentária de "emanação divina". Contudo, na mesma linha de Congar e Schweizer, ainda que sem distinguir entre as experiências pneumáticas fruto da presença extraordinária do Espírito Santo, o teólogo luterano Hermann Brandt mostra que, dada a maneira como as Escrituras cristãs falam da terceira Pessoa da Trindade, ainda que com as limitações inerentes da precariedade da linguagem, não há dúvida alguma do protagonismo do Espírito para quem quer ser fiel e honesto com os dados bíblicos. Em outras palavras:

Este testemunho do Novo Testamento que, apesar de sua variedade, constitui uma unidade, encontra-se efetivamente em um plano diferente da construção ou

destruição teórica de conceitos teológicos. Trata-se do testemunho de uma experiência que tem o seu fundamento extra nos. Esta experiência naturalmente precisa encontrar a sua expressão, seja em uma confissão extática, seja em uma sentença teológica formulada abstratamente. Pois, “daquilo que o coração está cheio, a boca transborda”. E exatamente porque esta experiência sabe que ela não se autoproduz, mas que ela é resposta, ela não pode ser eliminada “desmascarando-se” suas respostas como “meramente” antropológicas. Ela está mais ciente de sua inadequacidade e fraqueza do que toda e qualquer crítica. Por isso, ela também pode aprender da crítica e permitir que esta lhe chame a atenção para o fato de que os cristãos sempre de novo consideram as suas formas teológicas de expressão, sua linguagem, suas orações, hinos e manifestos como definitivos e absolutos, e que eles são de opinião que suas formulações teológicas, sua maneira de falar sobre Deus, são as únicas verdadeiras — quando nenhuma teologia, nenhuma expressão teológica, nenhum dogma, apelo, protesto, nenhum versículo bíblico é “em si” verdadeiro — todos são formas de expressão humanas. Quem passou por esta experiência do espírito de Cristo não se coloca na defensiva contra estes reconhecimentos aparentemente destrutivos, ou tenta fugir deles (por exemplo, para um certo gueto cristão, para o fanatismo ou o cepticismo — cf. Jo. 18:38), mas ele diz: “Graças a Deus” a esta “destruição”. Graças a Deus que possamos falar tão humanamente, apenas humanamente de Deus. Graças a Deus por podermos reconhecer também em uma linguagem totalmente “teológica”, “teórica”, “abstrata”, um testemunho para a humanidade de Deus. E inversamente: Graças a Deus por podermos expressar nossa experiência com Deus, seja com as palavras de outros, seja com as nossas próprias palavras, mas sem o medo de um controle “teológico”, “bíblico”. Não é preciso dizer “Deus”, “Cristo”, “Espírito Santo” para se confessar a sua fé cristã. E, inversamente, não precisa ser necessariamente uma confissão cristã aquela que grita em brados “Deus”, “Cristo”, “Espírito Santo”.1441

A argumentação do teólogo luterano alemão lembra a narrativa de Lucas-Atos acerca de Apolo e dos discípulos de Éfeso que nunca tinham ouvido falar que há Espírito Santo (Atos 18:24—19:7). Contudo, com toda a certeza, todos eles tiveram experiências pneumáticas, no mínimo de conversão-iniciação e de santificação, e Apolo, de acordo com alguns intérpretes, muito provavelmente teve experiência carismática, embora não conhecesse teologicamente o fenômeno, daí o importante papel tanto de Priscila e Áquila quanto de Paulo. É

nesse particular que faz todo o sentido a argumentação de Hermann Brandt, tanto a exposta na longa citação anterior, quanto quando ele diz que “Quem sabe na prática (e então — talvez! — também tenta dizer teoricamente) o que o espírito de Deus realizou nele, ou seja, que graças ao espírito irrompeu nele a nova criação de Deus — para este aquela alternativa não tem mais sentido”, isto é, a preocupação teórica. Isso porque, de maneira inversa, tal pessoa, de forma muito natural, “sabe que ‘espírito’ é uma palavra entre outras palavras humanas”, não obstante igualmente “reconhece que ele, quando fala do ‘espírito’ de Deus, fala de Deus em analogia a fenômenos humanos ou/e com base em sua influência pela tradição cristã”.1442 Nesse aspecto, e somente nele, o “espírito de Deus é um conceito totalmente antropológico”, porém “tudo isto se torna completamente insignificante para ele”, visto que “todas as suas palavras e conceitos são apenas resposta para aquilo que Deus fez e sempre de novo faz”. Em outras palavras, o fato de que respondemos “à provocação de Deus”, diz o mesmo teólogo, “não apenas por palavras, mas igualmente por ações, isto é, a consequência desta provocação”, mostra que tal “provocação de Deus fundamenta uma relação através daquele que provoca”.1443 Em termos diretos, finaliza Hermann Brandt: “Quem expressa esta ação como a ação criativa do espírito divino, para este o ‘Espírito Santo’ é, exatamente na sua inclinação para o sujeito humano, um conceito totalmente ‘teológico’”. Por isso, “‘Espírito’ como conceito teoantropológico não é mais, portanto, uma constatação teórica do significado de um conceito”, e isso por um motivo muito simples, completa o teólogo: “Quem experimentou o espírito de Deus, para este o Espírito deixou de ser um conceito”.1444 Incrivelmente, e de forma perpendicular, o teólogo luterano alemão mostra que o endurecimento teórico e a rigidez conceitual muitas vezes são motivo de ufanismo, podendo se transformar em obstáculos à experiência com o Espírito Santo. Se tal argumentação tem como principal motivação escusar o luteranismo de não ter uma pneumatologia tão robusta, visto que o desenvolvimento desta não é sinônimo, em hipótese alguma, de uma valorização da terceira Pessoa da Trindade, de nossa parte, como carismático-pentecostais, que sempre tivemos as três classes de experiências com o Espírito Santo, de maneira proporcionalmente contrária, antes de uma pneumatologia, precisamos desenvolver uma defesa de nossa principal característica — a experiência com o Espírito Santo —, pois nossa pneumatologia carismática consiste exatamente nessa defesa. Em termos diretos, não devemos nos ressentir, por causa das acusações de que só temos “experiências, não teologia”, pois pior do que não ter uma teologia do Espírito Santo é ostentar uma teologia pneumatologicamente minimalista que, em lugar de honrar a terceira Pessoa da Trindade, a diminui, humilha e deprecia, sob a desculpa de se estar defendendo a

“autoridade bíblica” e sendo “cristocêntrico”. De forma consciente, é fato que a experiência, quer religiosa, quer não, nunca se dá em um vácuo, por isso alinhamo-nos a James Dunn quando este explica:

[...] que o Novo Testamento testemunha eloquentemente o efeito formativo e transformador daquilo que podemos simplesmente descrever como “experiência religiosa”. Para ser claro nesse ponto, não quero argumentar por um processo simples de teologização como da experiência até a teologia. Tenho plena consciência de que não existe tal coisa como uma experiência religiosa “pura”, que, por exemplo, a conceituação de uma experiência como “experiência religiosa” já pressupõe um grau de tradição que molda até mesmo o que percebemos como acontecendo em nós mesmos. Meu pensamento é simplesmente que houve uma dimensão (ou dimensões) experiencial e emotiva nos inícios do cristianismo que contribuiu e faz parte da autocompreensão, avaliação social e teologização que emergiu como cristianismo. Foi quase certamente a experiência da pregação sobre Jesus como “boa-nova” (euangelion, “evangelho”) e como “graça” (charis) que levou Paulo a tirar essas palavras de outro uso e dar-lhes o peso e a força que têm tido no pensamento cristão desde então. A experiência não foi restringida por ou limitada ao uso anterior, mas pôde encontrar expressão adequada somente em tais termos recentemente cunhados. É a elaboração de novas formas de falar, a abertura dos sentidos e novas consciências, a abertura dos olhos a horizontes diferentes, dos quais o Novo Testamento dá testemunho e igualmente é testemunha. É esse novo impulso — a dimensão “nova criação” da perspectiva e dos escritos do Novo Testamento — nenhuma teologia do Novo Testamento pode se dar ao luxo de perder.1445

Antecipando nossas conclusões, podemos dizer que a experiência já é teologia, pois, conforme diz acertadamente I. Howard Marshall, citado por James Dunn, os “livros do Novo Testamento não apenas registram o ensino, mas também contam a história da experiência religiosa dos cristãos, e compreender a experiência é parte da tarefa, até porque o ensino surge da experiência”.1446 Em outras palavras, uma vez que “sob esse termo entendemos a percepção da realidade de Deus vindo até nós, ativo em nós e por nós, atraindo-nos a si numa comunhão, numa amizade, isto é, num ser um para o outro”, ressalvando,

evidentemente, que toda essa experienciação se dá, diz Yves Congar, “aquém da visão, sem abolir a distância na ordem do conhecimento do próprio Deus, mas superando-a no plano de uma presença de Deus em nós como fim amado de nossa vida”, ou seja, tal “presença [...] se torna sensível através dos sinais e nos efeitos da paz, alegria, certeza, consolação, iluminação e tudo aquilo que acompanha o amor”.1447 Na verdade, a “experiência descrita pelo místicos é um grau singular, até excepcional, dessa percepção de uma presença de Deus dada, pela qual se ‘alegra’, como objeto vivo de conhecimento e de amor”, tendo, obviamente, níveis “comuns” da experiência. Portanto, “nós tomamos consciência dessa experiência e a explicitamos somente nas expressões ou numa interpretação conceitual que são nossas”, diz o mesmo autor, destacando Romanos 8:16, dizendo que “nos agarramos a Deus”, e é justamente nisso que consiste a “experiência religiosa”, não havendo necessidade de não crer que seja assim, pois a “experiência carrega a sua própria certeza”.1448 É fato que há evidências que asseguram a legitimidade do fenômeno, isto é, como acontecimento é “também corroborad[o] pela coerência, pela homogeneidade de nossa experiência e de suas expressões com o testemunho de outros fiéis e dessa nuvem de testemunhas de que nos fala a carta aos Hebreus (Hb 12:1)”. Não obstante, de maneira diametralmente paradoxal, mesmo “praticamente assegurados, não podemos afirmar com certeza infalível — salvo revelação particular — que estamos em ‘estado de graça’”,1449 uma vez que, do “lado de cá”, na finitude e restringidos de “uma visão imediata de Deus sem conceito criado”, devemos manter em mente o fato de que, como vimos no capítulo anterior, todas as concepções que temos são imagens dele, ou seja, “não existe percepção de Deus e de sua ação que não passe por nossos próprios recursos mentais e não esteja misturada a eles”.1450 Por mais óbvio que isso soe, tal consciência parece inexistir na articulação teológica catafática do escolasticismo racionalista protestante, pois a teologia é apresentada como se fosse, de fato, uma radiografia divina, um espelhamento ontológico da transcendência, capaz de descrever Deus e Jesus, mas, curiosamente, para o bem ou para o mal, excetuando o Espírito Santo. A despeito desse “esquecimento” da terceira Pessoa da Trindade na elaboração teológica, alinhamo-nos a Yves Congar no entendimento de que a “pneumatologia, como teologia e dimensão da eclesiologia, só poderá encontrar seu pleno desenvolvimento graças àquilo que dela será realizado e vivido na igreja”, ou seja, uma doutrina do Espírito Santo, e igualmente sua teologia, confirma claramente a imprescindibilidade de que “a teoria depende amplamente da prática”.1451

Tal deve ser assim pelo simples fato de que o “Espírito ‘sopra onde quer’”; em

outras palavras, isso significa que “Ele é ‘evento’”.1452 Mas que não se confunda tal enunciado perceptivo com uma definição do Espírito Santo, pois trata-se de uma colocação funcional, não ontológica. Na argumentação de Yves Congar, encontramos muitos pontos de convergência com uma pneumatologia carismático-pentecostal, sendo o principal deles a verdade inegável de que é a partir da experiência que uma teologia do Espírito Santo deve ser elaborada. E essa não é uma inovação moderna ou atual, mas uma tarefa que se arrasta por praticamente 2 mil anos, sendo ora atendida, mas nunca aprofundada, ora “esquecida”, mas impossível de ser completamente ignorada, pois o Espírito Santo manifesta-se e, então, força a teologia a debruçar-se sobre a pneumatologia, curando a “amnésia teológica” e corrigindo o minimalismo pneumatológico. É justamente esse caráter deveniente e imprevisível do Espírito Santo, manifestado em suas ações resultantes de sua presença extraordinária, exteriorizado e/ou tornado notório por meio dos atores e na realidade, que desde sempre incomoda e perturba todo discurso teológico que se pretende absoluto e, por isso mesmo, limitante em relação a qualquer possibilidade de melhoramento, revisão, aperfeiçoamento e correção. Talvez aqui uma breve consideração da experiência narrada em Atos 10:1—11:18 ajude a esclarecer o ponto. Não foi uma razão estritamente escriturística, ou bíblica, que fez com que Pedro reputasse os gentios indignos da nova fé, mas sua hesitação certamente tinha um motivo teológico (Atos 10:28). O que o Espírito Santo fez, ou, caso queiramos, nosso Senhor Jesus Cristo realizou? Batizou Cornélio e toda a sua casa, e essa experiência, para o apóstolo Pedro, foi um sinal claro de que Deus havia aceitado os gentios e eles poderiam descer às águas (Atos 11:44-48). Inclusive tal experiência fez que o antigo pescador entendesse a visão extática, diga-se de passagem, que ele teve no terraço quando foi orar ainda antes de encontrar-se com Cornélio, que, por ordem de um anjo, havia ordenado chamá-lo (Atos 10:9-16). Observemos ainda que o apóstolo Pedro estava considerando a possibilidade de tal visão não ser realmente da parte de Deus, pois ela contrariava frontalmente preceitos da Lei, o que, para qualquer concepção de imutabilidade divina, é um escândalo (Atos 10:17,19). Justamente por isso, não foi sem razão que o próprio Espírito Santo, assim como fez em outras ocasiões em Lucas-Atos, falou a Pedro o que aconteceria e mandou que o apóstolo não duvidasse, pois fora a terceira Pessoa da Trindade que assim determinara (Atos 10:18-20). Portanto, tal experiência não foi uma exceção ou algo fortuito, mas diretivo e, de acordo com tudo que estudamos da teologia lucana, programática e paradigmática, respondendo à questão: O que deve se fazer com uma teologia que não contempla os gentios? De acordo com a narrativa, a instrução é mais do que óbvia: tal teologia restritiva precisa ser abandonada e desconstruída. E quem

assim o fez foi o próprio Deus mediante o Espírito Santo. Mas o que acontece quando quem ostenta tal teologia precisa que as pessoas continuem acreditando no que ela apregoa, pois caso contrário elas perdem o domínio e o poder? Os que contrariam tais interesses religiosos morrem, em nome de Deus, ou são anatematizados. Foi assim com nosso Senhor Jesus Cristo, com os apóstolos, com os discípulos e, pasme, posteriormente, na igreja desde o início do segundo século (João 11:47-57; 12:9-11; Atos 4:1-31; 6:8—8:8).

Ninguém menos que Martyn Lloyd-Jones, do País de Gales, eminente pregador e ministro presbiteriano que ocupou por três décadas o púlpito da Capela de Westminster, em sermões pregados entre os anos 1964 e 1965, cuja compilação resultou na obra Joy Unspeakable, na qual reafirma a posição tradicional da pneumatologia reformada — a experiência com o Espírito Santo como somente de conversão-iniciação —, defende também a necessidade de um adensamento na relação com a terceira Pessoa da Trindade. Na edição em português da referida obra, publicada sob o título O batismo e os dons do Espírito, no capítulo 10, intitulado “Teste os espíritos”, destaca dois perigos que, ao longo da história da igreja e dos avivamentos, têm acompanhado o cristianismo. “O primeiro é o perigo de extinguir o Espírito”, e, por ser mais comum entre sua tradição, ele resolveu abordá-lo primeiro, dizendo existir “pessoas que automaticamente descontam tudo que é relatado”, ou seja, descartam ou desprezam testemunhos e destilam “toda a sua predisposição mental, todo o seu preconceito [...] contra isso”, não sendo algo novo, pois a “história demonstra que a maior oposição para um verdadeiro avivamento na Igreja, ou para o trabalho individual de homens que foram batizados com o Espírito, quase invariavelmente vem da própria Igreja”, e tal “verdade”, completa, é “supreendentemente assustadora” e deve-se ao fato de “que apagaram o Espírito”, ou seja, a “Igreja Católica Romana perseguiu os reformadores por esta razão; e, infelizmente, a Igreja Protestante tem muitas vezes perseguido homens sobre os quais o Espírito de Deus veio”.1453 A pergunta que se impõe é tão óbvia quanto inevitável: “Por quê? Bem, o perigo do institucionalismo e o zelo pelo decoro, ordem, pompa e cerimônia com tudo sendo ordeiramente controlado”. Daí, “se alguma coisa diferente acontece, ela é imediatamente desaprovada e repugnada”, diz Martyn Lloyd-Jones, lembrando-se de ter citado, em outro momento, “a observação de lorde Melbourne, primeiro-ministro da rainha Vitória, que disse: ‘As coisas estão atingindo situação lamentável se a religião começar a se tornar pessoal’”, ou seja, “queremos uma religião digna que nunca nos perturbe, nem a mais ninguém”. Na sequência, de forma irônica, além de o pregador dizer que a ideia é que não haja “liberdade do Espírito”, visto que “tal pensamento é quase

indecente", afirma: "Imagine perturbar a perfeição mecânica como a de um relógio em um grande culto, com uma efusão do Espírito! A coisa é impensável!".1454 Contudo, o ministro presbiterano corretamente observa que tal postura "está apagando o Espírito, e por esta razão você encontra o apóstolo ordenando: 'Não apagueis o Espírito'".1455 Converge isso com o que já dissemos anteriormente, logo ao iniciarmos o subtópico em que tratamos do Espírito Santo na obra de Lucas-Atos, mostrando que essa atitude de cerceamento não é nova nem deixará de existir, pois logo no primeiro documento das Escrituras cristãs encontramos tal advertência de Paulo aos crentes de Tessalônica, mostrando que já naqueles dias havia dois grupos dividindo a igreja no que diz respeito à questão carismática, fruto da presença extraordinária da terceira Pessoa da Trindade (1Tessalonicenses 5:18-22). Portanto, não se trata de alguma tensão do século 21, de "espiritualidade pós-moderna" ou algo equivalente, mas de um conflito milenar que não é particularmente humano, embora também o seja, tendo implicações seriíssimas para a igreja como corpo de Cristo, independentemente das opiniões teológicas acerca do assunto. Lloyd-Jones, a fim de oferecer uma resposta para a rejeição, afirma que

Sem dúvida o temperamento interfere nisso. Algumas pessoas têm o temperamento que as leva a gostar de ordem, disciplina, decoro e assim por diante; e elas zelam por isso. Seu perigo é apagar o Espírito, no momento em que ouvem falar de algo incomum, condenam. "Não deve haver nada incomum. Nós nunca tivemos nada assim antes", dizem eles. Daí vem sempre a oposição ao avivamento; é por isso que os santos têm sempre sido perseguidos por pessoas que gostam do que é comum, monótono, rotineiro e morto. E lembre-se que isso pode ser verdade tanto quanto a respeito de pessoas ortodoxas tanto quanto a outras. Você pode ter uma ortodoxia morta, bem como uma formalidade morta. O grande perigo enfrentado pela maioria é o de apagar e resistir ao Espírito, permanecendo assim contra sua soberania.1456

Temos aqui a argumentação de um teólogo de uma tradição não carismática e cessacionista, mas honesto o suficiente para reconhecer que, como Deus, o Espírito Santo possui "soberania", não sendo mero coadjuvante trinitário e instrumento funcional das outras Pessoas da Trindade. Ao falar do segundo

perigo que todo e qualquer adepto da tradição carismático-pentecostal também conhece e concorda que deve ser visto com muito cuidado e cautela, Lloyd-Jones pontua corretamente que se trata do extremo oposto deste primeiro que se mostra incrédulo e impermeável, ou seja, a "aceitação acrítica de tudo".1457 Não coincidentemente, o teólogo britânico diz que essa postura é igualmente produto do "temperamento" e, nesse caso, refere-se ao medo. O medo de incorrer exatamente no que o apóstolo Paulo disse que não deveria ser feito — apagar o Espírito —, aliado à ansiedade por tudo aquilo que é incomum, leva muitas pessoas e serem crédulas e incautas no que diz respeito a tudo que é relacionado à espiritualidade e ao sobrenatural, ocasionando problemas para si e para os outros. Tal postura "sempre leva ao fanatismo, ou o que a Bíblia chama de fogo de estranho". Contudo, "não só a Bíblia nos dá grande ensinamento, mas a história também confirma o perigo do fanatismo ou do fogo estranho, ou de outro espírito imitando o Santo Espírito", por isso o "fanatismo deve sempre ser condenado e muitas vezes causou grande destruição na vida da igreja", pois "uma aceitação acrítica de qualquer coisa que supostamente seja a manifestação dos dons do Espírito pode levar a manifestações de certos excessos".1458 Tal advertência, além de bíblica, é também reconhecidamente um dos grandes problemas que marcaram a história de grandes avivamentos, bem como de experiências carismáticas pessoais. Somado a isso, acrescentaríamos algo que também não é novo e, infelizmente, ainda muito presente na tradição carismático-pentecostal, que é a banalização do sagrado, a espetacularização do sobrenatural, o blefe com as coisas espirituais e muitas outras ações execráveis que não se encontram exclusivamente, como dizem alguns, em setores como, por exemplo, o chamado neopentecostalismo. Em alguns bolsões, determinados problemas que surgem nesse campo têm relação direta com ignorância bíblica e falta de conhecimento, mas em muitos outros a questão é mesmo de falta de caráter e temor. Ambas as situações, porém, carecem de correção e encaminhamento responsável. Mas há algo ainda importante de ser destacado nessa área, e, uma vez mais, recorremos a Martyn Lloyd-Jones, que reconhece o fato de que estamos lidando com "um assunto muito difícil", por isso facilmente podemos cometer injustiça ao fazer julgamentos prematuros e análises tendenciosas. Em meio a tantas opiniões contrárias, foi com surpresa que deparamos com a observação de Lloyd-Jones: "Houve um movimento em meados do segundo século, chamado montanismo. Eu quero ser bem cuidadoso com isso porque acredito que o montanismo foi erroneamente julgado em muitas ocasiões", pontua de forma surpreendente, emendando na sequência sua tese: "A igreja oficial foi contra porque estava tendendo a se tornar institucional, e os montanistas estavam preocupados com a vida e o poder".1459

A tese de Lloyd-Jones, considerando o leitmotiv que escolhemos como lugar teológico para produzir teologia — a experiência com o Espírito —, converge com as nossas suspeitas de que o "esquecimento" em relação à terceira Pessoa da Trindade não é despropositado, muito menos inocente. Não se trata somente de uma negligência que, ao ser detectada, poderia ser corrigida. O caráter indescritível, indomável e imprevisível do Espírito Santo não dificulta apenas sua teologização — visto a teologia ter nascido catafática e, por isso mesmo, desde sempre dependente de estabilidade, estaticidade e imutabilidade —, mas sua atuação carismática inviabiliza qualquer rotina e, consequentemente, institucionalização. Nesse aspecto, parece muito óbvio o fato de o Espírito Santo ser propositadamente esquecido ou, para usar o jargão do momento, "cancelado". A quem interessa correr o risco de ter sua liderança e domínio sublevados pela atuação de um(a) anônimo(a) qualquer empoderado(a) pelo Espírito Santo? Aqui jaz o real e verdadeiro motivo do esquecimento proposital da terceira Pessoa da Trindade, desde os tempos bíblicos, como já vimos, e assim tem sido durante o longo período histórico de mais de 2 mil anos de caminhada cristã. Evidentemente que não temos condição, e foge também do escopo desse trabalho, de fazer uma análise minuciosa da história com seus inúmeros exemplos de experiência com o Espírito, sempre cercados de polêmicas e controvérsias. A revisão histórica que vem sendo feita nos últimos anos demonstra que houve uma omissão premeditada dos grupos carismáticos, e, quando estes eram considerados, a tendência por parte dos historiadores era geralmente retratá-los como excêntricos, heréticos ou loucos. De forma que atualmente questiona-se se esses grupos eram de fato o que se diz deles ou se tal descrição revela mais de quem escrevia tais registros. Estamos entre os que se posicionam a favor da segunda hipótese, sem deixar de reconhecer o que disse Emílio Conde (1901-1971), escritor, jornalista e historiador das Assembleias de Deus no Brasil, chamado de "apóstolo da imprensa evangélica pentecostal", na introdução de seu clássico O testemunho dos séculos, ao afirmar "que alguns avivamentos não permaneceram na sã doutrina" e "desviaram da rota apostólica". Justamente por isso, acrescenta o citado autor, "Não endossamos as extravagâncias que apareceram nesses avivamentos, mas reconhecemos o que neles havia de são e construtivo".1460 Reconhecer a verdade de que entre os que experienciam tais manifestações surjam problemas de excessos, conforme já falamos em outros momentos, não é algo exclusivamente dos dias atuais, mas um risco que se apresenta desde os dias de Moisés, pois, caso isso não fosse possível, o legislador e profeta não teria escrito as advertências que escreveu (Deuteronômio 13:1-5; 18:20-22), nem nosso Senhor Jesus Cristo teria ensinado acerca do tema em seu célebre Sermão do Monte (Mateus 7:15-23). Tais

recomendações não serviam apenas para o período canônico, seja veterotestamentário, seja neotestamentário, mas conforme pergunta feita por Orígenes — “[...] por que não examinar cuidadosamente os que pretendem operar milagres e ver se a sua vida, seus costumes, os resultados destes milagres prejudicam os homens ou corrigem seus costumes?”1461 —, feita ainda em 248, século 3, permanecem em vigência e são imprescindíveis. Em vez de tirar conclusões irrefletidas por causa de charlatães ou blefadores, repetindo cantinelas, como, por exemplo, a de que “os milagres cessaram com a morte do último apóstolo”,1462 é mais prudente exercer autocrítica e buscar discernimento bíblico-espiritual. Nas palavras de Emílio Conde:

Em vez de argumentação oca, para mostrar quem somos, preferimos dar à história a oportunidade de oferecer seu testemunho a nosso respeito. É verdade que os historiadores não foram pródigos nos relatos dos avivamentos que se manifestaram no cristianismo a partir do segundo século: eles foram muitas vezes mal-informados a respeito do caráter espiritual desses despertamentos periódicos, e deixaram de registrar o que realmente aconteceu, para informarem de forma diversa. Havia interesse em esconder a verdade sobre esses avivamentos, por parte dos que desejavam esmagar manifestações assim, apontadas como fanatismo e heresia. Muitos informam coisas torpes a respeito. Os detentores do poder não viam com bons olhos as manifestações do Espírito Santo, pois nelas havia sempre uma repreensão para os maus governantes. Os clérigos, igualmente, temiam essas manifestações, porque elas falavam de um caminho mais excelente, condenavam as inovações que começavam a entrar na igreja, causticavam sem piedade os que se desviavam, e os que abusavam de suas funções dentro da igreja. Ora, é claro que diante de tanta pressão, poucos historiadores se atreviam a contar os fatos tal qual aconteciam: não estavam dispostos a contrariar os poderosos, publicando coisas pelas quais pudessem ser tachados de “hereges”. Eis por que a história não registra muitas cenas de avivamentos que ocorreram. Mas algumas dessas manifestações ficaram registradas aqui e ali, providencialmente, a fim de sabermos algo a respeito dos avivamentos do Espírito Santo nos primeiros séculos. Entretanto, o pouco que encontramos é mais que suficiente para provar que o Pentecoste se tem repetido e se está repetindo ainda. O que vemos relatado na história sobre avivamentos é o bastante para confundir e envergonhar os inimigos do trabalho das Assembleias de Deus. Nós não somos uma inovação, nem uma exceção; somos, sim, um movimento de renovação espiritual.1463

Se, de um lado, pode surgir o protesto esperado e previsível de teólogos cessacionistas dizendo que a argumentação de Conde nada mais é que uma autodefesa e não reflete a realidade da pesquisa histórica, por outro, há também teólogos carismático-pentecostais que, a pretexto de "moderação", parecem minimizar tal procedimento desonesto a respeito da omissão dos dados históricos relativos às experiências com o Espírito Santo, acusando os pares de inventar "teorias da conspiração". Mas, além do que disse Lloyd-Jones acima, podemos tomar ainda como exemplo Alister McGrath, que diz que a "explosão do interesse acadêmico pelo pentecostalismo que surgiu nos últimos vinte anos começou a lançar luz na complexa origem do pentecostalismo que força a revisão do modelo tradicional", ou seja, pesquisas "importantes da origem do movimento na Argentina, Chile, Gana, Coreia, Filipinas, África do Sul e sul da Índia forçaram os historiadores a fazer revisões essenciais nos paradigmas anteriores", pois o que "hoje", completa o mesmo autor, "podemos reconhecer como pentecostalismo estava bem estabelecido na Índia, antes que alguém de lá tivesse ouvido falar de Charles Parham, da Rua Azusa ou de William Seymour".1464 Assim, ao ler a crítica rasteira de que "historicamente, o movimento pentecostal, ou pentecostalismo, teve sua origem na passagem do século", pois, conforme o "historiador pentecostal Claude Hendrick registra [...] a primeira pessoa que buscou e recebeu o batismo no Espírito Santo com línguas foi Agnes Ozman, em 1901", e, na sequência, o teólogo cessacionista emenda que John "'MacArthur diz que o pentecostalismo não nasceu porque a igreja descobriu uma verdade outrora negligenciada na Bíblia', mas porque 'Agnes Ozman teve uma experiência'",1465 é preciso discernir a real intenção do autor, que é, explicitamente, menoscabar a tradição carismático-pentecostal. Para isso, ele ataca justamente a experiência com o Espírito Santo. A quem ostenta e defende esse pensamento, não interessa nenhuma revisão histórica para corrigir as omissões propositais e tendenciosas que as últimas pesquisas vêm realizando. Assim, é preciso que os teólogos e historiadores carismático-pentecostais informem-se e deixem de repetir dados imprecisos, informações defasadas e teologias ultrapassadas, pois o ataque não se dirige apenas ao pentecostalismo clássico, mas visa desconstruir qualquer experiência carismática fruto da presença extraordinária do Espírito Santo, já que, para o mesmo autor, o "segmento pentecostal e neopentecostal, ao enfatizar um interesse primário pelas manifestações sobrenaturais, não apenas despreza a doutrina da providência divina no governo soberano de todas as atividades, mas amolda-se, na realidade, ao misticismo característico das massas".1466 Em um período curtíssimo, o

teólogo reformado cessacionista afirma a incompatibilidade da experiência com o Espírito Santo e o predestinacionismo calvinista, destila preconceitos ao atribuir sentido pejorativo à expressão “misticismo”, que, conforme já explicamos, é prática cristã legítima, e diz ainda que tal recurso é algo utilizado para capturar a atenção de grupos não pensantes. Justamente por isso, os teólogos pentecostais Benny Aker e James Railey afirmam que a “maioria dos pentecostais tende ao sistema arminiano de teologia, tendo em vista a necessidade do indivíduo em aceitar pessoalmente o Evangelho e o Espírito Santo”.1467

É importante compreender que até mesmo os dados históricos que temos disponíveis, isto é, o que não foi propositadamente omitido por não ser possível esconder, recebem interpretações diversas, pois, lembrando aqui os modelos hermenêuticos apresentados por Roger Stronstad, as abordagens podem ser de “negação” (cessacionistas) ou de “afirmação” (continuístas), visto que decorrem não de uma pretensa objetividade interpretativa de qualquer dos lados, mas dos pressupostos dos intérpretes ou leitores da realidade que buscam elucidar tais dados. Nesse sentido, mesmo adiantando algumas questões históricas que deverão ser mais bem exploradas, torna-se oportuno destacar os pontos da argumentação do teólogo reformado cessacionista, visando demonstrar o que temos argumentado a respeito do desprezo ou, no mínimo, da interdição da Pessoa do Espírito Santo, disfarçado de “ortodoxia”, “zelo doutrinário” e “precisão escriturística”. “A Igreja Cristã tem uma declaração histórica sobre o Espírito Santo, estabelecida no Concílio de Toledo (589 d.C.)”, diz o teólogo reformado cessacionista, informando que o “credo que emanou daquele concílio dizia que o Espírito Santo ‘procede tanto do Pai como do Filho’”, o que, para ele, nada tem a ver com o estabelecimento de qualquer espécie de “subordinação em essência”, pois “a declaração apenas reflete o ensinamento bíblico de que, na administração das interações entre Deus e o homem, cada pessoa da Trindade cumpre papel específico”, e, sendo assim, em relação ao “Espírito Santo, Ele procede do Pai e do Filho e testemunha de Cristo — não fala de si próprio”.1468 Esse ponto em especial alude ao texto de João 16:13, e, apesar de na sequência o mesmo autor apontar corretamente tal “critério primário de reconhecimento do trabalho do Espírito — As ações supostamente realizadas pelo Espírito apontam para Cristo, ou para os agentes humanos?”, a segunda indagação é retórica e mostra explicitamente uma blasfema tentativa de equiparar a terceira Pessoa da Trindade com os seres humanos enquanto a diminui perante nosso Senhor Jesus Cristo: “Os supostos porta-vozes do Espírito falam de Cristo, ou falam de si mesmos ou do próprio Espírito Santo?”, respondendo na sequência: “A grande

maioria das maravilhas e dos fenômenos contemporâneos atribuídos ao Espírito Santo não passam por este crivo".1469 O maior problema dessa suposta ambivalência colocada pelo autor é que ela mistura algumas verdades com vícios interpretativos decorrentes do minimalismo pneumatológico protestante que turva a visão dos leitores. O erro não está somente aqui, mas na concepção reducionista de palavra de Deus, reduzindo-a somente ao texto, e assim encarada como sendo estrita e exclusivamente uma "verdade proposicional, objetiva", desconsiderando o paradoxo da própria linguagem bíblica, amplamente demonstrada desde o primeiro capítulo de nossa Teologia sistemático-carismática. Acrescente-se ainda que o "alicerce epistemológico da fé cristã é procurar conhecer pela revelação objetiva escriturada de Deus em vez de pela apreensão subjetiva do homem", ou seja, a ideia proposta pelo teólogo reformado consiste em: "Discernir os espíritos, verificar se a fenomenologia observada provém de Deus ou não, é procurar aferir a questão do ponto de vista de Deus".1470 Conquanto ele acerte em propor essa metodologia, percebe-se o erro flagrante em sua ideia de que tal capacidade de discernimento não consiste em um dom, mas de uma questão de interpretação bíblica, ou seja, de exegese textual proveniente de uma hermenêutica supostamente objetiva do texto, que é, segundo ele, a "perspectiva divina".

Antes de explicar o seu erro relacionado ao texto do Quarto Evangelho (16:13), vejamos um único exemplo, mais que suficiente, para objetar a esse reducionismo em relação ao discernimento, retirando-o do âmbito da espiritualidade ou do sobrenatural, instituindo a racionalidade como árbitra com capacidade para aferir se determinada manifestação é ou não legítima e proveniente do Espírito Santo. Em sua segunda viagem missionária, Paulo e Silas passam por Filipos, e ali acontece algo intrigante (Atos 16:16-18). Uma jovem mediúnica, mencionada no texto como tendo um "espírito de adivinhação", que, "neste caso", diz o biblista Rinaldo Fabris, era um "espírito de adivinhação chamado 'pitônico', em referência ao oráculo de Delfos, onde a 'pitonisa' proferia os seus oráculos, sentada na pele de uma serpente (píton) morta, segundo a lenda, por Apolo",1471 passa muitos dias andando após eles e proferindo as seguintes palavras: "Estes homens, que nos anunciam o caminho da salvação, são servos do Deus Altíssimo" (Atos 16:17b). Lucas registra que "Paulo, perturbado, voltou-se e disse ao espírito: Em nome de Jesus Cristo, te mando que saias dela. E, na mesma hora, saiu" (Atos 16:18b). O substantivo grego ἐπιστρέφω (epistrephō), isto é, "reverter (literal, figurado ou moral): — vir (ir) outra vez, converter, virar-se, voltar",1472 traduzido na ARC como "perturbado" no versículo 18, indica claramente uma atividade carismática, visto

que “Nenhuma explicação é dada sobre por que Paulo espera muitos dias antes de lidar com ela”, afirma o teólogo pentecostal French Arrington, para quem possivelmente Paulo “a tenha considerado inofensiva, ou é possível que o Espírito não o tenha direcionado a expulsar o espírito maligno”.1473 É imperioso notar que, ainda que não houvesse nada no texto que indicasse claramente uma atividade carismática, a segunda e terceira perícopes do mesmo capítulo mostram de forma inequívoca que Paulo e Silas não passaram por aquela localidade por decisão pessoal, mas por clara direção do Espírito Santo, que os impediu de ir para onde intentavam e os impeliu para Filipos, contrariando a visão do teólogo reformado cessacionista, de que o Espírito não tem “autonomia” nem “vontade própria”, sendo apenas um títere ou uma função das outras duas Pessoas da Trindade (Atos 16:6-7). Em outras palavras, eles estavam sob a atmosfera carismática. Todavia, uma vez que ela insistiu em dizer palavras verdadeiras, mas sob influência maligna, algo que não poderia ser percebido de forma meramente racional, “Cheio do Espírito ele expulsa o espírito de píton ‘em nome de Jesus Cristo’” e, dessa forma, o “exercício de Paulo do dom espiritual de discernimento e o exorcismo acabam com a exploração da menina que dava lucro a seus senhores”.1474 Passa muito longe do texto qualquer ideia de que Paulo pudesse ter aventado consultar a Septuaginta para fazer uma exegese objetivista e assim discernir se o que aquela moça dizia era pelo Espírito Santo ou por um espírito maligno. Trata-se de uma perspectiva não apenas extremamente divorciada de qualquer possibilidade de respaldo bíblico, mas, na verdade, até mesmo antagônica às Escrituras. E onde está o erro da perspectiva reformada cessacionista? Nesse ponto específico, o erro encontra-se já em sua concepção de “verdade”, e, embora já tenhamos visto esse assunto anteriormente ao citar Alister McGrath, que distinguiu “verdade” do ponto de vista bíblico de “verdade” como dado científico, uma vez que o autor reformado cessacionista alude ao texto joanino, cabe, porém, compreender qual é a concepção de verdade para o apóstolo do amor.

“A verdade em Jo é diferente da concepção grega, para a qual a verdade é a essência do ser que se desvela e se deixa contemplar”, explica o biblista Bruno Maggioni, dizendo ainda que ela é distinta “da concepção do dualismo helenístico-gnóstico, para o qual a verdade é a realidade do divino que se pode alcançar fugindo da nossa história”. Portanto, “a verdade é para Jo o desígnio salvífico de Deus que se desvelou (veio a ser) no Jesus histórico”, ou seja, “a verdade é o movimento de comunhão que une o Pai e o Filho: Jesus é a transparência desta comunhão, sua manifestação plena, concreta e alcançável”.1475 A concepção de verdade grega a que se contrapõe a verdade na

perspectiva joanina corresponde justamente à verdade científica e racionalista que o autor reformado confunde com a perspectiva bíblica, não as distinguindo. Em termos diretos, a verdade apresentada no Quarto Evangelho não é “uma verdade que apenas se conhece, mas que se acolhe, que constrói”, isto é, ela tem de “ser buscada com fé, auscultada, [mas] não conquistada”. Por isso, decorre “da iniciativa divina”, não sendo possível ao ser humano “obtê-la mediante esforço racional”; antes só “pode obtê-la [...] através da humildade da fé, renunciando às orgulhosas afirmações de seu eu”, não devendo jamais “ser procurada alhures, a não ser no conhecimento de Jesus de Nazaré e no encontro com ele”.1476 De acordo com o teólogo e biblista jesuíta belga Ignace de La Potterie, citado por Maggioni, o “conceito joanino de alêtheia não se deve situar sobre o fundo do dualismo helenístico, nem, sem mais, sobre o fundo do AT (a émet, que significa fidelidade, solidariedade)”; é preciso situá-la “sobre o fundo do judaísmo antigo tardio: a literatura apocalíptica, sapiencial e, sobretudo, Qumran”, pois é justamente nesse contexto, ou ambiente, que “alêtheia toma um sentido parcialmente novo, diferente do sentido hebraico e do sentido grego”. Em termos diretos, em tal “contexto do judaísmo, a noção começa a significar a ‘verdade revelada’, o desígnio do Deus salvador, o mistério”.1477 Assim, de acordo com o contexto de João 16, especificamente os versículos 12-15, incluindo o versículo 13 referido pelo teólogo reformado cessacionista como forma de justificar uma interdição ao Espírito Santo, vemos que “Ele guiará os discípulos à compreensão da verdade que agora ainda não são capazes de suportar (v. 12)”, diz o biblista Bruno Maggioni. Este acrescenta ainda que o Espírito auxiliará “a comunidade na difícil tarefa de unir a fidelidade à novidade, a memória à renovação”, pois o “momento central da revelação é o de Jesus”, demonstrando com isso “uma perfeita comunhão entre Jesus e o Espírito, sendo o ensinamento deste ainda o de Jesus”; não apenas “só o ensinamento de Jesus, mas o ensinamento que é Jesus, em conformidade com todo o Quarto Evangelho e com o significado exato de verdade”.1478 Jesus é a verdade paradoxal que o judeu mediano não pode suportar da forma que Deus o revelou (Isaías 53:1-12; cf. João 1:11-13). Por isso, “o que importa entender é a pessoa de Jesus e o significado da história que ele viveu”, de modo que é possível afirmar “que o Espírito, na sua vinda a nós, retoma a mesma atitude do Filho, que não veio a nós para falar palavras suas, nem buscar glória própria, mas para comunicar o que ele ouviu do Pai” e, de maneira semelhante, “comporta-se o Espírito em relação a Jesus: Ele me glorificará, porque receberá do que é meu e vo-lo manifestará”.1479 Mas o que significa dizer que o Espírito não falará de si mesmo, e sim anunciará o que receber de Jesus tal como Cristo o fez em relação ao Pai? Ele repetirá o que Jesus já disse e que, após deixar de ser querigma e

tornar-se texto, encontra-se registrado nos Evangelhos, não havendo necessidade alguma de que ele lembre aos discípulos? O já citado biblista italiano diz:

Mas o ensinamento do Espírito não é repetitivo. Autêntica fidelidade exige aprofundamento e atualização. A fidelidade do Espírito é do tipo que se renova continuamente, sempre jovem, capaz de adaptar-se às situações que a história, passo a passo, apresenta. Jo especifica: o ensinamento do Espírito é um "guiar para e dentro da plenitude da verdade" (sentido exato da expressão hodêgêsei eis, v. 13). Portanto, um conhecer interior e progressivo. Não um progressivo acúmulo de conhecimentos (todos necessários para completar o quadro e formar um sistema!), mas uma progressiva viagem ao centro: de fora para dentro, da periferia ao centro, de um conhecimento por ouvir dizer a um conhecimento pessoal.1480

A explicação lembra o que aconteceu com Jó ao final de sua dura provação, ou seja, antes ele conhecia de "ouvir", mas, após tudo o que passou, Deus revelou-se ao patriarca e, então, seus "olhos" passaram a vê-lo (Jó 42:5). Caso se queira pensar em conhecimento doutrinário, não experiencial, podemos ficar com a explicação do teólogo pentecostal Myer Pearlman, que, comentando o mesmo texto joanino, diz que o Espírito Santo "ensina somente as coisas de Cristo, no entanto ensina mais do que ele ensinou", e isso até mesmo por uma questão de que no período do ministério terreno de nosso Senhor Jesus Cristo, isto é, abrangendo "a crucificação, a ressurreição e a ascensão", por exemplo, explica o mesmo autor, "o conjunto da doutrina cristã ainda estava incompleto e, portanto, não poderia ser plenamente comunicado aos discípulos de Cristo".1481 Dessa forma, finaliza o teólogo pentecostal, no texto de "João 16.12-13, é como se Jesus dissesse: 'Tenho passado a vocês um pouco do conhecimento da minha doutrina; mas ele os conduzirá até o fim'". Por isso, paradoxalmente, a "ascensão teve por finalidade trazer maior comunicação da verdade, como também maior comunicação de poder".1482 A confusão do autor reformado cessacionista decorre do fato de sua exegese, conforme já vimos, ser dependente da "filosofia do senso comum" da escola de Princeton, isto é, racionalista, pois é simplesmente absurda a ideia de que o papel do Espírito Santo seja inferior ao exercício exegético, que, de acordo com essa ideia, pode ser desempenhado por qualquer pessoa, inclusive não crente, e chegar ao conhecimento de nosso

Senhor Jesus Cristo, pois segue “regras universais”. O “Iluminismo forçou o evangelicalismo a adotar atitudes para chegar à espiritualidade que resultaram em abordagens um tanto frias, impessoais e racionais, com relação à Escritura”,1483 informa Alister McGrath, dizendo que tal processo acabou criando “uma tendência de ver a espiritualidade em termos de entendimento do texto bíblico — isto é, a leitura da Bíblia tirando sentido de suas palavras e ideias, e entendendo seu fundo histórico e seu sentido para hoje”, fazendo que a ênfase esteja unicamente “sobre a razão, sobre o raciocínio”.1484 Na verdade, tal exegese desconsidera, por exemplo, o fato de os textos serem perícopes, isto é, não lineares, do ponto de vista cronológico, de forma que encontramos a purificação do templo logo no início do Quarto Evangelho, cientes de que ela ocorreu no final do curto, mas profícuo, ministério terreno de nosso Senhor Jesus Cristo, pois o apóstolo do amor não tem propósitos cronológicos em mira, mas, sim, visa demonstrar a transformação radical que o Filho de Deus promoveu ao desacreditar as estruturas religiosas da época que dominavam e manipulavam o povo. Comumente dividido em quatro partes — prólogo, livro dos setes sinais, livro da paixão e epílogo —, o Evangelho de João sinaliza, entre outras coisas, algo muito sério que, atualmente, dada a influência da teologia reformada, é completamente equivocado. Na verdade, contraditoriamente, reinstituíram o que o apóstolo mostrou que Jesus desfez. Mas se tal assim foi feito no início por alguma boa intenção, hoje, sem dúvida, transformou-se em um instrumento de manipulação e discórdia, que é o equívoco de se reduzir Jesus ao texto escrito. Dizer que Jesus é a Palavra de Deus, conforme João, é entender que Deus fez o que antes os profetas praticavam sob a direção da presença extraordinária do Espírito Santo, tanto em êxtase ou não,1485 isto é, Deus agora resolve acabar com o monopólio exegético dos diversos grupos que usavam as Escrituras hebraicas para dominar o povo e fala de forma diferente, enviando seu próprio Filho (Hebreus 1:1-4). Jesus não pertence a nenhuma escola rabínica, não faz parte de nenhuma facção ou grupo, nem mesmo o “oficial”, e ele é a Palavra de Deus, de acordo com João, não um texto! É isso que o apóstolo está dizendo em seu prólogo (João 1:1-14). É justamente por meio dos documentos escriturísticos, “e do seu processo de formação do conceito complexo, mas ao mesmo tempo poderoso, da ‘Palavra’ de Deus, não como sinônimo das escrituras”, diz N. T. Wright, que ficamos cientes da verdade da Palavra “como uma misteriosa presença pessoal que cria, governa, cura e renova”.1486 É assim que entendemos.

Portanto, como a igreja primitiva logo veio a reconhecer, Jesus era a personificação viva do Deus de Israel, o mesmo Deus cujo Espírito tinha inspirado as escrituras no princípio. Da mesma forma que Jesus entendeu sua própria vocação e identidade por meio das escrituras, a igreja primitiva rapidamente aprendeu também a interpretá-las de uma nova maneira: ela passou a ler o Antigo Testamento, em sua narrativa (inclusive as alianças, promessas, os avisos etc.) e seus mandamentos de acordo com o que haviam descoberto em Jesus. Isso é proposto de forma programática no capítulo 24 de Lucas, em que os dois discípulos no caminho de Emaús ouvem uma longa exposição acerca de "Moisés, dos profetas e de todas as escrituras", e o Jesus ressuscitado abre a mente dos discípulos para que entendam o sentido delas durante todo esse tempo (Lucas 24:27; 44-45). Porém, o mesmo princípio está presente em todas as narrativas dos evangelhos de forma clara ou implícita.1487

Assim, a hipostatização feita pelo protestantismo, reduzindo Jesus ao texto, é completamente incorreta e estranha ao que a própria Escritura afirma de si e do Filho de Deus, pois ela testifica dele, mas não é ele (João 5:39). Ela é um livro, e Jesus, uma pessoa. Ele é eterno, e ela tem origem temporal e histórica.1488 Tal verdade pode ser entendida com a explicação do teólogo pentecostal Antonio Gilberto, quando este diz o óbvio, ou seja, que "sendo a Bíblia um livro divino, veio a nós por canais humanos, tornando-se, assim, divino-humana, como também o é a Palavra Viva — Cristo —, que se tornou também divino-humano (Jo 1:1; Ap 19:13)".1489 As Escrituras vieram a existir em um tempo determinado por Deus, por inspiração do Espírito Santo, fruto de sua presença extraordinária. Dizer que "Jesus Cristo é a Bíblia", achando que, quando o texto bíblico o relaciona à Palavra, é o mesmo que dizer que ele é o texto, como equivocadamente tem sido feito, equivale a reduzir sua eternidade, contrariando justamente o que diz o prólogo do Quarto Evangelho! Conquanto acreditemos na piedade e boa intenção originais dessa ideia, e igualmente saibamos do perigo de ter maliciosamente distorcido o que estamos dizendo por desonestidade intelectual, pois, como diz Kevin Vanhoozer, "Ser mal compreendido é uma coisa; ser intencionalmente mal compreendido é outra completamente diferente",1490 é preciso falar a respeito do tema, pois, para a tradição carismático-pentecostal, é o Espírito Santo quem convence as pessoas, não a argumentação do pregador, muito menos sua habilidade hermenêutica. Todavia, quando o teólogo reformado cessacionista diz que a "Palavra de Deus é verdade proposicional, objetiva" e afirma que sua "aplicação e iluminação subjetiva do

Espírito Santo de Deus, no coração de cada crente, complementa, mas não anula ou se sobrepõe à objetividade das Escrituras",1491 contraria a perspectiva dos reformadores, como Lutero, que, a despeito de defender que "a Escritura se explicava por si mesma e fazia reconhecer Cristo, meu salvador", diz Yves Congar, "requeria para isso a ação e o testemunho do Espírito no coração". Todavia, a perspectiva do teólogo reformado cessacionista contraria também o próprio Calvino, que sistematizou esse assunto e ensinava não se tratar "apenas de ser esclarecido pelo Espírito Santo para entender a Escritura; sem dúvida, há isso, mas era um dado clássico entre os Padres e em toda a Idade Média", informa Congar, dizendo que tal se repete "em Calvino", que defende que "o testemunho interior do Espírito Santo leva a discernir o que é Palavra de Deus (portanto, inspirada) e o que não é".1492 O mesmo teólogo dominicano informa, de maneira honesta, que "Calvino, como Lutero, luta em duas frentes": a primeira delas "contra os anabatistas (esses 'animais furiosos, que uma frenética intemperança faz divagar sobre a regeneração espiritual'), o batismo das crianças, a santidade da Igreja, as relações entre o Antigo e Novo Testamentos, a importância da Escritura", e a segunda refere-se à sua preocupação "em combater aquilo que acredita ser a posição romana e que não era e nunca foi — embora alguns enunciados possam levar a pensar que sim —, isto é, que a Igreja daria sua autoridade à Escritura".1493 Todavia, Yves Congar diz que, a respeito da preocupação de Calvino em "atribuir apenas a Deus a autoridade da Escritura", é preciso reconhecer que indiscutivelmente "nisso ele tinha razão", dizendo ainda estar correta a concepção do reformador francês em "atribuir o (re)conhecimento a uma ação de Deus em nós", pois na perspectiva de Calvino "era preciso isso para que a certeza da fé estivesse totalmente fundamentada em Deus". Acerca desse aspecto específico, o autor cita a obra do reformador, dizendo que "podemos ler a Instituição de 1539, baseados na tradução francesa de 1541 que a coleção Guillaume Budé reproduz", citada por Jacques Pannier:

É preciso basearmos a autoridade da Escritura mais alto do que em razões ou indícios ou conjeturas humanas. Isto é, devemos fundamentá-la no testemunho interior do Espírito Santo. Porque eu sei que em sua própria majestade ela tem muito em que ser reverenciada: todavia, ela começa a nos tocar verdadeiramente quando é selada em nossos corações pelo Espírito Santo. Assim, iluminados pela virtude deste que a Escritura é de Deus, já não cremos em nosso julgamento ou no dos outros, mas acima de qualquer julgamento humano consideramos indubitavelmente que ela nos foi dada pela própria boca de Deus, pelo ministério

dos homens: como se nela contemplássemos a olho nu a essência de Deus.1494

Para Congar, tal pensamento “corre o risco de atribuir a um sentimento ou instinto experimentado pelo sujeito uma faculdade de discernimento que Calvino atribui ao Espírito Santo”, pois, “de fato, não se pode identificar o testemunho interno do Espírito com a voz da consciência do homem e finalmente com a razão: isso é efetivamente produto”.1495 Em termos diretos, Yves Congar não apresenta o argumento de Calvino por concordar com “a aplicação discutível” que o reformador francês “faz do testemunho interior do Espírito Santo para o discernimento dos livros canônicos”.1496 Conquanto na tradição carismático-pentecostal não haja discussão alguma acerca da natureza das Escrituras, ou seja, cremos integralmente no texto como Palavra de Deus, a pretensa objetividade argumentada pelo teólogo reformado cessacionista em contraposição ao testemunho interior do Espírito, dizendo que a “Palavra de Deus é verdade proposicional, objetiva”, e afirmando que sua “aplicação e iluminação subjetiva do Espírito Santo de Deus, no coração de cada crente, complementa, mas não anula ou se sobrepõe à objetividade das Escrituras”, não se refere diretamente ao texto, e sim ao entendimento dele, pois insiste na ideia de que o “alicerce epistemológico da fé cristã é procurar conhecer pela revelação objetiva escriturada de Deus em vez de pela apreensão subjetiva do homem”.1497 Aqui não há apenas uma afirmação, com a qual todos concordamos, de que as Escrituras são autoritativas, mas, sim, a redução do texto a um repositório de proposições, excluindo-se o caráter majoritariamente narrativo da Bíblia, conforme a definição do teólogo reformado cessacionista de que a “Palavra de Deus é verdade proposicional, objetiva” e, por isso, dependente da hermenêutica, que, para ele, é capaz de “discernir o que Deus disse nas Sagradas Escrituras” e de “determinar o significado da Palavra de Deus”, por estar calcada no pressuposto de que o conhecimento — visto como objetivo, isento e absoluto em contraposição aos sentimentos e as experiências — pode garantir e estabelecer certezas, mesmo porque, de acordo com ele, tal hermenêutica pertencente à “fé cristã histórica” foi resgatada pelos reformadores, que, ao assim proceder, “alicerçaram a fé cristã genuína das gerações subsequentes, entre as quais nos encontramos” — diz ele referindo-se ao presbiterianismo reformado —, isto é, “no padrão imutável, objetivo e transparente das Escrituras”.1498 A questão é: O texto realmente é claro e tão evidente conforme dito? Essa questão “sobre quanto alguém pode conhecer sem nenhuma revelação especial se reacendeu no início da Reforma, quando Lutero confrontou furiosamente Erasmo de Roterdã sobre a

questão da possibilidade de a vontade e o entendimento humano serem capazes de compreender o evangelho ou se o pecado original obscureceu tanto a mente a ponto de deixá-la escravizada ou incapaz de ajudar a si mesma, mesmo tendo alguns lampejos de percepção, precisando sempre da graça da revelação", informa N. T. Wright. Este ainda diz que o "paralelo entre a doutrina reformada da justificação pela fé sem as obras e o conhecimento de Deus pela revelação especial, em vez da capacidade humana inata, continua a ser importante em vários níveis", reconhecendo, inclusive, que a "questão nunca foi resolvida de forma satisfatória durante a primeira geração da Reforma, quem sabe principalmente porque os próprios reformadores estavam recorrendo ao 'sentido claro das escrituras', em oposição à complexidade da exegese medieval, e a questão sobre o que deve ser considerado 'sentido claro', com certeza, consiste em uma questão de juízo racional". Assim sendo, finaliza o autor, a "palavra 'claro' inevitavelmente coloca um elemento subjetivo que convida à seguinte resposta: 'Claro para quem?'".1499 Essa é uma questão imprescindível que merece ser respondida com uma incursão histórica, recuando um pouco mais no tempo, pois complementa o que já dissemos, com Alister McGrath, quando este falou acerca do "realismo escocês", ou "filosofia do senso comum", refletindo o racionalismo nascente europeu e que agora é também discutido pelo também teólogo anglicano N. T. Wright:

Na Inglaterra, em particular, a discussão chegou ao seu auge nos debates da segunda parte do século 16. O movimento puritano, esperando finalmente levar algum tipo de calvinismo para a Inglaterra do mesmo modo que levara à Escócia, afirmou que, já que somente as escrituras possuíam autoridade, apenas os costumes e cerimônias que fossem claramente autorizados pelas escrituras deveriam ser permitidos na vida da igreja. Para se opor a eles, Richard Hooker (ca. 1554-1600) divulgou uma teoria que, enquanto confirmava com firmeza as doutrinas reformadas básicas como a justificação pela fé, resgatava, de outra maneira, Tomás de Aquino e a cosmovisão holística medieval. Ele insistia em que toda a realidade é governada pela lei natural, que, por si só, é, acima de tudo racional, e que provém e é expressão da própria razão suprema de Deus. Ele via os puritanos como pessoas que seguiam uma proposta impossivelmente simplista. Ele explicava que a sociedade humana se desenvolve e se transforma, e que a igreja, em um de seus níveis, tem uma vida dinâmica, e não estática, e deve crescer e transformar-se de forma adequada. Enquanto faz isso, ela inevitavelmente vai além do que as escrituras ensinam de forma clara, como, por

exemplo, os grandes credos, inevitavelmente, fazem. Os métodos de governo da igreja, um dos pontos de debate naquela época, inevitavelmente mudarão e passarão a se desenvolver. Portanto, a insistência de Hooker na “razão” não se tratava de uma maneira de desvalorizar as escrituras, mas, pelo contrário, de garantir que a comunidade que se baseava nas escrituras tivesse uma vida saudável e adequada, sem prosseguir em um processo de tentativa e erro, como se estivesse no escuro, mas avançar de acordo com a razão, com base nas escrituras, segundo a lei natural que, a princípio, vinha do Deus criador. As escrituras continuavam a ser fundamentais, mas essa razão concedida por Deus e baseada nas escrituras capacitou a igreja a se desenvolver de um modo coerente com as afirmações claras, ainda que não seja algo necessariamente previsto por elas.1500

É preciso olhar para esse contexto e verificar que tal forma de se entender a razão, defendida por Hooker, é surpreendentemente muito distinta e até antagônica à maneira como a razão foi concebida posteriormente. Desdobrando essa ideia, Wright informa que “Uma das várias ironias da Reforma foi o destaque puritano ao direito à interpretação individual das escrituras, que abriu caminho (já que o elemento da devoção piedosa foi retirado, junto com as autoridades eclesiásticas severas) para o racionalismo, que, a partir do século 18, insistia que o indivíduo poderia ser dono do seu destino, capitão de sua própria alma — guiada somente pela razão humana, sendo, portanto, capaz de se livrar dos ensinos da igreja e das escrituras”.1501 Evidentemente que essa ideia é antagônica ao conceito de razão defendido por Richard Hooker, para quem “a ‘razão’ fazia parte de toda uma ordem natural que elevava a mente ao único Deus verdadeiro que foi revelado em Jesus Cristo de forma plena e definitiva”, nada tendo com a ideia de “‘razão’ como fonte de informação totalmente independente, que, a partir dessa época, passou a ser utilizado contra as escrituras e a tradição”. Portanto, um dos legados de Hooker, diz o mesmo teólogo anglicano, foi justamente o fato de ter disponibilizado “uma parcela das riquezas do pensamento medieval que se considerava inacessível dentro de uma estrutura reformada” por causa do anticatolicismo da Reforma, pois “era precisamente essa visão de mundo holística que não insiste em que as escrituras sejam julgadas no tribunal da ‘razão’ e achadas em falta”, trazida por Hooker, que, “em vez disso, propõe que não devemos ler e interpretar as escrituras de forma arbitrária, mas com um pensamento lúcido, baseado no discernimento histórico”.1502 Não obstante a concepção ideal de Richard Hooker acerca dessa

faculdade humana, conforme reconhece N. T. Wright, tal ideia, “com certeza, parece desenvolver um argumento circular, semelhante à noção de ‘sentido claro’ que os reformadores propuseram” e, justamente por isso, permanece a questão anteriormente colocada: “De quem é esse pensamento claro e em que informações históricas se baseará tal critério?”.1503 Conforme já informado acima, a garantia de tal precisão metodológica encontra-se na utilização da “hermenêutica dos reformadores”, que, em contraposição ao método Quadriga, ou do “sentido quádruplo das Escrituras”,1504 que, por sua vez, contrapunha-se ao método alegórico, de acordo com o entendimento do teólogo reformado cessacionista, garante a “interpretação correta”, desde que se tenha domínio dos princípios básicos, como a “estrutura” bíblica e domínio “das línguas originais e dos escritos”. Esta, inclusive, é uma das principais críticas da tradição reformada à tradição carismático-pentecostal, pois no início, nas primeiras gerações, não havia entre nós biblistas e teólogos com tal qualificação, requerendo-se ainda o conhecimento do “tipo da literatura que contém a mensagem (poesia, história, alegoria, etc.)”, do “pano de fundo histórico da passagem”, das “condições geográficas e sociais”, bem como dos princípios especiais, entre eles a ideia de que a “interpretação não é o exame de documentos isolados, mas destes como parte de um todo que é a Palavra de Deus, a Bíblia”.1505 Embora concordemos com praticamente tudo que foi dito, o último ponto registrado, sendo o primeiro dos princípios especiais, faz parte dos “pressupostos reformados” e esconde uma “armadilha” que, não obstante já termos mencionado, precisa ser captada e devidamente compreendida:

Da parte de Anthony D. Palma, e do pentecostalismo, os pressupostos são igualmente claros. Os teólogos pentecostais não desconhecem, por exemplo, que o material de Lucas e Atos seja não apenas teológico, mas também histórico; contudo, Palma diz que Lucas “usa a História como um meio para apresentar sua teologia”. Esse é um aspecto importante de se distinguir de início na presente discussão. Apesar de “Paulo, Lucas e João [falarem] a uma só voz” que “o Espírito é a própria fonte da existência cristã”, diz o teólogo pentecostal Robert Menzies, seus “estudos das evidências, sobretudo em Lucas-Atos, [o] levaram a concluir que Paulo foi o primeiro cristão a atribuir funções soteriológicas ao Espírito e que suas percepções distintas só impactaram os setores não paulinos da Igreja Primitiva depois que Lucas-Atos foi escrito (cerca de 70 d.C.)”. Assim, o “ponto-chave” de seu “estudo é a afirmação de que a teologia de Lucas relativa ao Espírito é diferente da teologia de Paulo”, isto é, contrariamente a “Paulo, que

fala da dimensão soteriológica da obra do Espírito, Lucas consistentemente descreve o Espírito como dom carismático ou, mais precisamente, como dom profético, a fonte de poder para o serviço". Na verdade, Menzies observa que "essa ênfase missiológica extraída de Lucas-Atos é exclusiva dos pentecostais" e, por isso mesmo, "Enquanto os pentecostais enfatizam o Evangelho de Lucas e o livro de Atos, outras igrejas protestantes destacam as epístolas paulinas". Dessa forma, para se obter uma teologia bíblica do Espírito Santo, sobretudo na perspectiva pentecostal, é imprescindível que "a dimensão carismática do Espírito à qual Lucas dá testemunho", afirma o mesmo autor, seja "colocada ao lado da dimensão soteriológica que é tão proeminente nos escritos de Paulo". Tal deve ser feito, pois as "grandes verdades da Reforma foram, em grande parte, extraídas de Romanos e Gálatas e outros escritos de Paulo". E, exatamente por isso, que "Seguindo o exemplo de Lutero, Calvino e outros reformadores, as igrejas protestantes enfatizam as epístolas paulinas como textos fundamentais". Onde fica, porém, a ideia de toda a Bíblia ser inspirada pelo Espírito Santo quando uns textos são mais valorizados que outros? O artifício é a "regra áurea" da hermenêutica reformada de que a "Bíblia interpreta a própria Bíblia" e, dessa forma, os textos didáticos, ou prescritivos, têm proeminência sobre os históricos, ou descritivos [narrativos]. Caberia apenas perguntar de onde vem essa ideia. Ulrich Körtner diz que o "tríplice 'somente' (solus) de Lutero tem como pressuposto que a Escritura é clara em si e compreensível para todos" e, em decorrência disso, "a compreensão concentra-se em Lutero cada vez mais no sentido literal". Contudo, está claro que a Bíblia passa longe de ser um texto de fácil interpretação. Assim, a ideia que parece óbvia ao reformador alemão, que a "Escritura interpreta-se a si mesma para aquele que, a partir dos textos cujo sentido literal pode ser claramente determinado [e que o intérprete os usa para], interpretar as afirmações de textos ambíguos", é em que consiste, portanto, o princípio hermenêutico de que a "Bíblia interpreta a própria Bíblia". Como tais textos são decididos e selecionados, a partir de qual aporte interpretativo, qual aspecto doutrinário? Em termos de Novo Testamento, a regra é ler os Evangelhos e Atos à luz das epístolas (não todas elas, pois, se dependesse de Lutero, a epístola de Tiago nem faria parte do cânon) paulinas.1506

Portanto, quando teólogos da tradição carismático-pentecostal repetem a "regra áurea" da hermenêutica reformada — "a Bíblia interpreta a própria Bíblia" —, seja por achá-la bonita e conservadora, seja por desconhecimento do que ela de fato significa, revelam quanto ainda há a ser aprendido para se produzir teologia

tipicamente carismático-pentecostal. Depois de tudo o que já estudamos, não só neste capítulo, mas desde o primeiro de nossa Teologia sistemático-carismática, acerca da unidade e da diversidade dos documentos escriturísticos, está mais do que claro que tal regra pode levar a muitos equívocos. Não pelo fato de o texto ser inconsistente ou ter alguma contradição, mas justamente o oposto, ou seja, os documentos, mesmo os livros de Reis e os de Crônicas, para falar das Escrituras judaicas, ou os Evangelhos, para mencionar as Escrituras cristãs, que são textos paralelos e narrativos, que tratam basicamente do mesmo assunto, por terem propósitos e escritores diferentes, por orientação divina e inspiração do Espírito Santo, não devem ser harmonizados artificialmente. A razão para isso é que tal ação desrespeita e desconsidera a intencionalidade original, sendo apenas um capricho proveniente do racionalismo de ampla coerência que não suporta lidar com o fato de que não há explicação e resposta para tudo. Isso sem mencionar o que já mostramos, no primeiro capítulo e logo no início deste, acerca da negligência proposital desses aspectos e particularidades adotados pela metodologia tradicional para a produção teológica que domina o campo da teologia sistemática, que consiste em tomar "versículos individuais da Bíblia inteira", diz o biblista pentecostal Esequias Soares, e agrupá-los como se tivessem sido escritos "pelo mesmo autor humano, ao mesmo tempo, para um mesmo público", quando todos "sabemos que os livros da Bíblia não foram produzidos assim".1507 Portanto, a despeito de o teólogo reformado cessacionista reconhecer a objeção, por parte de alguns, de que sua "abordagem às Escrituras é preconceituosa, ou seja, que ela é construída em cima de algumas pressuposições, entre as quais a de que a hermenêutica da Reforma é a correta", isto é, a única que está certa, e de também dizer o óbvio, que é o fato de que "todos nós temos os nossos conceitos fundamentais, que norteiam a nossa compreensão de vida", pois "É impossível o desenvolvimento de ideias sem pressuposições", não existindo "a chamada 'pura objetividade científica' na construção do entendimento", e que, não sendo estas, certamente serão "outras ideias preconcebidas que podem fazer parte do [...] alicerce de estudo",1508 não precisando ser as negativas e danosas referidas por ele, ainda assim sua concepção merece duas considerações. A primeira delas é que não há, no singular, uma hermenêutica dos reformadores, sendo a prova mais cabal e evidente dessa verdade as profundas diferenças teológicas que existem, por exemplo, entre a tradição luterana e a tradição reformada, para ficar somente com Lutero e Calvino. Assim, apesar de se falar em teologia dos reformadores, não existe tal produção monolítica, pois, caso existisse, não haveria tantos segmentos e grupos protestantes que possuem leituras e teologias distintas, resultantes de abordagens hermenêuticas diferentes. A segunda consideração,

retomando o que já citamos no capítulo 2, ao referirmo-nos a John Stott, que, falando acerca desse aspecto, desaconselha “qualquer pretensão de infalibilidade” no exercício da interpretação bíblica, pois, conquanto a “Palavra de Deus [seja] infalível, pois o que ele [Deus] diz é verdade”, continua o mesmo autor, “nenhum indivíduo, grupo ou igreja já foi ou será intérprete infalível da Palavra de Deus”.1509 Isso pela simples verdade de que as “interpretações humanas pertencem à esfera da tradição, e contra a tradição pode-se sempre apelar-se para a própria Escritura que a tradição alega estar interpretando”.1510

Neste aspecto particular, a despeito de os reformadores, assim “como Irineu em oposição aos gnósticos”, diz o também teólogo anglicano N. T. Wright, terem recorrido “frequentemente à exegese histórica baseada na gramática — muitos reformadores, especialmente João Calvino, eram comentaristas bíblicos de primeira linha — para combater as leituras sutis e fantasiosas, que geravam (e que, por sua vez, sustentavam) uma visão de mundo diferente, a da igreja medieval”, completa o mesmo autor, é preciso admitir “que os reformadores nunca trouxeram grandes avanços para superar o impasse insinuado na polarização entre escrituras e tradição”. Conforme já pontuamos também ao citar os teólogos pentecostais Benny Aker e James Railey,1511 embora os reformadores quisessem “destacar que apoiavam o que havia de melhor do que se passou”, finaliza o mesmo autor, eles “nunca desenvolveram maneiras de explicar como essa totalidade, a combinação entre a Bíblia e a história do que a igreja dizia ao ler as escrituras, poderia encaixar-se”.1512 Portanto, para permanecer com o mesmo autor, “não ajuda nada repetir frases de efeito irrelevantes e imaginar que se resolveu a questão”, pois existe “uma distância bem grande entre aqueles que querem provar a historicidade de tudo que é relatado na Bíblia para demonstrar que é realmente ‘verdadeira’ e aqueles que já têm o compromisso de viver debaixo da autoridade das escrituras, mas continuam abertos ao que a própria Bíblia ensina e destaca”, pois o que “é mais importante: ‘provar que a Bíblia é verdadeira’ (que acaba dando a entender que desejamos continuar pensando como de costume) ou levá-la tão a sério a ponto de deixar que nos conte coisas sobre as quais nunca ouvimos antes e que não estávamos muito dispostos a ouvir?”.1513 Se tal é obviamente assim em relação a algo tão histórico quanto a tradição cristã, chamada pelo teólogo reformado cessacionista de “fé cristã histórica”, não será pretensiosa a ideia dele de “que o trabalho do Espírito Santo segue diretrizes bíblicas bastante claras e coerentes com as tarefas harmônicas da Trindade, e isso nos dá uma forma adicional de reconhecermos o Espírito de Deus”?1514 Para que fique claro o que está sendo dito, ele defende que a Trindade imanente se reduz ao que temos revelado nas

Escrituras, com o trabalho da Trindade econômica, considerando ainda que a sua leitura exegética, que obedece a uma única orientação hermenêutica, a reformada, interprete de forma absoluta, inquestionável e perfeita o texto. Conquanto tenhamos "de nos comprometer a fazer uma leitura totalmente contextual das escrituras", isto é, "Cada palavra deve ser entendida dentro de seu próprio versículo, cada versículo em seu próprio capítulo, cada capítulo dentro de seu próprio livro, cada livro em seu contexto histórico, cultural e, de fato, canônico", certamente "pode haver algum conflito entre o cenário histórico da passagem bíblica com o lugar que ocupa atualmente no cânon completo" e, neste caso, "devem-se considerar as duas coisas", explica N. T. Wright, dizendo que tal é assim pelo simples fato de que "Toda a Escritura é 'culturalmente condicionada'", sendo uma "ingenuidade fingir que algumas passagens fogem a essa regra e que possam ser consideradas 'básicas' ou 'universais', enquanto outras, por causa disso, podem ser descartadas com segurança".1515 Em termos diretos, tal "processo consiste em uma tarefa enorme, até mesmo cansativa", mas "nunca tivemos tantos recursos disponíveis para ajudar nessa tarefa". Contudo, "é igualmente importante que cheguemos a entender e observar isso em nós mesmos, na maneira como isso nos predispõe a destacar algumas coisas na Bíblia e a ignorar silenciosamente outras",1516 ou seja, o famoso "cânon dentro do cânon", seja por conveniência, seja por preguiça. Numa palavra:

Essa leitura contextual das escrituras é um projeto que nunca termina. Sem dúvida alguma, não dá para sondar as riquezas inesgotáveis do texto de forma completa, portanto sempre temos uma dívida de gratidão com os avanços da lexicografia, da arqueologia e de todos os outros estudos que ajudam a descobrir coisas novas. (Isso não quer dizer que nunca conseguiremos chegar a respostas boas às perguntas difíceis. Um maior aprofundamento nos estudos acadêmicos não nos levará, por exemplo, a questionar as duas doutrinas que acabei de mencionar: a divindade de Jesus e a justificação pela fé — mas, sim, a entendê-las melhor.) De modo parecido, até nós mesmos somos tão diferentes uns dos outros, tanto de forma individual quanto de forma global, e, de fato, tão diferentes das pessoas que éramos há alguns anos, que é importante sempre reavaliar nossas leituras e entendimentos, beneficiando-nos do desenvolvimento dos estudos e da observação das novas descobertas que surgem para que, finalmente, possamos assimilá-las. Uma leitura adequadamente contextual das escrituras celebrará a diversidade rica do material canônico, resistindo às tentações de nivelá-las em uma uniformidade monocromática, embora ao mesmo

tempo sempre busque a unidade abrangente segundo a qual os destaques diferentes sejam harmonizados. Recorrer ao todo em vez de insistir em algumas partes [...] pode ser um conselho necessário para evitar um ângulo em foco de visão distorcido, mas também pode ser uma desculpa para evitar as partes que não se encaixam em uma proposta de cenário maior que o intérprete deseja promover.1517

Se tal é assim em relação às possíveis interpretações de um único texto, a Bíblia — algo facilmente atestado pela quantidade cada vez mais crescente de comentários bíblicos que são lançados a cada ano, por teólogos de uma mesma tradição, com diferenças que vão desde apenas a linguagem até reconsiderações e releituras que mudam completamente a forma de enxergar determinado texto escriturístico —, isto é, tratando-se de questões teóricas, que dirá de questões de ordem prática. Partilha da posição do teólogo anglicano Jack Deere, antigo professor do Seminário de Dallas e ex-cessacionista, para quem a "ideia de que se pode chegar a uma pura objetividade bíblica na determinação de todas as práticas e crenças é uma ilusão".1518 Portanto, na verdade, a questão mais relevante a ser discutida a respeito deste assunto é acerca da natureza das Escrituras. O já muitas vezes citado e referido Antonio Gilberto, teólogo pentecostal, afirma que a "teoria correta da inspiração da Bíblia é a chamada Teoria da Inspiração Plenária ou Verbal", visto que tal teoria "ensina que todas as partes da Bíblia são igualmente inspiradas; que os escritores não funcionaram quais máquinas inconscientes; que houve cooperação vital e contínua entre eles e o Espírito de Deus que os capacitava".1519 De acordo com o mesmo autor, ela defende "que homens santos escreveram a Bíblia com palavras do seu vocabulário, porém sob uma influência tão poderosa do Espírito Santo, que o que eles escreveram foi a Palavra de Deus". Todavia, "Explicar como Deus agiu no homem, isso é difícil", pois "Se, no ser humano, o entrosamento do espírito com o corpo é um mistério inexplicável para os mais sábios, imagine-se o entrosamento do Espírito de Deus com o espírito do homem!".1520 A despeito de já termos citado anteriormente esse trecho, entendemos ser oportuno mais uma vez evocá-lo, pois os carismático-pentecostais defendem exatamente essa posição doutrinária clássica em relação às Escrituras. E isso por um motivo muito simples, que é o fato de que, "ao aceitarmos Jesus como Salvador, aceitamos também a Palavra escrita como a revelação de Deus", isto é, quando "o aceitamos, aceitamos também a sua Palavra" e, assim como os demais protestantes, entendemos que a "inspiração plenária cessou ao ser escrito o

último livro do Novo Testamento", não havendo, após isso, possibilidade de tal fenômeno, ou atividade carismática, repetir-se, ou seja, "nem os mesmos escritores nem qualquer servo de Deus pode[m] ser chamado[s] inspirado[s] no mesmo sentido".1521 Conquanto sejamos acordes neste sentido, ou seja, "embora o Cânon Sagrado tenha se encerrado, as Escrituras neotestamentárias, com base na revelação dos profetas do Antigo Testamento, deixam fortes indícios de que a comunicação divina continua, mas de forma diferente", isto é, os "escritos divinamente inspirados se encerram na Bíblia, porém o Senhor continua se comunicando com seus servos e servas de forma individual, mas essa profecia não se reveste de autoridade para se igualar à dos profetas e apóstolos",1522 diz o biblista pentecostal Esequias Soares. Nesse aspecto, diferimos dos protestantes tradicionais, pois a "linha evangélica tradicional se contenta apenas com a Bíblia e não acredita que Deus continue falando com seus servos e servas individualmente", informa o mesmo biblista, dizendo ainda que se trata dos chamados "cessacionistas, pois afirmam que os dons e as manifestações do Espírito Santo cessaram com o fim da Era Apostólica". Diferentemente disso, "os pentecostais creem que o Senhor fala realmente pela sua Palavra e que a sua autoridade é singular e incomparável, nenhuma revelação pode ser igualada à Bíblia Sagrada", contudo "as Escrituras Sagradas ensinam a comunicação divina durante toda a dispensação da Igreja por recursos não escriturísticos".1523 E é justamente aqui que reside a necessidade de nos debruçarmos sobre uma questão que nunca foi um problema para a tradição carismático-pentecostal, mas que, devido ao consumo acrítico de teologia reformada por parte de carismático-pentecostais, agora acabou se tornando um "calcanhar de aquiles" e uma das principais discussões hodiernas entre os jovens carismático-pentecostais no Brasil.

— A falsa dicotomia entre a Palavra e o Espírito (ou entre a Bíblia e a experiência) —

O protestantismo é caracterizado pelo fato de defender que, em se tratando de fé cristã, tudo que é crido e praticado deve contar com respaldo escriturístico, mas, como Jack Deere, o ex-cessacionista e antigo professor do Seminário de Dallas, disse, é uma ilusão a ideia de que tal é possível a respeito de todas as crenças e práticas. Justamente por isso, sempre se disse que entre as expressões de fé protestantes há grandes diferenças em doutrinas que, a despeito de secundárias, não apenas subdividem o segmento, mas separam as tradições entre si de maneira tão radical que torna praticamente impossível a comunhão entre elas. A despeito dessa radiografia não ser incorreta, infelizmente, conforme temos demonstrado desde o primeiro capítulo, as diferenças não se restringem a doutrinas secundárias, mas se estendem a doutrinas basilares, pois a concepção estática de Deus, por exemplo, não corresponde às imagens bíblicas do Criador. No tocante à natureza das Escrituras, doutrina que passamos a considerar, as divisões pululam não apenas entre as diferentes tradições protestantes, mas até mesmo entre os adeptos de uma mesma tradição. Tal divisão, conforme já mostramos no primeiro capítulo, no quadro elaborado pelo teólogo pentecostal Paul Pomerville (p. 82), contrastando a "visão reformada histórica das Escrituras", dinâmica e, por isso mesmo, compatível com a tradição carismático-pentecostal, com a "visão reformada escolástica das Escrituras", que, por ser estática, segundo Cornelius Van Til, coaduna-se apenas com a teologia da tradição reformada. Apesar de a última visão ser de autoria de Benjamin Warfield, é preciso reconhecer que mesmo a concepção escolástica desse teólogo, que é um dos pais do cessacionismo, ainda reconhecia o caráter dinâmico da formação das Escrituras. O que foi feito com ela é que a torna impraticável não apenas para a tradição carismático-pentecostal, mas até mesmo antagônica ao que a própria Escritura revela de si mesma e de sua concepção e formação. A necessidade de refletir sobre esse tema, conforme dissemos acima, se dá pela acusação de que "os pentecostais e carismáticos elevam a experiência religiosa acima da verdade bíblica", conforme o teólogo batista cessacionista John MacArthur, que, inversamente, afirma que, ainda que "muitos deles reconheçam a autoridade da Palavra de Deus, na prática eles só o fazem verbalmente", pois, caso apenas as "Escrituras fossem verdadeiramente a sua

autoridade final, os cristãos carismáticos nunca iriam tolerar práticas claramente antibíblicas — como murmurar orações em línguas sem sentido, emitir profecias falíveis, adorar de forma desordenada, ou ser derrubado sem razão pelo suposto poder do Espírito Santo". Tudo isso é feito, segundo ele, porque, em lugar de reinterpretar "suas experiências para coincidir com a Bíblia; [...] eles reinterpretam as Escrituras de uma nova forma e de maneira pouco ortodoxa, a fim de justificar suas experiências".1524 Apesar de sabermos da virulência do polêmico teólogo e de muitos cessacionistas encamparem as mesmas ideias, a estratégia ultimamente tem mudado, e outra postura, mais sutil, foi adotada pela maioria. Em vez do combate, agora se faz o proselitismo. Dadas as decepções acumuladas em razão de bizarrices, manipulações, mentiras, falsas revelações e abusos que alguns pregadores e líderes carismático-pentecostais promovem, muitos jovens estão desejosos de conhecimento escriturístico, e até de cura psicológica, acabando por cair em outro extremo, que é o cessacionismo. Conhecemos relatos de muitos que foram para a tradição reformada e já retornaram por verificar que o que liam e assistiam na internet não corresponde à realidade, no entanto as questões permanecem e os incomodam.

O mais curioso de todas essas acusações é que elas ignoram completamente que as "novas revelações" de pessoas descompromissadas, que pretendem acrescentar algo que realmente subverte as Escrituras, invariavelmente não sobrevivem e acabam sendo nada mais que excentricidades jocosas que reúnem poucas pessoas em torno delas. Por outro lado, ideias teologicamente perniciosas, geralmente são bem elaboradas, com sofisticação intelectual e refinadas, tendo ampla adesão e capilaridade, inclusive sobrevivendo por décadas e até séculos, não sendo produto de espiritualidade, mas de reflexão teórica. De maneira análoga, assim como no Iluminismo se acusava a religião de ser a única e exclusiva promotora do obscurantismo e de atrocidades, mas as duas grandes guerras mundiais não foram produzidas por ela, de igual forma, enquanto se acusa a perspectiva sobrenatural da tradição carismático-pentecostal de ser responsável por todos os malefícios e heresias da fé cristã protestante,1525 não foi entre nós que surgiu o liberalismo teológico e a base filosófica dada pelo cessacionismo para a ascensão do ateísmo, conforme informa Alister McGrath e que citamos em outro trabalho.1526 As heresias, de fato, aquelas que se parecem com a verdade e revelam-se filosófica e até biblicamente justificáveis, não são originadas em bolsões da espiritualidade maníaca e deturpada; antes, têm origem entre os que ensinam e escrevem, por sinal com pretensões de infalibilidade e de estarem defendendo a única e verdadeira fé. É possível visualizar tal ideia facilmente, pois, de acordo com

John MacArthur, mesmo havendo pessoas sinceras na tradição carismático-pentecostal, que creem e “aceitam a expiação substitutiva, a verdadeira natureza de Cristo, a natureza trinitária de Deus, o arrependimento bíblico e a autoridade da Bíblia”, ainda assim “continuam confusas sobre o ministério do Espírito Santo e sobre a natureza dos dons espirituais”, já que estão “continuamente expondo-se ao falso ensino e à falsa espiritualidade do movimento carismático”, e “elas (e qualquer pessoa sob seus cuidados espirituais) se colocam em perigo eterno” pelo simples fato de que aos “verdadeiros cristãos”, diz o mesmo teólogo cessacionista, “o movimento carismático representa um obstáculo enorme ao crescimento espiritual e ministerial legítimo e proveitoso”, pois os “ensinamentos errôneos” da tradição carismático-pentecostal “sobre o Espírito Santo e as Escrituras inspiradas pelo Espírito perpetuam imaturidade, fraqueza espiritual e uma luta interminável com o pecado”.1527 Tal ainda pode ser confirmado com o que John MacArthur diz na sequência, ao afirmar que a “busca carismática pela revelação extrabíblica, por experiências de êxtase, pela orientação subjetiva, pelo emocionalismo desenfreado e pela prosperidade material representa um perigo enorme”. Portanto, assim como “uma criança deve evitar fósforos, os cristãos devem ficar longe do fogo estranho vindo da adoração inaceitável das práticas carismáticas”, pois tal adoração é, no mínimo, “representante da confusão de Corinto que Paulo corrigiu” e, no máximo, “trata-se das heresias de perdição dos falsos mestres”.1528 Como já dissemos, a despeito de condenarmos toda e qualquer prática que subverta as Escrituras, denunciarmos a banalização do sagrado e crermos e esposarmos todas as doutrinas basilares da fé cristã, nada disso é suficiente para que sejamos vistos como cristãos verdadeiros, pois, não importa quanto condenemos esses desvios, mesmo as experiências genuínas são vistas pela teologia protestante tradicional como práticas provenientes de perturbação psicológica ou até mesmo influências malignas. Justamente por isso, insistimos no fato de que o caminho não é nossa descaracterização, ao altíssimo custo de extinguir o Espírito, e sim produzir teologia partindo de outro paradigma, pois está provado que a questão não se restringe às falsas experiências, que também condenamos, mas, sim, a qualquer experiência com o Espírito, mesmo as que sabemos ser genuínas, visto que para o cessacionismo toda e qualquer experiência é espúria, conforme diz o teólogo cessacionista John MacArthur:

Um exemplo disso é visto na história do pentecostalismo [clássico], um movimento que fez do falar em línguas a peça central de sua teologia (com base

em uma visão errônea do batismo no Espírito). [...] quando os pentecostais originais estudaram o texto das Escrituras eles estavam convencidos de que as línguas na Bíblia eram autênticas línguas estrangeiras. Mas o que aconteceu quando se tornou óbvio que a versão moderna do “dom” não era composta de idiomas autênticos? Se as Escrituras fossem sua maior autoridade, teriam abandonado a prática completamente — reconhecendo que o que estavam fazendo não combinava com o precedente bíblico. Em vez disso, mudaram radicalmente a sua interpretação do Novo Testamento, manipulando o texto, a fim de justificar e preservar uma falsificação. Assim, o ensino claro das Escrituras acerca das línguas foi distorcido para redefinir “línguas” como ruídos ininteligíveis e, assim, ajustar-se ao fenômeno moderno.1529

Mas por que MacArthur pensa assim? Pela sensação de certeza de que sua tradição detém a única forma correta de interpretação bíblica. Ele não tem dúvida alguma e mostra-se como alguém que conhece absolutamente tudo sem possibilidade de estar, ainda que involuntariamente, errado em alguma questão ou ponto em particular. Nesse sentido, ele reproduz o pensamento corrente de um tempo para cá, que é repetido por Van Til, mas não por Benjamin Warfield, conforme veremos, e tal pensamento é de um simplismo que chega a impressionar. Por exemplo, quando ele diz que os “que buscam novas mensagens de Deus têm, na verdade, abandonado a certeza absoluta e a total suficiência da Palavra de Deus escrita” e também “colocado em seu lugar sua própria imaginação decaída e falível”,1530 parece ignorar completamente o fato de que o exercício de interpretação é totalmente sujeito a erros, enganos e desvios, por ser um trabalho humano. E, ainda que esse não seja o propósito do exegeta, isto é, não haja dolo de sua parte, até mesmo por uma questão ontológica isso pode acontecer, pois, de acordo com o que cremos, a Queda transtornou tudo, inclusive a mente. Contudo, além desse aspecto, pelo simples fato de o exercício exegético ser incluído, assim como o seu produto final — a teologia sistemática —, entre as “atitudes teóricas do pensamento”, para utilizar uma expressão de Herman Dooyeweerd, MacArthur demonstra ignorar que é ilusória e “falsa [a] ideia dogmática de que o pensamento teórico seria capaz de penetrar a realidade empírica como essa realmente é, ou mesmo um campo metafísico do ser, que seria independente de possíveis experiências humanas”.1531 A argumentação do teólogo cessacionista estadunidense parece desconsiderar completamente que suas reflexões, fruto de sua exegese, não resultam de “pensamentos puros” ou “atemporais”, mas justamente o oposto:

eles fazem parte de uma tradição e obedecem a pressupostos que possuem compromissos apriorísticos. Não estamos falando a respeito das doutrinas basilares da fé cristã, que MacArthur e muitos outros teólogos reformados cessacionistas acham ser esposadas por apenas “alguns” carismático-pentecostais — tal acusação não é verdade, pois a tradição carismático-pentecostal de forma majoritária assim o crê —, mas nos referimos a outro aspecto mais sutil, porém não menos importante, que é justamente a concepção epistemológica que concebe tais pressupostos. Em outras palavras, estamos falando de formas de perceber a realidade, ou seja, do lado protestante cessacionista as “lentes” são antissobrenaturais, estáticas e monergistas, ao passo que do lado protestante continuísta ou continuacionista as “lentes” são sobrenaturais, dinâmicas e sinergistas. Tais pressupostos são inconciliáveis, e, enquanto os teólogos carismático-pentecostais não assumirem essa verdade, com todas as suas implicações, estarão laborando em engano, “enxugando gelo”, e jamais poderão resolver o problema da produção de nossa própria teologia, deixando as novas gerações vulneráveis ao proselitismo reformado. Usando os pressupostos do protestantismo tradicional cessacionista, ainda que conservadores, não se tem uma teologia carismático-pentecostal, mas apenas a reprodução de uma teologia tradicional feita por teólogos carismático-pentecostais. Assim, é de capital importância a assunção de nossa identidade, nossos pressupostos e, a partir dessa consciência, não apesar dela, produzir e elaborar teologia tipicamente carismático-pentecostal, pois, caso queiramos aprovação, teremos de nos descaracterizar, conforme podemos ver na acusação de John MacArthur:

Apesar de muitos carismáticos afirmarem, da boca para a fora, a primazia das Escrituras, na prática negam tanto sua autoridade quanto sua suficiência. Preocupados com encontros místicos e êxtases emocionais, os carismáticos buscam a revelação contínua dos céus — o que significa que, para eles, a Bíblia sozinha simplesmente não é suficiente. Dentro de um paradigma carismático, a revelação bíblica deve ser completada com “palavras de Deus” pessoais, supostas impressões do Espírito Santo, e outras experiências religiosas subjetivas. Esse tipo de pensamento é uma rejeição à autoridade e suficiência das Escrituras (2Timóteo 3:16-17). Trata-se de uma receita para um desastre de grande alcance teológico.1532

Para cessacionistas, os milhões de carismático-pentecostais, tementes a Deus, crentes em nosso Senhor Jesus Cristo e obedientes e submissos às Escrituras Sagradas, por terem experiências com o Espírito Santo, como o biblista pentecostal Esequias Soares, que louva a Deus com cânticos espirituais,1533 e não somente com a terceira Pessoa da Trindade, mas até com seres angelicais, conforme testemunho do teólogo pentecostal Antonio Gilberto, publicado em um periódico evangélico norte-americano, não passam de farsantes e mentirosos que desprezam a Bíblia. Tal fica claro quando John MacArthur afirma, por exemplo, que, não obstante "os carismáticos afirmarem representar o Espírito Santo, seu movimento tem mostrado uma tendência persistente de colocá-lo em contraposição às Escrituras — como se um compromisso com a verdade bíblica de alguma forma pudesse extinguir, afligir ou de alguma maneira inibir o ministério do Espírito".1534 Desconhecemos tal acusação, pois o que mais é ensinado na tradição carismático-pentecostal é que as experiências precisam ser submetidas ao crivo escriturístico e jamais podem se sobrepor à Bíblia. Portanto, na tradição carismático-pentecostal, ensina-se que as Escrituras são tão verdadeiras que o que elas afirmam pode-se repetir e acontecer em nossa realidade e nos dias atuais, justamente o contrário do que disse MacArthur. Contudo, é bem verdade que certamente não é possível harmonizar nossas práticas e crenças com qualquer proposta teológica, e sua hermenêutica antissobrenaturalista, que se pretenda restritiva e cessacionista. Em outras palavras, para nós, incrivelmente, a "Bíblia é um livro vivo, porque o Espírito do Deus vivo a energiza e a capacita"1535 e, a despeito de essas palavras terem sido, contraditoriamente, pronunciadas por John MacArthur, concordamos plenamente com elas, mas certamente ele não deve refletir sobre as implicações do que falou, pois, se assim tivesse feito, jamais seria adepto do mais virulento cessacionismo. Um livro vivo não se permite aprisionar na teia de interpretações absolutas, estáticas e finais. A prática, conforme já dissemos acima, prova exatamente esse ponto. Caso existisse um comentário, ou tratado teológico final e irrevisável, não teríamos tantas e tantas publicações; bastava apenas descobrir qual é essa obra, estudá-la e traduzir para todos os idiomas e dialetos existentes. Contudo, isso simplesmente inexiste até mesmo entre os teólogos de uma mesma tradição, o que mostra que, para além das disputas fratricidas alimentadas pelo ego e vaidade intelectual, que certamente motivam a produção bíblico-teológica de alguns, as Escrituras são uma fonte inesgotável de saber, de forma que nenhuma pessoa é capaz de exaurir sua potencialidade, decifrar totalmente seus mistérios e explicar qualquer uma de suas doutrinas básicas, seja a encarnação, seja a Trindade, por exemplo. Assim, a despeito de John MacArthur afirmar que a "revelação divina seria inútil para nós se não fôssemos capazes de

compreendê-la”,1536 e somos cientes da distinção diltheyana entre compreender e explicar, receamos que o teólogo cessacionista desconheça tal diferença. Nesse particular, preferimos a lucidez e a sinceridade de Benjamin Warfield, que reconhece a solidez e a segurança da doutrina da inspiração da Bíblia ser “concebível, por exemplo, que a força da evidência de sua confiabilidade seja tão grande que deve ser plenamente justificada em produzir confiança implícita para o seu ensino, muito embora muitas e graves dificuldades permaneçam no caminho de sua aceitação”. Isso não surpreende, visto que, completa o mesmo teólogo, “aliás, é exatamente o que fazemos em nosso uso comum da Escritura como fonte de doutrina”. Ele pergunta retoricamente: “Quem duvida que as doutrinas da Trindade e da encarnação apresentam dificuldades para sua interpretação racional?”.1537

Quem duvida que as doutrinas do pecado original e da depravação total, da total incapacidade e da punição eterna levantam objeções no coração do homem natural? Aceitamos estas doutrinas e outras que deveriam ser muito mais difíceis de acreditar, tais como o ensino bíblico de que Deus amou o homem pecador a ponto de dar seu Filho unigênito para morrer por ele, não porque não existam dificuldades para aceitá-la, mas porque nossa confiança no Novo Testamento como um guia doutrinário é tão fundamentada em provas incontestáveis e convincentes que acreditamos nos seus ensinamentos, apesar das dificuldades que se levantam. Nós não esperamos e não podemos esperar até que todas essas dificuldades sejam plenamente explicadas antes de render ao ensino do Novo Testamento a maior confiança dos nossos corações e mentes. Como, então, pode ser verdade que devemos aguardar até que todas as dificuldades sejam removidas antes de poder aceitar com confiança a doutrina da inspiração? Somente em relação a esta doutrina devemos assumir a posição de que não revelaremos fé em resposta à devida e atrativa evidência da credibilidade do mestre, até que todas as dificuldades sejam explicadas a contento — para que entendamos e compreendamos completamente antes de crer? Ou a questão é que podemos supor que nós mesmos possivelmente erramos em tudo, exceto na nossa determinação das características e da estrutura das Escrituras e dos fatos nela declarados? Certamente, se não precisamos esperar até que entendamos como Deus pode ser ao mesmo tempo um e três, como Cristo pode ser ao mesmo tempo humano e divino, como o homem pode ser simultaneamente incapaz e responsável, como um ato pode ser livre e determinado,1538 como o homem ao mesmo tempo pode ser um pecador e justo aos olhos de Deus, antes de

aceitarmos, sobre a autoridade do ensino da Escritura, as doutrinas da Trindade, da encarnação, do estado do homem como pecador, da predestinação dos atos de agentes livres1539 e da aceitação com base na justiça de Cristo, por causa do peso da evidência que prova que a Escritura é confiável como mestra, podemos, com base na mesma evidência, aceitar, em plena confiança, o ensino da mesma Escritura quanto à natureza da sua própria inspiração, antes de ter um entendimento completo de como todos os fenômenos das Escrituras devem ser adaptados a ela.1540

Em termos diretos, até mesmo um dos pais do cessacionismo e principal responsável pela articulação da doutrina da inspiração plenária e verbal das Escrituras reconhece que é preciso outra lógica para se conceberem as principais doutrinas da fé cristã, incluindo a da inspiração, conforme reconhecido acima pelo teólogo pentecostal Antonio Gilberto, pois a simples racionalidade de ampla coerência não dá conta de postular, que dirá conceber ou explicar, tais verdades. E, se tivermos de esperar explicação racional para crer em tais doutrinas, pode ser que jamais venhamos a crer nelas, pois a "lógica da fé" é diametralmente oposta à do racionalismo. Contudo, tal problema inexiste na tradição carismático-pentecostal, pois, apesar de sermos ridicularizados como "fideístas" e "literalistas", o cristão carismático-pentecostal crê de forma absoluta nas Escrituras, jamais requerendo qualquer explicação ou prova do que nelas está escrito, sendo justamente por isso visto como pessoa ignorante. Só essa característica nossa já é mais que suficiente para mostrar que a acusação de que o carismático-pentecostal não crê na suficiência das Escrituras é um acinte e uma mentira, pois, para sermos realistas, a imensa maioria da tradição nem sequer sabe dessas discussões e ignora completamente qualquer necessidade de afirmação de "autoridade bíblica", pois, quando tal ponto é discutido, evidencia-se que existe uma crise a respeito dessa verdade. Assim é que, conforme o historiador e teólogo Justo González, muito "embora seja correto que os pentecostais tendam a ser literais em suas interpretações da Bíblia, não é certo chamá-los de 'fundamentalistas'", pois o "fundamentalismo foi uma reação consciente contra as posturas liberais, particularmente quanto à interpretação da Bíblia", enquanto "a maior parte dos pentecostais em diversas partes do mundo", completa o autor, dizendo uma verdade, mas também refletindo a forma preconceituosa como somos vistos, "não tem ideia alguma de que existiu o liberalismo e, portanto, não estão reagindo contra ele, mas simplesmente lendo e interpretando o texto no que podia ser chamado de uma interpretação 'imediata'

ou ‘inocente’”.1541 O carismático-pentecostal crê tanto nas Escrituras que nem sequer vê alguma implicação do advento da ciência moderna em relação ao que a Palavra de Deus relata, crendo literalmente em tudo que se encontra no texto, de Gênesis a Apocalipse. Ele não vê problema algum no fato de que Deus falava e interagia com as pessoas em uma época em que, mesmo já havendo o Pentateuco, por exemplo, ainda assim uma profetisa foi consultada na esperança de que Deus desse alguma orientação específica, e ele realmente o fez (2Reis 22:8-20; 2Crônicas 34:20-33), sem falar do período neotestamentário, quando já se possuía, havia séculos, todo o Antigo Testamento, mas de igual forma Deus falava, e nem todas as mensagens, como já dissemos e demonstramos anteriormente, transformaram-se em textos canônicos. Caso todas as mensagens carismáticas e sobrenaturais tivessem de ter caráter canônico, por que muitas que as Escrituras relatam não se transformaram em texto? Isso sem contar as que não chegaram ao nosso conhecimento, pois as Escrituras não relatam tudo, mas somente o que Deus, soberanamente, definiu que deveria ficar registrado. Assim, não é por não crer na “suficiência das Escrituras” que assim procedemos, mas justamente o oposto! É por crer integralmente no que a Bíblia diz que acreditamos que o Espírito Santo que a inspirou, e assim procedeu durante todo o período bíblico, continua agindo entre nós e falando até hoje. Portanto, é exatamente por isso que essas acusações de teólogos reformados cessacionistas — alegando que o fato de os carismático-pentecostais crermos em mensagens divinas, extrabíblicas, mas não antibíblicas, significa um desprezo pela verdade escriturística e uma forma de desacreditar a suficiência das Escrituras — é prova de uma de duas possibilidades: 1) falta de conhecimento da tradição carismático-pentecostal ou 2) distorção deliberada para criar um espantalho e assim menoscabar essa tradição, isto é, falta de caráter.

A experiência com o Espírito Santo não colide com a doutrina da inspiração das Escrituras

Uma das questões suscitadas por essa controvérsia passa, antes da interpretação, pela forma de se enxergar a realidade, o que, consequentemente, também remete à discussão de como as Escrituras vieram a lume. Apesar de já termos discorrido suficientemente a respeito, entendemos ser importante reforçar que a Bíblia, conforme demonstramos ao longo deste capítulo e nos dois anteriores, não foi concebida como um conjunto de proposições, e seu produto final não consiste, em sua totalidade, nisso, conforme se defende na tradição reformada atualmente. O principal teólogo responsável pela articulação da doutrina, ou teoria, da inspiração plenária e verbal das Escrituras, em quem tanto a tradição reformada quanto a tradição carismático-pentecostal se baseiam, não pensava da maneira irreal como hoje se pensa e se ensina, praticamente postulando-se uma espécie de "psicografia bíblica". "É um exagero, por exemplo, insistir que, portanto, todas as comunicações divinas feitas aos profetas devem ter chegado a eles em aparências externas e discurso objetivo, dirigidas e recebidas por meio dos olhos e dos ouvidos físicos", diz o teólogo cessacionista Benjamin Warfield, para quem resistir em não reconhecer esse fato quebra "a distinção entre manifestação e revelação", inclusive assimilando "o modo de revelação profética ao que foi concedido a Moisés, embora estes sejam expressamente distintos (Nm 12.6-8)". É igualmente "um exagero insistir que o estado profético, por isso, deve ser concebido como um êxtase rigoroso, envolvendo a suspensão completa de toda a vida mental por parte do profeta (amentia) e, possivelmente, também o acompanhamento de efeitos físicos".1542 Já tratamos desse ponto, inclusive mostrando que não há suspensão alguma da atividade racional, mas, sim, uma potencialização das faculdades mentais do profeta que está em êxtase. O mesmo autor explica, então, que o propósito ou objetivo dessas duas posições, ou "visões extremas[,] é o de fazer plena justiça à objetividade das revelações outorgadas aos profetas", ou seja, para garantir que tenhamos a certeza de que o que foi escrito não possui nenhuma ideia, entendimento particular ou pessoal, do instrumento usado por Deus: "Se essas revelações ocorriam de modo inteiramente externo ao profeta, que apenas ficava de fora e as contemplava, ou se foram implantadas nos profetas por um processo tão violento que não apenas

substituía sua atividade mental, mas, enquanto estava ocorrendo, a aniquilava, fica bastante claro que elas vieram de outra fonte que não a mente dos próprios profetas".1543 De forma bastante clara, a preocupação de Warfield é defender a plena objetividade da mensagem e, para isso, diz que, "sem dúvida, a tese fundamental dos profetas [é] que as revelações dadas por eles não são próprias deles, mas inteiramente de Deus". Contudo, ele reconhece que tais "visões extremas deixam de fazer justiça ao fato igualmente importante de que a Palavra de Deus, dada por meio dos profetas, vem como a pura e genuína Palavra de Deus não simplesmente aos profetas, mas também dos profetas, e ao outro fato, igualmente importante", completa o autor, "de que a inteligência dos profetas está em alerta durante todo o processo de recepção e entrega da revelação feita por eles".1544 Em termos diretos, eles não foram autômatos, robôs ou títeres nas mãos divinas, pois até mesmo a "recepção em si é um tipo de atividade" e, por isso, na opinião do mesmo teólogo, o "que os profetas gostariam é que seus leitores entendessem que eles em nenhum sentido são coautores com Deus em suas mensagens", isto é, elas "lhe são dadas, totalmente dadas, dadas a eles exatamente como são dadas por eles", de modo que "Deus fala por meio deles: eles não são apenas seus mensageiros, mas 'a sua boca'". Contudo, "ao mesmo tempo, sua inteligência é ativa na recepção, na retenção e no anúncio de suas mensagens, não contribuindo em nada com elas, mas apresentando-se como instrumentos adequados para a comunicação delas — instrumentos capazes de entender, responder e ser profundamente zelosos ao proclamá-las".1545 O autor, lucidamente, percebe estar diante de uma aporia, por isso reconhece:

Há, sem dúvida, uma hesitação não natural no pensamento dos profetas ao exibirem apenas tais atividades meramente receptivas. No interesse de suas personalidades, pedem-nos para não imaginar Deus lidando com eles apenas mecanicamente, derramando suas revelações em suas almas para serem simplesmente receptores passivos como muitos baldes, ou arrancando violentamente suas mentes de suas ações próprias para que ele possa colocar o seu próprio pensamento nelas. Também não devemos supor que todas as revelações devam ser "psicologicamente mediadas", devam ser dadas "no modo da mediação moral", e devam, antes de tudo, se tornar "possessão espiritual própria" de seus destinatários? E não é, de fato, a personalidade de cada profeta claramente detectável em sua mensagem, o que, em certa medida, nos leva a reconhecê-lo, em um sentido verdadeiro, como seu real autor? Não devemos permitir que a plausibilidade de tais questionamentos obscureça o fato de que o

modo de comunicação das mensagens proféticas que é sugerido por elas é diretamente contestado pelas próprias revelações que os profetas fazem de suas relações com o Espírito da revelação. Na própria opinião dos profetas, eles eram apenas instrumentos por meio dos quais Deus dava revelações que vinham a partir deles não como produto deles mesmos, mas como a pura palavra do Senhor. A plausibilidade de tais questionamentos também não deve nos cegar para seu caráter ilusório. Elas exploram considerações secundárias, que não têm sua validade em seu próprio lugar e sob suas próprias condições limitadoras, como se fossem a consideração determinante ou mesmo a única consideração sobre o caso, e negligenciam as considerações realmente determinantes. O próprio Deus é o autor dos instrumentos que utiliza para a comunicação de suas mensagens aos homens e ele os moldou precisamente como os instrumentos que desejava para a comunicação exata de sua mensagem. Há um bom fundamento para a expectativa de que ele utilizará todos os instrumentos de acordo com sua natureza: seres inteligentes, portanto, como seres inteligentes, e agentes morais como agentes morais. Mas não há base para a afirmação de que Deus seja incapaz de empregar os seres inteligentes que ele mesmo criou e formou, conforme a sua vontade, para proclamar sua mensagem com a pureza que ele lhes dá, ou de fazer que verdadeiramente a possessão de mentes racionais sejam concepções de cuja criação elas mesmas não participaram. E não há motivo para imaginar que Deus seja incapaz de adequar sua própria mensagem à língua dos porta-vozes de sua revelação sem que, por isso, ela deixe de ser, por ser expressa de um modo natural a estes porta-vozes, sua mensagem pura. Deve-se supor que, pela natureza do caso, se o Senhor faz alguma revelação aos homens, ele o fará na língua dos homens, ou, para individualizar de maneira mais explícita, na linguagem do homem que ele emprega como porta-voz da sua revelação, o que significa, naturalmente, não apenas a língua de sua nação ou um círculo, mas a sua própria linguagem particular, incluindo tudo o que dá individualidade à sua autoexpressão. Podemos falar disso, se quisermos, como “a acomodação do Deus que se revela às diversas individualidades proféticas”. No entanto, devemos evitar conceber esta acomodação externa e mecanicamente, como se o Espírito revelador artificialmente formulasse a mensagem que nos dá por meio de cada profeta nas formas particulares de expressão adequadas à individualidade de cada um, de modo a criar a ilusão de que a mensagem sai do coração do próprio profeta. Precisamente o que os profetas afirmam é que suas mensagens não saem de seu próprio coração e não representam a operação de seu próprio espírito. Também não há qualquer ilusão no fenômeno que estamos contemplando, e este é um fenômeno muito mais íntimo e, podemos acrescentar, um fenômeno muito mais interessante do que uma acomodação “externa” do

discurso aos hábitos individuais. Ele inclui, por um lado, a “acomodação” do profeta, por meio de sua preparação completa, ao discurso no qual a revelação a ser dada por meio dele deve ser revestida e, por outro lado, envolve pouco mais do que a execução consistente, em detalhes, do princípio geral de que Deus usa os instrumentos que emprega de acordo com a natureza de cada um.1546

A explicação é mais ou menos que “a revelação é como é porque tinha de ser assim e, se fosse para ser de outra forma, também seria a forma que Deus queria que fosse”, ou seja, fideísta. E aqui não vai crítica alguma à postura, pois trata-se de sensatez e honestidade, aliadas ao que significa crer. Como já dissemos, por parte da tradição carismático-pentecostal nem sequer se argumenta a respeito, pois ninguém se ressente ou se preocupa em provar que a Bíblia é verdadeira. Tal não se dá apenas por uma questão de “falta de capacidade”, como se dizia antigamente, ou “preguiça epistêmica”, como se diz hoje, mas por partirmos do princípio de que essa verdade é um fato e, por isso mesmo, sem necessidade alguma de discussão. Nesse particular, alinhamo-nos ao que dizem os teólogos Gordon Fee e Douglas Stuart, ao afirmarem que, geralmente, “declarações doutrinárias derivadas da Escritura dividem-se em três (ou quatro) categorias: (1) teologia cristã (aquilo que os cristãos acreditam), (2) ética cristã (como os cristãos devem viver em relação a Deus e aos outros), (3) experiência cristã e prática cristã (aquilo que os cristãos fazem como povo espiritual religioso)”, sendo ainda possível, e necessário, distinguir entre essas categorias “dois níveis de declarações, que chamaremos de primário e secundário”.1547 O não entendimento e a não distinção entre esses níveis de declarações ocasionam enganos que acabam desaguando em acusações levianas e despropositadas de que “quem não crê como nós é liberal ou herege”. Além de revelar desconhecimento, também mostra que o tom persecutório, adotado por supostos apologetas, não é demonstração de amor à Bíblia, mas, sim, desejo de aparecer sem produzir nada relevante para o reino de Deus nem contribuir para a erudição cristã e o desenvolvimento teológico da tradição a que se pertence. O conhecimento da referida distinção, portanto, pode ajudar o estudante a precaver-se tanto de cometer uma gafe quanto uma injustiça. Assim, conforme explicam os já citados teólogos, em relação ao “nível primário, encontram-se as declarações doutrinárias derivadas das proposições explícitas ou dos imperativos da Escritura (i.e., o que a Escritura pretende ensinar)”, ao passo que no “nível secundário, encontram-se as declarações derivadas apenas de forma incidental, por implicação ou por precedente”.1548 Em se tratando de exegese, como vimos

na seção a respeito do Espírito Santo no Novo Testamento, essa observação dos autores é discutível, e, particularmente, não concordamos com ela de forma integral, sem fazer as ressalvas pertinentes a essa colocação referente à distinção artificial que estabelece gradientes autoritativos entre “textos narrativos” e “livros didáticos”. Excetuando esse ponto, alinhamo-nos com os exemplos oferecidos pelos autores, tanto “na categoria da teologia cristã”, enfocando que “declarações como Deus é um só, Deus é amor, todos pecaram, Cristo morreu pelos nossos pecados, a salvação vem pela graça, e Jesus Cristo é divino são derivadas de passagens em que são ensinadas com essa intenção, e são, portanto, primárias”, quanto no “nível secundário”, em que eles destacam “aquelas declarações que são a decorrência lógica das declarações primárias ou que são derivadas da Escritura por implicação”; ou seja, “o fato da divindade de Cristo é algo primário; o modo como as duas naturezas concorrem na unidade é algo secundário”. Os mesmos teólogos acrescentam que “distinção semelhante pode ser feita no que diz respeito à doutrina da Escritura”, que estamos considerando neste ponto, isto é, o “fato de a Palavra ser inspirada por Deus é algo primário; a natureza exata dessa inspiração é algo secundário”.1549 Não ser algo primário não equivale a dizer que não tenha importância, porém é preciso compreender o porquê de a tradição reformada preocupar-se tanto em justificar racionalmente a crença na inspiração da Bíblia, já que a revelação não veio somente por meio de “palavras”, como reconhece Benjamin Warfield:

Sem dúvida, na ocasião adequada, as próprias pedras podem clamar pelo poder de Deus, os animais mudos podem falar, vozes misteriosas podem soar vindo do nada e não há falta de exemplos em que os homens foram compelidos pelo mesmo poder a falar o que não falariam e em línguas cujos sons eram estranhos aos seus próprios ouvidos. Mas, normalmente, quando Deus, o Senhor, fala aos homens, ele se utiliza dos serviços de uma língua humana com a qual falar e utiliza essa língua de acordo com sua natureza como uma língua e de acordo com a natureza particular da língua que emprega. É inútil dizer que a mensagem que é entregue pela instrumentalidade dessa língua é condicionada, pelo menos em sua forma, pela língua por meio da qual se fala senão, na verdade, limitada, cerceada em algum grau determinado, mesmo em seu conteúdo, por ela. Não apenas foi Deus, o Senhor, que fez a língua, e quem fez esta língua em particular, com todas as suas peculiaridades, não sem levar em conta a mensagem que ele entregaria por meio dela, mas também o seu controle dela é perfeito e completo, e é tão absurdo dizer que ele não pode, por meio dela, comunicar sua mensagem

com pureza, sem que ela sofra mudanças causadas pelas peculiaridades de seu tom e modos de enunciação como seria absurdo dizer que nenhuma nova verdade pode ser anunciada em qualquer língua porque os elementos do discurso, pela combinação dos quais a verdade em questão é anunciada, já existem com sua variação fixa de conotação. As marcas das muitas individualidades impressas sobre as mensagens dos profetas, em outras palavras, são apenas uma parte do fato geral de que essas mensagens são expressas em linguagem humana, e de modo nenhum este fato geral afeta sua pureza como comunicação direta de Deus.1550

Era um tempo em que o racionalismo do século 17 ainda dava o tom de tudo que se pretendesse verdadeiro, e com tal adjetivo entendia-se o que fosse cartesianamente exato e pudesse ser provado cientificamente, tomando por "ciência" apenas as exatas, em razão de a "física" ser, naquele momento, diz Albert Einstein, concebida como "uma tentativa de compreensão conceitual da realidade, considerada como algo independente da observação".1551 Portanto, a física era a grande sensação, e ela passaria por uma revolução, mas ainda não sentida, apenas em 1910, período em que a maioria dos artigos de Benjamin Warfield foram escritos. Se antes a física clássica baseava-se completamente no modelo newtoniano de um universo fechado de causa e efeito, seguindo uma ordem racional na qual tudo podia ser calculado e previsto, com o desenvolvimento da física quântica por Max Planck tudo mudou, e o "princípio de incerteza"1552 de Werner Heisenberg é o que melhor passou a refletir a realidade desde então, mostrando que, ao menos em se tratando de ciência, não há verdades acabadas e absolutas. Todavia, as descobertas científicas naquela época demoravam, no mínimo, duas décadas para incorporar-se significativamente ao sistema educacional e, por conseguinte, influenciar a produção filosófica e, consequentemente, a reflexão teológica. "Quando os grandes gênios das ciências exatas propuseram suas ideias ao mundo científico", explica o próprio Planck, dizendo que, "quando Nicolau Copérnico tirou a Terra da posição central no mundo, quando Johannes Kepler formulou as leis que levam seu nome, quando Isaac Newton descobriu a lei da gravitação universal, quando Christiaan Huygens propôs a hipótese da natureza ondulatória da luz, quando Michael Faraday enunciou os fundamentos da eletrodinâmica e assim por diante", reconhece o autor, "as preocupações econômicas foram os últimos motivos que levaram esses homens a travar duras batalhas contra as ideias tradicionais e as autoridades de seu tempo". Planck completa, afirmando honestamente que o "que lhes dava coragem era a fé na conformidade de suas concepções do Universo com a realidade, e essa fé se apoiava em bases estéticas ou religiosas".1553 Tinha-se uma ideia de que o ser humano era capaz de desvendar, cientificamente, todos os mistérios ainda incompreensíveis do universo, de tal forma que suas equações matemáticas eram capazes de refletir fielmente a realidade, pelo fato do ajustamento de nosso cérebro ao todo de como funcionava a mecânica do universo. Sendo assim, pensava proposições que correspondiam exatamente às coisas. Tal ideia era conhecida na física como "fé" e "simplicidade", "isto é", afirma o próprio Einstein, a "inteligibilidade da natureza".1554 E é exatamente essa estrutura estática, proveniente da física clássica, que a teoria da relatividade de Einstein primeiramente abalou. Mas,

ainda apegado às ideias newtonianas, o físico alemão desenvolveu um dispositivo e o inseriu em sua teoria — a “constante cosmológica” —, que, posteriormente, ele chamaria de o “maior erro de sua vida”, pois tal “recurso matemático [foi] utilizado por Einstein para dar ao espaço-tempo uma tendência natural de expansão”,1555 informa o físico Stephen Hawking. Em outras palavras, Einstein muito provavelmente se “autossabotou” para garantir, contraditoriamente, que o universo se expandia, ao mesmo tempo que era estático, conforme informa o mesmo físico lucasiano:

A descoberta de que o universo está em expansão foi uma das grandes revoluções intelectuais do século 20. Depois dela torna-se fácil perguntar por que ninguém pensou nisso antes. Newton e outros devem ter se dado conta de que um universo estático logo começaria a se contrair sob a influência da gravidade. Suponhamos, em vez disso, um universo em expansão. Caso estivesse se expandindo muito devagar, a força da gravidade poderia, eventualmente, forçar a interrupção desta expansão e, então, começar o processo de contração. Entretanto, se ele estivesse se expandindo acima de uma determinada velocidade crítica, a gravidade jamais seria obstáculo capaz de pará-lo e o universo continuaria a se expandir para sempre. Isto é, guardadas as proporções, semelhante ao que acontece quando um foguete é projetado da superfície da Terra. Se a velocidade for muito baixa, a gravidade pode, eventualmente, interromper sua trajetória, e ele começar a cair. Por outro lado, se o foguete desenvolver mais do que uma determinada velocidade crítica (aproximadamente 11 km por segundo), a gravidade não será forte o bastante para atraí-lo de volta e, assim, ele continuará se afastando da Terra para sempre. Este comportamento do universo poderia ter sido previsto pela teoria da gravidade de Newton, em qualquer momento do século 19, 18, ou até mesmo do 17. Mas era tão forte a crença no universo estático, que persistiu até os primórdios do século 20. Mesmo Einstein, quando formulou a teoria geral da relatividade, em 1915, estava tão certo de que o universo tinha necessariamente que ser estático, que modificou sua teoria, para tornar possível esta ideia, introduzindo a chamada constante cosmológica em suas equações. Einstein introduziu uma nova força, a “antigravidade”, que, diferente de outras forças, não se origina de qualquer fonte particular, mas se constrói dentro da própria estrutura do espaço-tempo. Ele defendia que o espaço-tempo tinha uma tendência inerente à expansão, e isto poderia acontecer para contrabalançar exatamente a atração de toda a matéria no universo, de tal maneira que resultasse num universo estático.1556

Justamente por isso, o famoso físico alemão defendia a ideia de que, “na base de todo trabalho científico de alguma envergadura”, é preciso reconhecer, há “uma convicção bem comparável ao sentimento religioso, porque aceita um mundo baseado na razão, um mundo inteligível!”.1557 Tal pensamento não era originariamente de Einstein, mas atravessou muitos séculos, pois o próprio Newton, informa o mesmo autor, considerado “o primeiro inventor de um sistema de física teórica, imenso e dinâmico, não hesita em acreditar que conceitos fundamentais de seu sistema saíram diretamente da experiência”. Tal se dava pelo fato de que, “nessa época, as noções de espaço e de tempo não pareciam apresentar nenhuma dificuldade problemática”, pois “os conceitos de massa, inércia e força com suas relações diretamente determinadas pela lei pareciam provir em linha reta da experiência”.1558 Contudo, atualmente sabemos que a realidade é extremamente complexa e nela tudo que não há é a aparente “simplicidade” do que visualizamos a olho nu e tomamos como óbvia, mas tal complexidade acaba não sendo enxergada e, por causa da “prática e [d]o enorme sucesso da teoria [...] impede, a [Newton] e aos físicos dos séculos 18 e 19, de entender que o fundamento de seu sistema repousa em base absolutamente fictícia”,1559 diz Einstein, para o escândalo e arrepio dos racionalistas. Como exemplo, podemos citar o fato referido por Stephen Hawking, de que a “suposição de que o universo é o mesmo em todas as direções é falsa, na realidade”.1560 Portanto, foi em meio a tal clima que se produziram alguns documentos teológicos que possuem uma importância vital para muitas tradições até hoje, conforme podemos ver nas palavras de Benjamin Warfield, que assim se expressa: “É nossa felicidade especial, que, como cristãos reformados e herdeiros da formulação mais rica e mais completa do pensamento reformado, possuímos como herança preciosa a Confissão de Westminster, a mais completa, mais admirável e mais perfeita declaração da doutrina cristã essencial da Sagrada Escritura, que já foi formulada pelo homem”.1561 À parte do elogio do teólogo reformado cessacionista, atribuindo um caráter inigualável ao documento de origem teológica calvinista, elaborado entre os anos 1643 e 1649 — mesmo reconhecendo que seus artigos não foram motivados como reação à tradição carismático-pentecostal, e sim por causa do arminianismo —, é impossível não notar, logo em seu primeiro capítulo e em sua primeira seção, a informação constante de que, não sendo a revelação geral suficiente para suprir o ser humano do conhecimento de Deus, “foi o Senhor servido, em diversos tempos e diferentes modos, revelar-se e declarar à sua Igreja aquela sua vontade; e depois, para melhor preservação e propagação da verdade, para o mais seguro

estabelecimento e conforto da Igreja contra a corrupção da carne e malícia de Satanás e do mundo, foi igualmente servido fazê-la escrever toda. Isso torna a Escritura Sagrada indispensável, tendo cessado aqueles antigos modos de Deus revelar a sua vontade ao seu povo".1562 E é justamente nesse aspecto que reside o problema de alçar e/ou revestir qualquer pessoa, instituição ou documento de uma autoridade canônica que cremos só pertencer às Escrituras, pois, prescrevendo a estrutura que fora utilizada para produzir os resultados obtidos, quanto mais sacralizada for tal fonte, ou documento teológico, mais problemático será para se propor uma reconsideração à luz da experiência e de novos dados escriturísticos, pois a Bíblia, sem dúvida, é a mesma e não muda, mas nossa leitura e interpretação sempre podem ser repensadas e corrigidas. Para permanecer no exemplo da revolução da física e considerando sua relação com a teologia desenvolvida no período do racionalismo dos séculos 17 a 19:

Ainda que a luz seja formada por ondas, a hipótese quântica de Planck sustenta que, sob algumas formas, ela se comporta como se fosse composta de partículas: só pode ser emitida ou absorvida em quantidades ou quanta. Igualmente, o princípio da incerteza de Heisenberg implica que as partículas se comportem como ondas em algumas situações: não se localizam em posição definida, mas estão espalhadas segundo determinada distribuição de probabilidade. A teoria da mecânica quântica se baseia num tipo de matemática completamente novo que também não descreve o mundo real em termos de partículas e ondas; apenas a observação do universo pode ser descrita nestes termos. Existe na mecânica quântica, portanto, uma dualidade entre ondas e partículas: para alguns propósitos é útil pensar nas partículas como ondas, e para outros, é melhor pensar nas ondas como partículas.1563

Na verdade, a teoria quântica provou justamente quanto a realidade física, a despeito de parecer inteligível a olho nu, isto é, no nível macro — com a teoria da relatividade de Einstein —, é completamente ininteligível no nível micro. Assim, qualquer teologia desenvolvida com uma ideia de determinismo, universo estático e certezas científicas inquestionáveis precisa seriamente reconsiderar-se, pois tal paradigma já prescreveu. Por ter tal perspectiva, é mais do que óbvio que Benjamin Warfield, assim como a tradição reformada, subscreva o que esposa a seção 6 da Confissão de Westminster: "Todo o

conselho de Deus concernente a todas as coisas necessárias para a glória dele e para a salvação, fé e vida do homem, ou é expressamente declarado na Escritura ou pode ser lógica e claramente deduzido dela".1564 Conquanto concordemos com o artigo, discordamos que tal mensagem possa ser "lógica e claramente deduzida dela", pois, como fruto de uma época, assim como tudo que é histórico e produzido pelo ser humano, a Confissão de Westminster encerra, conforme mostramos no capítulo anterior, diversos pontos que, tomando por base de leitura da Bíblia o aporte da lógica racionalista, serviam perfeitamente ao determinismo calvinista predominante naquele momento. Tal determinismo sentia-se confortável em um mundo em que a causalidade, de maneira geral, era definida "como a lei de interdependência dos eventos que se sucedem no tempo", encontrando amplo e confortável respaldo no pensamento filosófico e científico hegemônico na época. Contudo, conforme oportunamente questiona Max Planck, é preciso "saber se essa ideia de interdependência tem fundamento na natureza mesma das coisas ou se não passa, no todo ou em parte, de um produto da nossa imaginação, um procedimento inventado pelo homem para se situar na vida prática e depois tornado indispensável para ele". Em termos diretos, "será a interdependência causal perfeita e irretratável ou ela deixa algumas vezes supor lacunas e soluções de continuidade?".1565 A fim de responder a essa indagação, o mesmo autor diz que tais perguntas foram respondidas, durante séculos, pela reflexão sistemática dos "mais eminentes pensadores da história da filosofia, que deram a essa tendência comum o nome característico de 'racionalismo'". Por isso, é facilmente perceptível "que tudo depende do ponto de partida escolhido: nada nasce do nada; sem antecedentes determinados, nenhuma consequência pode seguir-se". Portanto, "a maioria dos filósofos do racionalismo apega-se ao Ser por excelência, absolutamente determinante, à divindade, para deduzir de seus atributos a resposta aos problemas fundamentais que lhes interessam".1566 Este, porém, conforme já dissemos no capítulo anterior, é o deus dos filósofos, não o das Escrituras, isto é, o de Abraão, Isaque, Jacó e dos profetas. Hoje estamos mais conscientes da historicidade não apenas do conhecimento em termos de informação, pelo caráter deveniente do saber, mas também da própria razão. Por isso, "a primeira coisa que aqueles que ainda professam aderir à visão tradicional da Bíblia devem perguntar é se, ao estabelecerem o argumento para a sua visão, eles o fazem de modo a desafiar o melhor pensamento de nossa era", observa o filósofo calvinista Cornelius Van Til na introdução à obra de Warfield que estamos considerando. Ele ainda diz que questionar "tal pensamento requer de nós que entremos compassivamente nos problemas da moderna teoria do conhecimento", pois o "homem moderno pergunta como o conhecimento é possível", e que no ato de "responder a esta questão, ele quer ser crítico em vez

de dogmático", e isso de tal forma que, ao assim proceder, informa Van Til, o homem moderno "afirma procurar testar todas as suposições, sem excluir a sua própria".1567 Por "homem moderno" certamente o autor não se refere à pessoa adepta do pensamento da modernidade, isto é, racionalista e cartesiano, e sim da filosofia pós-moderna, na qual, evidentemente, também existe dogmatismo, mas não se pode generalizar, pois, como Van Til observa, da época de Warfield, isto é, da revolução da física que mencionamos para cá, "o assunto das pressuposições filosóficas que formam a base da discussão veio para ficar em primeiro plano de interesse", e há "uma grande ênfase sobre a contribuição do sujeito na situação de conhecimento", e "Cada fato, segundo nos dizem, é aceito conforme é dado".1568 Numa palavra:

É este princípio da inseparabilidade dos fatos do princípio da interpretação pela qual eles são observados que tem sido fortemente enfatizado desde o tempo de Warfield. Chamaremos a isto de princípio novo, atual ou moderno princípio. Ao argumentar em favor da importância do argumento de Warfield para os nossos dias, é com este princípio que precisaremos nos preocupar em primeiro lugar. Nele está embutida a forma atual do problema da objetividade do conhecimento religioso.1569

Tal mudança filosófica e paradigmática instaurou uma crise praticamente sem saída para a tradição reformada, que, conforme já dissemos reiteradas vezes, possui uma teologia dependente de uma concepção de realidade calcada no racionalismo da modernidade, tendo como as únicas opções 1) repensar sua epistemologia ou partir para a 2) guerra cultural. Uma vez que um documento como a Confissão de Westminster adquiriu status de inquestionabilidade no seio da tradição reformada, tornando-se um "papa morto", segundo Charles Finney, sendo a regra ortodoxa da quase totalidade das igrejas protestantes tradicionais, não restava outra atitude que não a recrudescência dogmática. Cornelius Van Til, de acordo com a perspectiva do determinismo calvinista, corretamente observa que para tal "ortodoxia, toda a história nada mais é do que a expressão temporal do estático e imutável plano de Deus" e que, para que isso seja possível, o "homem foi equipado com certas qualidades estáticas, tais como a racionalidade e a vontade, que, juntas, foram chamadas de imagem de Deus", por isso "o homem nunca poderia ganhar nem perder estas qualidades". Esse autor

acrescenta que não obstante “se afirme que [a humanidade] tenha caído e, portanto, perdido seu conhecimento original, essa queda foi predeterminada” e, sendo assim, “entre aqueles que ‘caíram’ dessa maneira existem alguns que foram predeterminados para uma imutável vida eterna e outros que foram predeterminados para uma imutável morte eterna”. Dessa forma, o referido autor chega finalmente à conclusão inevitável de que “o todo da história, incluindo até seus supostos milagres, foi reduzido a uma coisa estática”, pois até o próprio “Deus é concebido estaticamente”.1570 Tal concepção e/ou perspectiva, considerando tudo que vimos no capítulo anterior e neste, não corresponde ao que as Escrituras revelam de Deus e, consequentemente, da realidade, não servindo à tradição carismático-pentecostal, que, incrivelmente, partilha da doutrina, ou teoria, da inspiração plenária e verbal da Bíblia. Todavia, de acordo com o mesmo filósofo calvinista, a “maneira de revelação que veio com esta concepção estática da realidade como um todo foi, naturalmente, a de comunicar ao homem, na forma de proposições intelectuais, o conteúdo de seu plano eternamente imutável”. Em termos diretos, “Não foi dada à mente do homem qualquer função significativa na realização deste plano” e, justamente por isso, o “que todo homem pode fazer é aceitar passivamente o conjunto das propostas que, juntas, formam um sistema de doutrina que foi colocado diante dele”, pois diferenciação alguma “foi feita na teologia ortodoxa entre a revelação que aconteceu nos eventos da História e os registros desta revelação na Escritura”, pois até “as mentes dos profetas, que foram chamados de intermediadores especiais da revelação, foram consideradas como sendo primariamente passivas na recepção da revelação”.1571 Apesar de que, como vimos, não é dessa maneira que Benjamin Warfield articula a doutrina da inspiração plenária e verbal, pois ele reconhece que as palavras reproduzidas foram as que o Espírito concedeu que fossem registradas e assim comunicassem a vontade de Deus. Mas tal não implica passividade mecânica, transformando os receptores originais em robôs, autômatos ou títeres, conforme a caricatura adquirida posteriormente na chamada “ortodoxia”, que, a despeito de não vir adjetivada, refere-se exclusivamente à perspectiva calvinista. Assim, a crise da “ortodoxia” apresentada por Van Til dá-se em razão de sua teologia calcada no determinismo calvinista, não pelo que as Escrituras registram, mostrando que sua concepção não foi primariamente proposicional, e sim histórico-narrativa, tal como se concebe atualmente a realidade, ou seja,

[...] com a aceitação da noção da interdependência dos fatos da história e seu

princípio de interpretação, tudo mudou. A revelação é vista agora como histórica ou baseada em fatos. Os eventos são genuinamente significativos, pois é exatamente sua individualidade e realidade que são pressupostas até para a formação de um "sistema de verdades". Não é mais uma deidade abstrata e estática que se coloca por trás da história de quem, por algum modo misterioso e totalmente ininteligível, um conjunto de números de propostas cai até que ele decida serem suficientes, mas é o Deus vivo que se dá na revelação de si mesmo. Quando Deus se dá dessa maneira, ativamente, então o homem responde espontaneamente. Ele responde com amor e adoração porque é pela doação de si mesmo da parte de Deus que o homem é capaz de responder. A revelação, então, torna-se um processo de interação entre Deus doando-se ao homem e o homem, pela graça de Deus, por sua vez, doando-se para Deus. Deus é o que é para o homem, e o homem é o que é para Deus. É este encontro entre Deus e o homem de modo vivo e constante que vence o conceito estático, sem significado e artificial da Escritura.1572

A descrição de Van Til não é, como ele afirma, uma inovação proveniente das ciências humanas e, particularmente, da historiografia. As Escrituras, conforme vimos, falam por si e mostram de maneira explícita que a revelação se deu exatamente dessa forma. Quanto ao que ele diz da Escritura, de que nessa perspectiva o texto é encarado de maneira "estática", "artificial" e "sem significado", ao menos em se tratando da tradição carismático-pentecostal, não é verdade. O que é considerado assim é a forma mecânica de se fazer exegese e a maneira árida de elaboração doutrinária da teologia reformada, nada tendo com a Palavra de Deus em si, pois esta, conforme cremos e temos experiência, "é viva e eficaz", de acordo com o que o próprio texto da epístola aos Hebreus afirma (4:12). Para um autor e filósofo calvinista, dependente do paradigma da modernidade, parece haver apenas duas alternativas nessa questão: racionalidade ou irracionalidade, não vislumbrando a possibilidade de gradientes a respeito desse assunto. Assim é que Van Til diz que o que ele chama de "princípio moderno" lida com o problema da autoridade e da razão, ou seja, a difícil relação entre essas duas instâncias, visto que ambos os defensores das referidas posições "estão em busca de objetividade" e, com tal princípio, acreditam ter resolvido a contraposição entre elas, ou seja, os "que advogam a ideia de autoridade defendem que a razão não pode dar certeza objetiva ao conhecimento", especialmente "não pode dar certeza objetiva no campo da religião". Em suma, a "razão pode declarar coisas sobre Deus além da experiência do homem, mas o

que é declarado desse modo não pode ser considerado como parte do conhecimento pela experiência", pois, por meio da "razão, o homem não pode alcançar o campo do divino" ou pelo "menos ele não pode falar com a mesma segurança que está acostumado a empregar com respeito ao domínio empírico".1573 Conquanto o filósofo calvinista afirme que tal aspecto apofático da razão é restrito ao campo religioso, em conferência na Universidade de Berlim, em 1913, o físico alemão Max Planck disse que "as pesquisas da física moderna mostram cada vez mais a coerência íntima das diferentes partes da representação do Universo físico [e] revelam cada vez mais certas características bem especiais de sua estrutura", mas observou que as referidas "características permanecem ocultas por causa da insuficiente exatidão dos dispositivos experimentais disponíveis" e, dessa forma, "cabe indagar como esse progresso ajuda a satisfazer a nossa necessidade de saber". Será que estar ciente de tais características ajuda a nos aproximar "mais um pouco da natureza?", questiona o mesmo autor, dizendo que já em 1878 "Hermann Helmholtz dizia que nossas percepções só nos dão uma transposição simbólica e nunca uma representação fiel do mundo externo".1574 Em termos diretos, a realidade é sempre mais complexa, rica e além do que a representação teórica pode conceber, daí a impossibilidade de exauri-la e apresentar verdades objetivas, terminais e inquestionáveis acerca do universo. Isso em se tratando de física, que dirá de Deus e de tudo que se refere a ele! Mais do que nunca, é preciso distinguir a revelação, e o posterior registro escriturístico, da exegese e da produção teológica que há milênios se fazem pelos seres humanos com base no texto. As primeiras ações são inspiradas e, por isso mesmo, infalíveis; as segundas, jamais, sendo sempre produtos de um tempo, feitos por pessoas falíveis e imperfeitas, e, portanto, sempre passíveis de correção e aperfeiçoamento. Apesar de já termos discorrido suficientemente a respeito do tema, por causa dessa introdução de Van Til à obra clássica de Benjamin Warfield, condicionando a crença na doutrina, ou teoria, da inspiração plenária e verbal das Escrituras à exatidão cartesiana do racionalismo da modernidade, pelo fato de esta ideia se coadunar com o determinismo calvinista, que concebe, como vimos nas palavras dele mesmo, a história, os milagres, as pessoas, a realidade, e até mesmo Deus, de forma estática, em suas palavras,

Portanto, se deve haver qualquer certeza com respeito aos fatos históricos singulares do cristianismo e, em particular, se deve haver qualquer certeza com respeito aos elementos miraculosos da Escritura, esta, como se diz sempre,

deverá ser aceita sobre fundamentos puramente não racionais. Ora, alega-se que isto é precisamente o que a visão tradicional queria que os homens fizessem. Os homens são convidados a crer no que é completamente não racional e até mesmo naquilo que é irracional ou sem sentido. Eles foram convidados a crer em um Deus independente e autossuficiente. Dizia-se que este Deus era eterno e imutável. Então, foram convidados a crer na criação causal do universo em determinada época. Significa dizer que eles foram convidados a ter em mente que este mundo e tudo o que ele contém era racionalmente relacionado a Deus e dependente dele e, ao mesmo tempo, foram convidados a crer que esta dependência racional que o universo tem de Deus foi efetuada por meio da ação arbitrária da vontade de Deus. Então eles foram convidados a ser racionalistas e irracionalistas ao mesmo tempo. Mas, fundamentalmente, foi o irracionalismo que prevaleceu. O crente devia aceitar cegamente o que era oferecido pela autoridade absoluta.1575

A dificuldade de Van Til, que é da tradição reformada, se dá por causa da adoção irrestrita da via catafática, da afirmação, das certezas, da absolutização das conclusões exegéticas e do seu produto final, a teologia sistemática, sem desconfiar por um minuto de que, mesmo involuntariamente, é possível se equivocar, entender as coisas de forma incorreta, sendo um exemplo de que a obstinação em reconsiderar o que se pensa nem sempre é sinônimo de virtude, podendo levar a caminhos de radicalização, culminando em anatematização de outras tradições e desejo de aniquilação do outro por se achar “dona da verdade”, algo que foi cometido pela tradição reformada, mas que não consideraremos aqui por não ser o nosso propósito.1576 O fato é que, em seu objetivo de demonstrar a impossibilidade de outras tradições, excetuando a reformada, em adotar a doutrina da inspiração plenária e verbal das Escrituras, Van Til diz “que os católicos romanos tentaram arduamente amenizar a indisfarçada antítese entre autoridade e razão por meio de sua doutrina da analogia do ser”, porém “não tiveram a coragem de suas convicções e, portanto, não começaram com a distinção Criador/criatura como base para sua interpretação da doutrina”. De acordo com o mesmo autor, os católicos romanos “começaram com a ideia do ser como tal e introduziram a distinção de Criador e criatura como uma coisa secundária”.1577 Tal exercício, de acordo com o filósofo calvinista, aparentemente “produziu a conexão racional necessária entre Deus e o homem, pois postulou um princípio de unidade que reduziu a distinção Criador/criatura a uma questão de gradação dentro de um ser geral” e tal, “então, correspondendo

ao princípio da continuidade, assim trazido de Platão e Aristóteles para o pensamento cristão". Os católicos romanos também "sustentaram uma medida de individualidade real na história", pois "atribuíram uma medida de liberdade ao homem em independência do plano de Deus" e até "chegaram a dar a Deus certa liberdade, de modo que, por sua vontade, ele não precisasse seguir sempre o que dita uma natureza racional e eternamente imutável".1578 A admiração de Van Til é proporcional à nossa com ele em achar que exista algum manual que regule e, por assim dizer, restrinja Deus, fazendo que o ser humano, por meio de uma ciência qualquer, no caso a teologia, pudesse ser capaz de traçar um perfil divino que antecipe suas ações, tornando-nos "fiscais" de Deus, cobrando dele que se comporte justamente como consta no manual! Isso expõe duas das maiores contradições da metodologia da teologia reformada, que são 1) acentuar a soberania divina, mas restringi-la ao que ela acredita e define que cabe a Deus, como que negando que ele tenha "livre-arbítrio", e 2) ressaltar a depravação total, mas ao mesmo tempo defender sua teologia como a única correta e irretocável, deixando implícita a crença em mentes perfeitas que produziram tal articulação. Para Van Til, "as teologias luterana e arminiana até certo ponto seguiram Roma em ambos os aspectos", contudo ressalva o mesmo autor que "nem o luteranismo nem o arminianismo tiveram a coragem de suas convicções", pois "sempre retrocederam para as Escrituras como uma autoridade externa infalível", sendo tal igualmente "verdade, em um menor grau, em relação a Roma".1579 Em termos diretos, o que o filósofo calvinista está criticando é que a concepção bíblica, adotada pelas referidas tradições, de que Deus é "imprevisível", de nosso ponto de vista, visto ser livre e soberano, bem como o ser humano, mesmo tendo caído e, por isso mesmo, não possuindo um livre-arbítrio, mas, sim, vontade própria, é algo inadmissível e

Portanto, permanece a certeza, dizem-nos, de que, em geral, os cristãos ortodoxos continuam a acreditar em um conceito não racional de autoridade. Os primeiros reformadores pareciam ter uma visão mais moderna ou dialética, mas, então, logo foram seguidos por aqueles que fizeram da crença em um livro infalível o teste da ortodoxia. Mas como pode tal visão de autoridade esperar produzir a objetividade que procuravam? Tal autoridade pode, pela natureza do caso, falar somente daquilo que está além do alcance do homem? Ela deve falar daquilo que não tem relação inteligível com o homem. Ela fala de um Deus que existe de modo a estar totalmente fora do contexto das categorias da existência do próprio homem. Portanto, fala do que deve ser inerentemente sem sentido

para o homem.1580

Aqui o autor deixa escapar uma informação importantíssima que praticamente não é mencionada nos estudos histórico-teológicos, acerca dos reformadores, e à qual voltaremos logo à frente. Com o “princípio moderno”, criticado por Van Til, “somos solicitados a aceitar a autoridade especialista de uma grande personalidade, não a do sistema abstrato”, deixando-nos “face a face com a grande personalidade de Jesus Cristo como a figura central da categoria da revelação”.1581 A diferença, por exemplo, entre a forma de se encontrar a fé em nosso Senhor Jesus Cristo na tradição carismático-pentecostal e na tradição reformada, por exemplo, é que acreditamos em um encontro real e experiencial com ele. Conforme James Dunn, citado pelo teólogo pentecostal John Wyckoff, “os católicos enfatizam o papel da Igreja e dos sacramentos, e subordinam o Espírito à Igreja”, ao passo que os “protestantes enfatizam o papel da pregação e da fé, e subordinam o Espírito à Bíblia”. Já os “pentecostais”, conclui Dunn, “reagem a esses dois extremos — ao sacramentalismo que pode se tornar mecânico e à ortodoxia biblista que pode se tornar espiritualmente morta — e reclamam uma experiência vital com o próprio Deus no Espírito Santo”.1582 Tal verdade é confirmada pelo teólogo pentecostal Myer Pearlman, que diz não ser defendida pela tradição carismático-pentecostal a ideia de que “o Espírito veio tomar o lugar de Cristo”, pois “é mais correto dizer que ele veio tornar Cristo real”, isto é, o “Espírito Santo torna possível e real a onipresença de Cristo (Mt 18:20) e sua habitação nos crentes”. A “união entre Cristo e o Espírito é tão íntima que se diz que tanto Cristo quanto o Espírito habitam no crente (Gl 2:20; Rm 8:9,10); e o crente está tanto ‘em Cristo’ quanto no ‘Espírito’” e “Graças ao Espírito Santo, a vida de Cristo torna-se a nossa vida em Cristo”.1583 É importante observar que na articulação de Pearlman o Espírito Santo não é subsumido na pessoa de nosso Senhor Jesus Cristo e muito menos retira a centralidade do Filho de Deus por causa do protagonismo da terceira Pessoa da Trindade no papel de convencer o ser humano “do pecado, e da justiça, e do juízo” (João 16:8). Para o mesmo teólogo pentecostal, o “Espírito Santo é chamado de ‘outro’ Conselheiro porque ele seria, em forma invisível aos discípulos, justamente o que Jesus lhes havia sido em forma visível”, mas que fique claro: o “Cristo glorificado não somente envia o Espírito, mas também se manifesta por meio do Espírito”; ou seja, “Fisicamente, Jesus podia estar somente em um lugar de cada vez, mas em sua vida glorificada ele é onipresente pelo Espírito”. No transcurso de “sua vida terrestre, Jesus não habitava no

interior dos homens; pelo Espírito, ele pode habitar na profundidade de sua alma".1584 Assim, a posição da tradição carismático-pentecostal, com certeza, enquadra-se confortavelmente no denominado "princípio moderno", que está sendo objeto de crítica de Cornelius Van Til, pois partimos de pressupostos diametralmente contrários e opostos aos monergistas, estáticos, cessacionistas e antissobrenaturalistas do determinismo calvinista da tradição reformada. Dizer isso, porém, não significa, absolutamente, que depreciamos os nossos irmãos reformados ou que não os consideramos cristãos, mas que apenas precisamos destacar tais diferenças para que, então, mostremos a necessidade de nos ocuparmos e responsabilizarmos pela produção da nossa própria teologia, pois, à semelhança da revolução na física, não estamos falando de pequenos avanços (na visão de alguns, "retrocesso") em teologia, mas de uma mudança estrutural e paradigmática na forma de produzir teologia.

Quanto ao problema da razão, de acordo com Van Til, alega-se "ter sido resolvido pelo princípio moderno", sendo desnecessário "abdicar da nossa razão", pois não se requer que "aceitemos cegamente um sistema abstrato de verdades" e muito menos reivindicar de "nossa razão que admita a existência de uma área sobre a qual não há nada a dizer".1585 De acordo com o filósofo calvinista, a visão tradicional a respeito da relação da fé com a razão era feita na distinção entre teologia natural e teologia revelada, enquanto o liberalismo teológico excluía tal distinção. Contudo, seu apelo não obteve êxito, e "somente com o pleno reconhecimento do valor do novo princípio que descobrimos a harmonia entre 'conhecimento natural do homem' e a 'revelação especial'", excluindo a necessidade de "distinguir entre o que é natural e o que é sobrenatural na revelação", sem, todavia, deixar de reconhecer que há realmente "a revelação geral e especial".1586 Assim a despeito de o referido autor alinhar-se a Alan Richardson na ideia de que a epistemologia, ou teoria do conhecimento, acerca de Deus que açambarca corretamente todos os fatos da experiência humana é a que reconhece que existem duas espécies de revelação ou divulgação divina da verdade que, no caso, trata-se da revelação geral e da revelação especial, a defesa tradicional acredita que o primeiro tipo de revelação não está sujeito às contingências humanas e se dá de forma igual a todas pessoas — ponto que, sabemos, não é unânime e muito menos acorde na teologia atualmente —, enquanto o segundo tipo de revelação, por ser especial, tem caráter personalizado e, portanto, histórico, sendo, por isso mesmo, reconhecido por Van Til, que afirma "que, em matéria de comunicação histórica, não podemos adquirir conhecimento imparcial e impessoal dos fatos".1587 Nesse sentido, o autor acaba admitindo o que se postula com o "princípio moderno",

que, entre outras coisas, reconhece que meio algum “ao nosso alcance permite demonstrar a existência de uma similitude entre as características de um fenômeno externo e as características da sensação que esse fenômeno desperta em nós”. Em outras palavras, ao fim e ao cabo, percebemos que “toda ideia que temos sobre o mundo externo só reflete nossas próprias sensações”, e, completa Planck, ciente de “tais condições cabe indagar se faz sentido falar de um eu consciente em oposição a uma ‘natureza em si’, independente dele”, pois o “que se chama de ‘leis naturais’ não seria, no fundo, um conjunto de regras mais ou menos perfeitas com a finalidade de resumir o mais exatamente possível a sucessão temporal de nossas sensações?”.1588 Se tal for realmente assim, até mesmo a revelação geral depende de interpretação e não leva todos ao mesmo ponto de entendimento sobre a realidade, e “então não só o senso comum da humanidade, mas também as concepções dos cientistas enveredaram pelo caminho errado”, pois, durante o transcurso da história, toda ela “mostra que o conhecimento na física sempre ocorreu no sentido de uma separação, a mais completa possível, entre os fenômenos do mundo externo e os fenômenos sensoriais que ocorrem no ser humano”.1589 Evidentemente que esta, como nenhuma outra hipótese, é a última palavra a respeito da epistemologia, pois, enquanto existir humanidade, a busca por respostas e o pleno entendimento da realidade continuará a ser o grande objetivo e ambição. Contudo, tais ponderações mostram claramente que existe possibilidade de se enxergarem as coisas de maneira diferente, pois não lidamos apenas com fatos, principalmente “fatos puros”, e, sendo assim, o próprio Van Til diz o óbvio, visto que

De fato, é um dado concreto que hoje não há muito que possa ser dito do ponto de vista da defesa fatual em favor do ponto de vista ortodoxo. É também costume afirmar que os benefícios do antigo liberalismo [teológico] devem ser preservados. O antigo liberalismo foi correto em sua rejeição da ortodoxia e em seu literalismo. Mas, argumenta-se, agora temos de ir além do antigo liberalismo. Ele era racional. Ele alegou ser capaz de dar o que era equivalente a uma extensiva explicação da realidade. Ele também não deu lugar ao genuíno fato histórico. Ele não permitiu a novidade na ciência ou o milagre na religião. Devemos, agora, dar oportunidade aos dois. Devemos substituir a filosofia transcendental do puro ato pela filosofia do ser estático. Então seremos capazes de salvar as contribuições da ortodoxia, pois a ortodoxia não estava totalmente errada. Lutero e Calvino sabiam que o cristianismo era único, que era histórico e que requeria o testemunho do Espírito Santo para que o homem o aceitasse. Eles

sabiam que ele não era racionalmente defensável no estrito sentido do termo. Mas todas estas contribuições foram sobrecarregadas com as ideias de uma Bíblia infalível e um sistema fixo de verdades conforme revelado na Bíblia. A salvação do homem foi feita para depender deste conhecer ou não conhecer e de aceitar ou não aceitar um conjunto de propostas sobre a natureza da realidade encontrada em determinado livro. Portanto, os reformadores foram racionais no ensino da salvação e irracionais no desejo de permitir que este supostamente indispensável sistema de verdades fosse distribuído pelos ventos do acaso.1590

Três questões devem ser observadas, e objetadas, dessa argumentação de Van Til, numa análise simples, nos termos, primeiramente, da epistemologia e da filosofia da pós-modernidade, que ele critica, e também da teologia e da história da Reforma. Assim, a primeira delas é que a "filosofia apofática", traduzida no que ele chama de "princípio moderno", não exclui o miraculoso e o sobrenatural, mas, justamente o contrário, ela os possibilita, diferentemente da visão da modernidade que negava completamente esse aspecto da realidade, ocasionando, por isso mesmo, a ascensão do cessacionismo como um dispositivo que, sem negar as Escrituras — que são total e irrestritamente povoadas do inexplicável e, na visão pretensiosa do racionalismo, do irracional e fantasioso. Van Til consegue a proeza de negar a contemporaneidade da experiência com o Espírito, fruto da presença extraordinária dele, ao dizer que tais coisas pertencem ao período canônico e que hoje não são mais necessárias nem possíveis, porque cessaram, confundindo revelação canônica com a bíblica e real contínua manifestação divina. A segunda delas é que, a despeito de Van Til condicionar o encontro com nosso Senhor Jesus Cristo ao texto, não ao anúncio do evangelho e ao convencimento do Espírito Santo, pretendendo com isso tornar a fé algo perfeitamente explicável e racionalizável, incrivelmente Benjamin Warfield defende que, mesmo se não tivéssemos uma Bíblia, ainda assim poderíamos conhecer o Filho de Deus, ponto com o qual a tradição carismático-pentecostal está familiarizada, pois possui inúmeros testemunhos deste. "Podemos dizer que, sem uma Bíblia, poderíamos ter tido Cristo e tudo o que ele representa para as nossas almas", mas de forma alguma deve-se afirmar "que isto não teria sido possível", sem deixar de considerar que não podemos nos esquecer de que, "na verdade, é à Bíblia que devemos o fato de conhecer a Cristo e sermos encontrados nele".1591 Finalmente, a terceira questão é: Os reformadores pensavam apenas assim, como descreveu Van Til? O que o filósofo reputa como "irracionalidade" e "acaso" na relação dos reformadores com as Escrituras e,

consequentemente, com o Espírito Santo? Qual era o espaço da experiência, especificamente com o Espírito Santo, de acordo com eles? Embora já tenhamos visto acima com Yves Congar, é importante verificar novamente a perspectiva de Calvino, agora sob as lentes de um teólogo protestante: “Quando na Reforma Protestante todas as coisas foram reexaminadas, alguns dos reformadores buscaram meios que lhes reafirmassem, bem como a seus seguidores, o cânon das Escrituras”, diz o teólogo Milton Fischer, e tal atitude, de acordo com ele, “foi um aspecto infeliz do pensamento reformista porque, visto que Deus em sua providência havia determinado para o seu povo o conteúdo fixo das Escrituras, tal determinação tornou-se fato histórico e não se tratava de um processo repetível”. Todavia, “Lutero estabeleceu um critério teológico para os livros da Bíblia (e pôs em dúvida alguns deles) — ‘Esses livros ensinam sobre Jesus?’” —, inquiria o reformador alemão, e finaliza o mesmo autor dizendo que, de igual forma, subjetiva, “parece-nos, foi a insistência de Calvino em que o Espírito de Deus dá testemunho a cada cristão individualmente, em qualquer época da história da Igreja, sobre o que é ou não a Palavra”.1592 Vemos, portanto, que a pretensa objetividade, exegética e teológica, sempre mencionada com expressões genéricas como a “hermenêutica dos reformadores” ou a “teologia dos reformadores”, nada mais é que idealização de um passado, mas que nunca existiu de fato. Tanto por não existir, como já dissemos anteriormente, alguma espécie de pensamento monolítico reformado, isto é, uma hermenêutica e uma teologia dos reformadores, conforme costuma ser dito atualmente, quanto por eles não encetarem a Reforma por alguma razão estritamente cognitiva. É interessante que, se considerarmos, por exemplo, o princípio de Calvino — lembre-se de que não estamos falando simplesmente de uma “exegese carismática”, inadmissível para alguns carismático-pentecostais que parecem idolatrar métodos e sistemas teológicos —, que estabelece um critério subjetivo de aceitação da canonicidade dos documentos escriturísticos já estabelecidos há milênios, considerando as Escrituras hebraicas, e ao menos há mil anos, se considerarmos apenas as Escrituras cristãs, temos algo que ultrapassa a forma simples de leitura da Bíblia praticada por carismáticos-pentecostais em seu devocional. Assim, a despeito de defenderem “o aspecto objetivo da inspiração da Escritura a ponto de sustentar a inspiração verbal”,

[...] os Reformadores acentuaram também o aspecto subjetivo da inspiração, isto é, a intervenção do Espírito Santo no leitor: no sentido de que a palavra da Bíblia não pode ser reconhecida como Palavra de Deus se aquele mesmo Espírito não

continuar a agir sobre aqueles que a escutam e se não se torna também para eles um evento. Para Lutero “Spiritus solus inteligit Scrituras recte et secundum Deum. Alias autem, etsi intelligunt non intelligunt”; “haereticus est qui scripturas sanctas alio sensu quam Spiritus Sanctus flagitat, exponit”. Também para Calvino, somente Deus pode testemunhar de si: “Ele (Deus) só é testemunha suficiente de si, na sua Palavra” primeiro, e “no coração dos homens” depois; o Espírito Santo põe em ato a sua ação iluminadora em ambas as direções: “Por isso é necessário que o mesmo Espírito que falou pela boca dos profetas entre em nossos corações e os toque a fim de persuadi-los de que os profetas expuseram fielmente o que lhes era ordenado do alto”. E é a mesma Sagrada Escritura o “instrumento com o qual o Senhor dispensa aos fiéis a iluminação do seu Espírito”.1593

São esses ensinamentos subjetivos, e carismáticos, que não abriam mão da centralidade das Escrituras, que o filósofo calvinista afirma que acabaram sendo substituídos pela pura objetividade de uma “Bíblia infalível” e, nesse caso, tem-se a transformação da “visão histórica reformada das Escrituras” — essa, sim, dos reformadores, com sua ênfase sobre a mensagem e seus efeitos nas pessoas por meio do Espírito Santo — em “visão reformada escolástica das Escrituras”, deslocando-se a atenção de sobre o Espírito e fixando-a no texto, na letra em si.1594 E por que a crise do protestantismo reformado em relação à experiência com o Espírito na interpretação do texto, já que Calvino presumia tal experiência não somente na interpretação ou iluminação, mas até mesmo na revelação de quais textos eram ou não inspirados? A visão do reformador francês acerca do papel do Espírito Santo vai muito além da “perigosa subjetividade” de milhões de carismático-pentecostais que, sem terem qualquer conhecimento técnico, seja das ciências bíblicas, seja das ciências teológicas, creem na Bíblia de tal forma que a reputam, literalmente, como a “boca de Deus”, pois ele fala por meio dela, já que ela é “viva e eficaz”. Conquanto a preocupação de Van Til pareça concentrar-se na natureza das Escrituras, fica claro que esta não é a verdadeira crise da teologia reformada, e sim a forma como a leitura escolástica protestante amalgamou o texto com a visão da física clássica predominante nos séculos 17 a 19, período de desenvolvimento dos grandes documentos confessionais e credais da referida tradição, conforme sua afirmação de que “o atual princípio da Escritura é uma peça com moderno procedimento filosófico e científico em geral”.1595 Aqui subjaz o cerne do problema, de acordo com o que filósofo calvinista explica, observando que a rejeição tanto do racionalismo como do

irracionalismo da ortodoxia, por parte do “princípio moderno”, bem como a rejeição dos “remanescentes do racionalismo encontrado no antigo liberalismo”, significam que “nós, agora, afinal, alcançamos uma categoria de revelação que não é mecânica, mas pessoal”. Dito de outra forma, com a “Bíblia, nós agora confrontamos Deus como o Criador pessoal — nosso Criador, não a causa do universo”. E tal se deu pelo fato de que, segundo o mesmo filósofo reformado, a “ortodoxia deixou sem explicação a questão de como Deus e seu mundo devem ser considerados juntamente”, pois sua “concepção de causa levou logicamente à sua identificação com o mundo”.1596 Nesse aspecto, evidentemente que discordamos do “princípio moderno”, uma vez que Deus é o Criador de todas as coisas. Por outro lado, há urgente necessidade de se observar que o referido princípio está certo em reputar a criação como um “mistério”, pois os cientistas, inclusive não cristãos, quase em sua maioria, admitem que a ciência não pode explicar a realidade toda, porque, cada vez que se avança em uma descoberta, desdobram-se diante da ciência inúmeros outros mistérios a serem explorados, de forma que aumenta o quanto se ignora, não o quanto se conhece! Isso tudo se tornou ainda mais claro após a revolução da física que mencionamos há pouco. Foi justamente por conta da aparente regularidade das leis físicas, conforme se pensava nos séculos 17 a 19, ou seja, foi o “sucesso destas leis [que] levou Laplace, no começo do século 19, a postular o determinismo científico”, informa Hawking. Este autor diz que o referido matemático francês “sugeriu que deveria haver um conjunto de leis que determinassem com precisão a evolução do universo, dada a sua configuração num certo tempo”.1597 Mas o determinismo do físico não contemplava quais dessas leis foram utilizadas nem a configuração inicial do universo, deixando um “espaço para Deus” nessas lacunas insondáveis, isto é, “Deus era confinado a áreas que a ciência do século 19 não dominava”.1598 Todavia, “agora sabemos que as esperanças de Laplace no determinismo não podem se realizar, ao menos nos termos que ele pensou”, diz o físico lucasiano, informando que tal não é possível pelo simples fato do que mostrou, ou significa, o “princípio da incerteza da mecânica”, ou seja, “que certos pares de quantidades, tais como posição e velocidade de uma partícula, não podem ser ambos previstos com rigor absoluto”. Em termos diretos:

A mecânica quântica lida com esta situação através de uma classe de teorias quânticas, em que as partículas não têm posições e velocidades definidas, mas são representadas por uma onda. Estas teorias quânticas são determinísticas no sentido de que geram leis para a evolução da onda no tempo. O elemento

imprevisível, o acaso, aparece apenas quando se tenta interpretar a onda em termo das posições e velocidades das partículas. Mas talvez seja este o nosso erro: talvez não haja quaisquer posições e velocidades da partícula, mas apenas ondas. É exatamente por isto que tentamos ajustar as ondas a nossas ideias preconcebidas de posições e velocidades. O descompasso resultante é a causa da imprevisibilidade.1599

É nesse sentido que, de acordo com o mesmo autor, redefiniu-se “a tarefa da ciência como sendo a descoberta de leis que nos permitam prever eventos até o limite estabelecido pelo princípio da incerteza”.1600 Desse limite em diante, não é possível avançar. Esse aspecto do “princípio moderno” colide com o “princípio ortodoxo” da “continuidade”, isto é, a perspectiva teológica reformada, apresentado por Van Til, que, ao condicionar a interpretação das Escrituras ao determinismo calvinista, e este, por sua vez, dependente do “todo causal da realidade”, como se pressupunha na física clássica, instaura um problema sério, não somente com a ciência (que obviamente pode mudar e não deve ser o ponto de partida e inflexão para a teologia), mas até com as Escrituras, pois elas não somente distinguem criação do Criador, mas revelam que, após a Queda, até mesmo a realidade foi transtornada e aguarda a redenção (Romanos 8:19-24), de forma que a pretensa continuidade requerida pelo “princípio ortodoxo” cria inúmeros problemas desnecessários. Evidentemente que a teologia reformada conhece, como ninguém mais, essas verdades escriturísticas e também está consciente das aporias e, sem crise alguma, coloca não apenas os atos bondosos da realidade, da criação, incluindo os seres humanos, no domínio divino; antes, como vimos acima, nas palavras do próprio Van Til, até mesmo os atos perversos, desumanos e mais vis, perpetrados pelas criaturas dotadas de vontade própria, no afã de assegurar uma ideia de soberania que não se coaduna com as Escrituras, são colocados sob a vontade diretiva de Deus. Só esse aspecto já deveria ser mais que suficiente para que os teólogos da tradição carismático-pentecostal se convencessem da total e completa impossibilidade de compatibilizar nossa perspectiva com a reformada. Mas por que acontece a insistência? Grande parte desse esforço se dá por causa de, tanto nós quanto eles, considerarmos as Escrituras como Palavra de Deus, mas, ao afirmarmos essa verdade e, ao mesmo tempo, defendermos a experiência com o Espírito, somos tidos como não ortodoxos, descrentes da suficiência das Escrituras etc. E por que falamos acerca disso? Pelo simples fato de que tal crença básica da tradição carismático-pentecostal se coaduna com a imprevisibilidade postulada pelo

“princípio moderno”, conforme referido por Van Til. Como disse Hawking, citado acima, tal impressão de “acaso”, assim como a metáfora da imprevisibilidade do vento utilizada por nosso Senhor Jesus Cristo, se dá, em nossa ótica, por causa das limitações da nossa racionalidade, não por alguma defesa da irracionalidade ou pela realidade, ou Deus, ser intrinsecamente assim. Esse entendimento, inclusive da física, de acordo com o que disserta o filósofo calvinista, é inadmissível, pois “o ortodoxo defende que a confiabilidade geral da Escritura não pode se dar ao luxo de desistir da reivindicação da Escritura para prover tal sistema”.1601 A qual “sistema” se refere Van Til? O sistema calvinista, que ele chama de “ortodoxo”, e que, de acordo com o que postula a teologia reformada, “atribui a Deus o controle completo de todos os fatos e forças do universo”, tanto quanto também “atribui a Deus o conhecimento exaustivo de todas as coisas”. Justamente por isso, “Toda a luz dos homens está relacionada àquele que é a Luz como o candelabro está relacionado ao Sol” e, por conseguinte, “Toda interpretação da parte do homem deve, para ser verdadeira, ser a reinterpretação da interpretação de Deus por quem os fatos são aquilo que são”.1602 Aqui há verdades que também defendemos, como a onisciência divina, mas encontra-se também um critério que instaura duas aporias para a teologia reformada.

A primeira delas é justamente a confusão entre infalibilidade escriturística, do ponto de vista bíblico, e uma noção similar de infalibilidade cognitiva, com a consequência de esta espelhar a realidade, de tal forma que as leis do funcionamento da mecânica do universo sejam totalmente compatíveis e feitas uma para as outras, só podendo gerar teorias científicas verdadeiras e compatíveis com a Bíblia (leia-se: de acordo com o que se entende dela). A segunda aporia é o não reconhecimento de que a mente divina perfeita não é nem pode ser sinônimo de que a nossa, mesmo dos “eleitos”, também o seja. Contudo, Van Til o faz, dizendo que, “se o homem tem a garantia de que está certo ao identificar as falsas interpretações dos fatos com os próprios fatos, por assim dizer, em certos casos, por que tal homem deveria aceitar a interpretação cristã de outros fatos?”. Ele continua: “Não estão todos os fatos dentro de um universo?”, ou seja, caso se admita que os “homens estão praticamente corretos ao interpretar determinados fatos sem Deus, eles têm, logicamente, o direito de continuar sua interpretação de todos os outros fatos sem Deus”1603 (e a “graça comum”?). Assim, a conclusão é que, por “parte daquele que crê na infalível Palavra de Deus deve ser feita a reivindicação de que eles não têm esse direito porque não podem existir outros fatos além dos fatos interpretados por Deus”. Em termos diretos, “isso significa que, desde que o pecado entrou no mundo, a

interpretação que Deus faz dos fatos deve vir pronta, por escrito e ser de caráter abrangente", pois "Deus continua a se revelar nos fatos do mundo criado, mas o pecador precisa interpretar cada um deles à luz da Escritura", ou seja, todo e qualquer "pensamento em cada assunto deve obedecer aos requisitos de Deus como ele fala em sua Palavra".1604 Apesar de conter algumas verdades nessa perspectiva, ela demonstra ingenuidade por um lado e arrogância por outro, visto que parece confundir a interpretação do texto, de acordo com uma tradição específica, com o que realmente o texto é em si, sem a mínima possibilidade de estar errada. "Tem sido argumentado frequentemente que essa visão da Escritura é impraticável", pois, óbvio como é, os "cristãos diferem entre si em sua interpretação da Escritura", pois, "mesmo Cristo, como diz A. E. Taylor, se considerarmos sua genuína humanidade, introduzirá um elemento subjetivo ao quadro". Mas, mesmo "admitindo que não, e admitindo que conhecêssemos suas palavras, sem dúvida, aqueles que vivessem por suas palavras iriam a cada instante insinuar um elemento subjetivo". Contudo, tais "objeções", para Van Til, "não vão ao cerne da questão", pois não há como negar o "elemento subjetivo em certo sentido restrito", ou seja, o "problema real é se Deus existe como autossuficiente e se, portanto, o mundo gira de acordo com seu plano, e se Deus tem confrontado aqueles que frustrariam a realização deste plano com uma interpretação independente de tal plano", já que o "fato de que os cristãos, individual e coletivamente, nunca poderão fazer mais do que reafirmar a dada interpretação independente deste plano não correlativiza este plano em si ou a interpretação dele".1605 A essa objeção correta e obviamente mais do que necessária, o filósofo calvinista diz que o "círculo independente da Trindade ontológica não é quebrado pelo fato de haver uma relação econômica deste Deus triúno com respeito ao homem" e, de forma análoga, o "caráter independente da Escritura não é mais quebrado pelo fato de que há uma economia de transmissão e aceitação da Palavra de Deus", diz Van Til. Este acrescenta que, ao "menos esta é, ou deveria ser, a argumentação dos cristãos se eles realmente desafiarem o princípio moderno", pois o "princípio cristão deve apresentar toda a força e o fôlego de sua reivindicação". Em outras palavras, ele se vê "obrigado a entrar em uma guerra total".1606

Os mais desavisados podem ler essas informações e assentirem com a cabeça que a posição do filósofo calvinista está correta, pois o "princípio cristão" deve mesmo estar acima de qualquer outra ideia e pensamento. A despeito de Van Til admitir que, caso alguém pense que "a posição cristã nem sempre foi provida de coerência interna, o mesmo ocorre com a posição dos não cristãos", pois, na verdade, "os não cristãos são sempre muito melhores em suas declarações de

filosofia e em suas vidas do que seu próprio princípio nos levaria a esperar e, no entanto, é verdade que os cristãos são sempre muito piores na declaração de sua filosofia e nas suas vidas do que o seu princípio nos levaria a esperar".1607 Van Til diz que estamos diante de "dois sistemas mutuamente excludentes, com base em dois princípios mutuamente excludentes de interpretação", mas admite que, "em nossos dias, o princípio de interpretação dos não cristãos chegou a uma forma bem consistente de expressão". A particularidade desse destaque deve-se ao fato de que, "acima de tudo, [salienta-se] a relatividade de todo o conhecimento em qualquer campo ao homem como seu ponto máximo de referência". Nesse caso, a sugestão do filósofo calvinista é "que os cristãos não deveriam ficar atrás ao salientar o fato de que, em seu modo de pensar, tudo depende de tornar Deus o ponto de referência final na pregação humana".1608 Como é possível perceber, a discussão refere-se à epistemologia, e, justamente por isso, ele diz que "a questão, neste momento, não é se o homem está envolvido em tudo o que conhece, mas se os fatos são aceitos do modo como são apresentados", colocação bem contraditória considerando-se que, na sequência, Van Til pontua, reconhecendo, que o "homem, como sujeito do seu conhecimento, está, em certa medida, interpretando e dando os fatos", "algo que pode ser admitido por todos", sendo, como todos sabem, "uma questão formal", por isso, diz ainda que a "questão é se, em sua aceitação dos fatos, o homem admite ser supremo ou se admite ter sido criado", posto que "Tanto Descartes quanto Calvino acreditavam em uma forma de congenicidade de ideias, muito embora o primeiro tenha feito do homem e o último feito de Deus o ponto de referência final do pensamento humano".1609 A despeito da mea-culpa do autor em alguns momentos, o problema que quase escapa dos teólogos carismáticos-pentecostais é que a Teologia Reformada, cujo sistema teológico é o calvinismo, não apenas chama seu ponto de vista de "princípio cristão", mas afirma que tal ponto de vista equivale ao modo de Deus ver as coisas! Com isso exclui ao mesmo tempo todos os demais segmentos, portanto, quando Van Til fala de o "princípio cristão" ser "obrigado" a envolver-se numa "guerra total", isso inclui combater outras expressões da fé cristã, daí sua consideração negativa, na sequência de sua introdução ao livro de Benjamin Warfield, centrar-se nas teologias da Tradição Católica Romana, da Tradição Luterana e na chamada "teologia da crise", o arminianismo, representada por Emil Brunner e Karl Barth. Conquanto não pertençamos estritamente a nenhuma dessas tradições, cremos na autoridade das Escrituras e na soberania divina, mas não acreditamos numa completa nulidade e anulação humanas, conforme já expusemos no capítulo anterior,1610 mas, para ele, esse simples fato de se reconhecer o papel do ser humano como alguém dotado da capacidade de vontade própria e de este ser

capaz de encontrar-se com Deus, nosso Senhor Jesus Cristo e o Espírito Santo, de forma existencial e não apenas cognitiva, isto é, o fato da experiência, separa os que creem dos “que não creem na autoridade suprema da Escritura” e

então não pode haver um modo de evitar o fato de que é na teologia de Warfield, a fé reformada, que temos a defesa mais consistente da ideia de infalibilidade da Escritura. Não se trata de depreciar os evangélicos ou protestantes não reformados que se apegam com amor à infalível Palavra de Deus. Mas é somente em uma teologia como a de Warfield, uma teologia na qual a doutrina da salvação pela graça do Deus soberano chegou a uma expressão adequada, na qual a doutrina da Bíblia como a infalível Palavra de Deus pode, com total coerência, ser afirmada. É somente com esta base que a ideia moderna da revelação como um evento que não é, ao mesmo tempo, em parte, a própria interpretação do homem pode sofrer oposição em cada ponto. Se Deus é realmente autossuficiente e se ele realmente criou este mundo e realmente controla pela sua providência, então a revelação de si mesmo a este mundo deve ser a de um fato totalmente interpretado. Todos os fatos em toda a realidade criada são, então, interpretados segundo Deus.1611

Parece quase impossível que um autor da envergadura intelectual de Van Til defenda este tipo de posição, que nem mesmo os carismáticos-pentecostais medianos postulam, que é acreditar que uma leitura da Bíblia equivalha ao texto em si, pois, conquanto crermos que a “própria ideia da revelação objetiva ao homem requereu, por sua inteireza, a ideia de revelação objetiva ao homem por meio de proposições sobrenaturais sobre os fatos que ela registra”1612, algo muito diferente é achar que somos intérpretes infalíveis. Ainda que o mesmo filósofo calvinista pontue que a afirmação protestante de “que a Escritura é clara” não signifique “que ela seja exaustivamente penetrável pelo homem”, mas simplesmente queira dizer que no ato do reconhecimento do cristão em reafirmar que o “conteúdo da revelação escriturística na forma de um ‘sistema’” implica que “tal sistema é baseado em e, portanto, análogo ao ‘sistema existencial’ que o próprio Deus possui”, ressalvando ainda que tal sistema, “baseado na revelação de Deus, é, por um lado, totalmente verdadeiro e, por outro, em nenhum ponto idêntico ao conteúdo da mente de Deus”, ele parece concordar com a perspectiva de Calvino, ao dizer “que a aceitação desta revelação recai novamente sobre o

testemunho do Espírito, do qual devemos depender", mas observa que tal "testemunho não traz nenhuma informação pessoal direta ao indivíduo", pois a revelação "opera dentro da mente e do coração do indivíduo a convicção de que as Escrituras são a Palavra objetiva no sentido estrito".1613 Há um aspecto importantíssimo nessa visão reformada que merece ser destacado nesse assunto em particular, que é o fato de que "este testemunho do Espírito no coração do crente é tão sobrenatural quanto o trabalho de inspiração da própria Escritura", pois, se não fosse assim, explica Van Til, "o ponto principal de nosso argumento de que, no cristianismo, Deus é o ponto de referência máxima do homem não seria verdadeiro". Portanto, "a integridade interna da revelação bíblica pode ser comparada à integridade interna da Trindade ontológica, [e] a aceitação dessa revelação como parte do homem sob a influência do Espírito Santo pode ser comparada ao trabalho da Trindade econômica".1614 Dessa maneira, a tradição reformada acredita eliminar qualquer subjetividade, por isso o "pensamento reformado alega que o cristianismo é racional". E, a fim de "fazer valer sua alegação, mostra que a razão deve ser interpretada nos termos das verdades da Escritura sobre ela", pois é mais que "razoável para uma criatura de Deus crer em Deus", ao mesmo tempo que é "irracional para uma criatura de Deus colocar-se como Deus, requerendo um sistema de interpretação no qual o homem permanece como ponto máximo de referência". É justamente pelo fato de não ter "um sistema de teologia e de filosofia no qual a própria razão seja interpretada em termos de princípios exclusivamente bíblicos, [que] o romanismo e o arminianismo não podem desafiar efetivamente a razão do homem natural".1615 Van Til diz que, de igual forma, nesse ponto "o luteranismo ortodoxo falha", pois, a despeito do "ensino contrário específico da Escritura, ele admite, assim como o arminianismo, que o homem pode iniciar uma ação independente do plano de Deus". A prova de que tal "concessão básica à concepção não cristã de razão" é perniciosa é que "a essência desta concepção é sua autonomia".1616 O filósofo calvinista atribui tal ideia ao fato de o arminianismo e o luteranismo supostamente não terem um sistema teológico como o calvinismo, isto é, por não conceberem os seres humanos como autômatos. Assim, o autor finaliza a introdução, dizendo que

O quadro total que resulta de nossa breve análise geral, então, é o seguinte: a visão da Escritura tão habitualmente apresentada e defendida por Warfield é mantida somente pelos protestantes ortodoxos. E, entre estes protestantes ortodoxos, somente os seguidores de Calvino têm uma teologia que se encaixa

completamente com a ideia de Escritura. Só um Deus que controla seja lá o que venha a acontecer pode oferecer ao homem sua interpretação do curso da história na forma de um sistema existencial. Uma teologia evangélica, que é virtualmente arminiana, faz concessões ao princípio que controla uma "teologia da experiência". Ao admitir e até mesmo sustentar certa medida de autonomia para o homem, tal evangelicalismo é obrigado a admitir que os princípios não cristãos de continuidade e de descontinuidade têm uma medida de verdade em si. E, na exata medida em que este evangelicalismo faz estas concessões em sua teologia, ele enfraquece a sua própria defesa da Bíblia infalível. Tais evangélicos fizeram e estão fazendo um excelente trabalho detalhado na defesa da Escritura, mas falta-lhes a teologia que pode dar coerência aos seus esforços. Portanto, falta-lhes também a metodologia geral apologética que pode fazer seu trabalho detalhado se destacar em seu verdadeiro desafio contra o princípio da experiência.1617

Antes de considerarmos o fato de que a experiência com o Espírito Santo não se opõe à suficiência das Escrituras, é imperioso verificar se a doutrina da inspiração das Escrituras de Benjamin Warfield realmente se restringe aos termos apresentados por Van Til. Primeiramente, é preciso reconhecer que, como cessacionista, Warfield defende que o conhecimento de Deus se dá exclusivamente por meio das Escrituras e chama a atenção quando, ao comentar o conhecido texto de Mateus 22:29, ele discorre estrategicamente apenas sobre uma das fontes de conhecimento divino, isto é, as Escrituras,1618 mas nem sequer menciona a segunda, o "poder de Deus", que nosso Senhor Jesus Cristo apresenta e coloca claramente de maneira equiparada à primeira. E por que ele evita? Pela simples verdade de "que o mesmo avanço no conhecimento que exige uma visão alterada da Bíblia exige também toda uma nova teologia".1619 Conquanto o conhecimento mencionado por Warfield não se refira ao saber especificamente escriturístico, por causa da dependência do sistema teológico do calvinismo de determinada visão de mundo, a crise de um dos pais do cessacionismo é a mesma dos teólogos reformados até hoje. Contudo, apesar de ser adepto da regra hermenêutica de que "a Escritura interpreta a Escritura", o mesmo teólogo admite que nenhum estudante que seja "cuidadoso da doutrina bíblica da inspiração deixará de verificar suas conclusões quanto aos ensinamentos das Escrituras por meio das características observadas e da 'estrutura' da Escritura e, na tentativa, ele pode ou não encontrar motivo para modificar suas conclusões iniciais". Todavia, corretamente observa que "uma

coisa é corrigir nossos processos exegéticos e, assim, alterar nossas conclusões exegéticas à nova luz obtida por um estudo dos fatos e outra coisa é modificar, pelos fatos da estrutura da Escritura, o ensino das próprias Escrituras como exegeticamente determinado, e é a esta atitude que somos levados quando tornamos os fatos da estrutura e os fatos embutidos na Escritura cofatores da mesma categoria na chamada apuração indutiva da doutrina da inspiração". Em termos simples, a "exegese direta, afinal, tem os seus direitos: podemos buscar ajuda de todos os lados em nossos esforços para realizar seus processos com precisão e obter seus resultados com pureza, mas não podemos permitir que seus resultados sejam 'modificados' por considerações externas".1620 Nesse sentido, o autor abre espaço para corrigir as conclusões exegéticas que porventura não estejam consentâneas com as Escrituras, desde que tais processos, obviamente, não subvertam doutrinas básicas e já consolidadas da fé cristã. Outra ideia que surpreende e demonstra o que defendemos na tradição carismático-pentecostal é quando ele diz que "o caminho em que entramos quando começamos a estabelecer uma distinção entre as declarações didáticas e as concepções fundamentais de um corpo de ensino incidental, com o objetivo de aceitar as primeiras e rejeitar as últimas, só pode levar a um enfraquecimento geral da autoridade do todo". Em termos diretos, é preciso, "logicamente, atribuir a mesma autoridade a todo o corpo de seu ensino, igualmente em sua base e em sua superestrutura, ou a rejeitaremos inteiramente na mesma medida". Caso "rejeitarmos uma e não a outra, muito naturalmente seria feita uma discriminação contra a superestrutura, não contra a fundação".1621 Em outras palavras, priorizar as porções didáticas e desprezar as narrativas não ajuda em nada a doutrina da inspiração e só servirá para confundir. A ideia de que uma doutrina só se estabelece se for ensinada explicitamente, e muitas vezes, nas porções didáticas da Bíblia, é falaciosa:

A linguagem, por vezes, é usada para parecer implicar que é pequeno o peso das provas oferecidas para a verdade da doutrina de que as Escrituras são a Palavra de Deus no sentido de que suas palavras entregam a sua verdade sem erro. É, pelo contrário, todo o conjunto de evidências que prova que os escritores do Novo Testamento são confiáveis como entregadores de doutrina. É exatamente a mesma evidência, em quantidade e peso, que é apresentada em favor de qualquer outra doutrina bíblica. É exatamente a mesma quantidade e peso de evidências que é apresentada como fundamento da verdade das doutrinas da encarnação, da Trindade, da divindade de Cristo, da justificação pela fé, da regeneração pelo

Espírito Santo, da ressurreição do corpo e da vida eterna. É, naturalmente, não absurdamente pretendido que toda doutrina bíblica é ensinada nas Escrituras com igual clareza, com igual explicitude e com igual frequência. Algumas doutrinas são apresentadas com uma precisão explícita que deixa pouco espaço à teologia sistemática nos seus esforços para definir a verdade por todos os lados, exceto para repetir as palavras que os escritores bíblicos usaram para ensiná-la — como, por exemplo, a doutrina da justificação pela fé. Outras não são formuladas nas Escrituras, mas são ensinadas apenas em seus elementos, e o sistematizador deve coletar e combinar evidências e, assim, chegar, finalmente, à doutrina — como, por exemplo, a doutrina da Trindade. Algumas são mencionadas tão frequentemente que formam a urdidura e a trama de toda a Escritura — como, por exemplo, a doutrina da redenção no sangue de Cristo. Outras são raramente mencionadas aqui e ali, em conexões em que a ênfase está realmente sobre outros assuntos — como, por exemplo, a doutrina da queda dos anjos. Mas, de qualquer maneira, seja explícita ou incidentalmente, frequente ou raramente, enfática ou alusivamente, elas podem ser ensinadas quando a exegese faz seu trabalho e mostra que elas são ensinadas pelos escritores bíblicos, mostrando que todas estas doutrinas são fundamentadas pelo mesmo peso e quantidade de provas — as provas da fidedignidade dos escritores bíblicos como professores de doutrina. Não podemos dizer que creremos nesses escritores quando afirmam uma doutrina cem vezes e não creremos se afirmarem uma doutrina apenas dez vezes ou apenas uma vez; que cremos neles quanto às doutrinas que usam como os principais temas do discurso, mas não naquelas que mencionam incidentalmente; que creremos naquelas que ensinam como conclusões de argumentos formais, mas não naquelas que utilizam como premissas por meio das quais chegaram a essas conclusões; que creremos naquelas que eles formulam explicitamente e ensinam dogmaticamente, mas não naquelas que eles ensinam apenas em suas partes e elementos separados. A questão não é como eles ensinam uma doutrina, mas que eles a ensinaram, e, quando esta questão é colocada afirmativamente, o peso da evidência que aprova essa doutrina como verdadeira é o mesmo em todos os casos, e esse peso é todo o conjunto de evidências que mostra que os escritores bíblicos são confiáveis como professores de doutrina.1622

Nessa argumentação, vemos claramente que o princípio artificial de que uma doutrina só pode ser estabelecida se estiver fundamentada nas partes didáticas das Escrituras não é algo defendido tradicionalmente; antes, é produto de uma

época e de uma posição — o cessacionismo — que, incrivelmente, conta com o próprio Warfield como um dos seus pais, não sendo algo prescrito pela Bíblia, nossa única regra autoritativa de fé e prática. Quanto à asseveração de Van Til de que somente uma teologia que possua um sistema existencial como o calvinista, no qual tudo é estático, determinista e perfeitamente acessível e controlável, pode fazer uma apologética eficaz da doutrina da inspiração das Escrituras, Warfield, mesmo dizendo que a doutrina apoia-se em uma "suposição" e que tal "suposição é eminentemente racional e está sujeita a uma avaliação relativamente exata", admite que a adoção da referida doutrina se dá "especificamente porque ela é ensinada como verdade por Cristo e seus apóstolos, no registro bíblico do seu ensino, e as provas para a sua veracidade são, portanto, como nós também já salientamos, em peso e quantidade, precisamente a evidência que justifica para nós a credibilidade de Cristo e seus apóstolos como mestres de doutrina".1623 Em termos diretos, aqui o pai do cessacionismo deixa clara a impossibilidade de uma defesa nos termos racionalistas da apologética pressuposicionalista de Van Til, pois as Escrituras devem ser autoritativas independentemente de suas verdades serem ou não provadas e comprovadas pelos fatos históricos e consequentemente científicos. É justamente dessa forma que cremos na tradição carismático-pentecostal, o que acaba sendo negativamente reputado como "fideísmo", isto é, como sinônimo de falta de capacidade ou preguiça epistêmica. Mas tal é a nossa surpresa ao verificar que Warfield defende a aceitação da doutrina por aquilo que deve legitimá-la, isto é, o testemunho da própria Escritura, e não qualquer outro instrumento, por isso ele admite que tal "evidência não é 'demonstrativa' no estrito sentido lógico", ou seja, "ela é 'provável'". Mas, ao assim dizer, muitos objetam, e ele antecipa: "deixa em aberto a possibilidade metafísica de que ela esteja errada", uma inegável verdade do ponto de vista da aprovação racionalista externa. Contudo, "pode ser afirmado que ela é quase tão grande em quantidade e peso quanto uma evidência pode ser 'provável' e que a força de convicção que ela é adaptada a produzir pode e deve ser praticamente igual ao que é produzido pela própria demonstração".1624 Em outras palavras, "seja qual for o peso e seja qual for a força de convicção que ela está adaptada a produzir, é com o respaldo deste peso das evidências e com essa força de convicção quanto à irrealidade de quaisquer supostos fenômenos contraditórios da doutrina bíblica da inspiração que abordamos o estudo das características, da estrutura e das declarações pormenorizadas da Bíblia", isto é, exatamente seguindo a lógica da fé na esteira da própria revelação, visto que tal "estudo", reconhece o mesmo autor, "não deve ser negligenciado", mesmo ciente de que "não alcançamos por meio de uma evidência 'provável' a certeza irrefutável da infalibilidade da Bíblia".1625

Todavia, pelo fato de o autor, conforme dissemos, ser adepto do racionalismo, filosofia ainda predominante na época, mostra-se preocupado com a incompatibilidade do que as Escrituras relatam e o que é científico, por isso afirma, condescendendo, que a “realidade dos supostos fenômenos inconsistentes com a doutrina bíblica também não pode ficar sem evidência suficiente”, pois a “realidade não pode ser reconhecida lógica ou racionalmente a não ser que as evidências para isso sejam maiores em quantidade e peso do que toda a massa de evidências em favor da confiabilidade dos escritores bíblicos como mestres de doutrina”.1626 Conquanto isso não afete em nada a tradição carismático-pentecostal, a tradição reformada, por ter feito um concordismo entre sua teologia e as descobertas científicas e a epistemologia dos séculos 17 a 19, enfrenta grandes dificuldades, tendo crises constantes a cada nova teoria ou avanço científico. É exatamente acerca disso que disserta Benjamin Warfield, alertando e dizendo o óbvio:

Não se deve pensar que isso corresponda à aprovação de uma exegese forçada a fim de livrar a Bíblia de fenômenos prejudiciais à verdade da doutrina bíblica da inspiração. Isto equivale a uma recomendação de grande cuidado na determinação exegética desses supostos fenômenos; equivale a uma recomendação para permitir que nossa exegese na determinação desses fenômenos não seja infalível. No entanto, isto está longe de recomendar ou uma exegese forçada ou uma exegese artificial de qualquer tipo. Nós não somos obrigados a harmonizar os supostos fenômenos com a doutrina da Bíblia e, se não podemos harmonizá-los a não ser por uma exegese forçada ou artificial, é melhor deixá-los desarmonizados. Não somos obrigados, no entanto, por outro lado, a acreditar que a harmonização seja impossível só porque não conseguimos realizá-la senão por meio de exegeses forçadas. Nossa fertilidade individual em expedientes exegéticos, nosso discernimento individual da verdade exegética e nossa capacidade individual de compreensão não são a medida da verdade. Se não pudermos harmonizar sem forçar, deixemos desarmonizados. Não é necessário ver a harmonia para que ela exista ou mesmo seja reconhecida como existente. Entretanto, é necessário crer que a harmonia é possível e real, contanto que não estejamos prontos a dizer que vemos claramente que, em qualquer hipótese concebível (concebível para nós ou concebível para outros seres inteligentes), a harmonia é impossível — se a credibilidade dos escritores bíblicos que nos ensinam a doutrina da inspiração plenária estiver realmente garantida com base em evidências que não podemos desprezar. Neste caso, cada

passagem não harmonizada continua sendo um caso de harmonia difícil e não passa para a categoria de objeções à inspiração plenária. Ela pode passar para a categoria de objeções se estivermos preparados para afirmar que vemos claramente que ela é uma objeção, com base em uma hipótese concebível de seu significado claramente inconsistente com a doutrina bíblica da inspiração. Neste caso, teríamos, sem dúvida, necessidade de abandonar a doutrina bíblica da inspiração, mas, com isso, também devemos abandonar nossa confiança nos escritores bíblicos como mestres de doutrina. E se não pudermos racionalmente abandoná-los, não podemos racionalmente permitir que fenômenos aparentemente incompatíveis com a doutrina bíblica da inspiração sejam realmente inconsistentes com ela. E isto é apenas para dizer que abordamos o estudo desses fenômenos com uma suposição contrária à hipótese de que eles refutem a doutrina bíblica da inspiração — ou, podemos acrescentar (pois isto é a mesma coisa com palavras diferentes), corrigir ou modificar a doutrina bíblica da inspiração — que é medida justamente pela quantidade e peso das provas que mostram que a Bíblia é um guia doutrinário confiável.1627

Nesse ponto, a sensatez de Benjamin Warfield supera a intransigência de muitos teólogos atuais de sua tradição que, mesmo tendo muito mais luz e dados que o pai do cessacionismo, insistem em criar problemas e intrigas com a ciência, e outras tradições teológicas, pelo fato de não assumirem que a sua perspectiva teológica não é a única que está correta, podendo, ao contrário, estar errada em diversos pontos e, por isso mesmo, necessitando de uma revisão. Evidentemente que não cabe a nós dizer isso da tradição alheia, mas que então ela tenha ao menos coragem de assumir que não muda de ideia em razão de descobertas científicas, assumindo o ônus de crer em seus arrazoados teológicos e litúrgicos, por entender que isso é biblicamente correto, sem apelar para a desonestidade intelectual e a distorção deliberada da teologia e das práticas de outras tradições. Da parte da tradição carismático-pentecostal, assumimos que o que cremos e professamos tem respaldo escriturístico, se não de forma direta, como quase nenhuma doutrina, como o próprio Warfield admite, certamente com base em experiências narradas no texto sagrado, que podem ser tomadas, no mínimo, como precedentes para as nossas, similares, vividas na contemporaneidade, evidenciando que tais são não apenas perfeitamente possíveis, mas também legítimas. Inclusive, a esse respeito, podemos tomar a articulação de Benjamin Warfield, o qual, tratando da doutrina da inspiração, diz que a “distinção entre a inspiração dos escritores e a do registro é uma sutileza de tempos tardios, da qual

eles são inocentes, assim como acontece com a distinção entre a origem da Escritura pela ação do Espírito Santo e a infusão do Espírito Santo nas Escrituras que se originam pela atividade humana", isto é, para "os escritores desta época de fé mais simples, as Escrituras são penetradas por Deus porque foram dadas por Deus, e a questão de seus efeitos, ou mesmo de sua natureza, não foi conscientemente separada da questão de sua origem". Portanto, o "fato suficiente e determinante sobre elas, para esses escritores, que inclui tudo e determina tudo o que é verdadeiro sobre elas como Palavra de Deus, foi que elas eram 'dadas por Deus', ou, mais precisamente, o produto do 'sopro' criador de Deus".1628 Em outras palavras, o que o autor quer "evidenciar, de modo mais claro, [é] que, para Paulo, todo o texto da Escritura, inclusive Gênesis 12:3; Deuteronômio 27:26; Habacuque 2:4; Levítico 18:5 e Gênesis 22:18, era, como tal, a Palavra viva do Deus vivo proveitosa igualmente para todas as eras como instrução divina".1629 A discussão de Warfield, nesse capítulo, é se, após escritas, as palavras permanecem tendo a mesma validade, poder e autoridade, pois é sabido que o "profeta de Israel, por assim dizer, era um porta-voz de Deus — aquele que recebia mensagens de Deus e as entregava ao povo", diz o teólogo pentecostal Myer Pearlman, explicando ainda que o profeta "tinha consciência do poder celestial que descia sobre ele de tempos em tempos, capacitando-o para pronunciar mensagens não concebidas por sua própria mente, característica que o distinguia dos falsos profetas (Ez 13:2)". Em outras palavras, a própria "palavra 'profeta' indica inspiração, originada de uma palavra que significa 'borbulhar' — um testemunho à eloquência torrencial que muitas vezes fluía dos lábios dos profetas (cf. Jo 7:38)".1630 Apesar de o teólogo pentecostal reconhecer que nem sempre o profeta estava em êxtase, normalmente ele profetizava nesse "estado pelo qual a pessoa fica elevada acima da percepção comum e é introduzida num domínio espiritual, no domínio profético", e, não coincidentemente, as "expressões usadas para descrever a inspiração e o êxtase dos profetas são semelhantes àquelas que descrevem a experiência do NT, a saber, de ser 'cheio' (At 4:8; 6:5; 7:55; 9:17; 11:24; 13:9) ou 'batizado' (At 2:38; 8:13; 9:18; 22:16) com o Espírito (cf. o livro de Atos)", tudo levando ao entendimento de que "nessa experiência posterior o Espírito tem um impacto tão direto sobre o espírito humano que a pessoa fica como que arrebatada e se expressa com uma linguagem extática".1631

É justamente esse o maior problema de Warfield com o continuísmo ou continuacionismo, pois para o referido teólogo calvinista o Espírito Santo não pode inspirar alguém e essa mensagem não ser assertiva e canônica, conforme podemos ver em sua argumentação acerca da formação do cânon

neotestamentário, ao dizer que, no “entendimento, portanto, das primeiras igrejas, a ‘Bíblia’ não era um ‘cânon’ fechado, mas um ‘cânon’ crescente”, pois dessa maneira “havia sido desde o início, uma vez que cresceu gradualmente em número de Moisés a Malaquias e assim deveria continuar enquanto permanecessem entre as igrejas ‘homens santos que falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo’ [2Pe 1:21]”.1632 O pai do cessacionismo explica que, diante de tantas teorias da inspiração das Escrituras, a tradicional doutrina da igreja reformada diz que “a inspiração é uma influência sobrenatural extraordinária (ou, passivamente, o resultado dela), exercida pelo Espírito Santo nos escritores dos nossos livros sagrados, pela qual suas palavras são consideradas também as palavras de Deus, portanto perfeitamente infalíveis”.1633 Merecem destaque nessa definição três aspectos. O primeiro deles é o fato de “que esta é uma influência sobrenatural — algo diferente da inspiração de um poeta ou de um gênio”, isto é, a “exatidão de Lucas não acontece apenas com as garantias ‘que o diligente e preciso Suetônio’ tinha”. O segundo, a verdade de que “esta é uma influência extraordinária — algo diferente da ação ordinária do Espírito Santo na conversão, santificação e direção dos fiéis”, e justamente por isso “Paulo tinha uma salvaguarda mais poderosa contra os falsos ensinos do que Lutero ou mesmo do que o santo Rutherford”. Por último, o terceiro aspecto é que trata-se de “uma influência tal que faz das palavras escritas sob sua direção as palavras de Deus e pela qual se pretende afirmar uma infalibilidade absoluta (como adequadas às palavras divinas), não admitindo gradações, sejam quais forem”, ou seja, “extensiva à própria palavra e a todas as palavras, de modo que cada parte das Escrituras Sagradas é, portanto, portadora de verdadeira infalibilidade, em todas as suas declarações de qualquer natureza”.1634 Desses três aspectos ressaltados por Warfield acerca da doutrina reformada da inspiração das Escrituras, que, conforme já vimos nas palavras do teólogo pentecostal Antonio Gilberto, é a mesma esposada pela tradição carismático-pentecostal, o segundo, fruto da presença extraordinária do Espírito Santo, está intimamente relacionado com nossa perspectiva carismática e vamos analisá-lo. “Não somente nosso Senhor promete uma orientação sobrenatural aos seus apóstolos, tanto no início do seu ministério (Mt 10:19-20) quanto no encerramento de sua vida (Mc 12:11; Lc 21:12; cf. João 14; 16), como os escritores do Novo Testamento claramente reivindicam a autoridade divina”, pois certamente “eles falaram — exibindo o cúmulo do delírio, se não o cúmulo da autoridade”,1635 diz de forma surpreendente o teólogo cessacionista, admitindo que essa doutrina “não é uma doutrina misteriosa — exceto, talvez, no sentido de que tudo o que é sobrenatural é misterioso”. Em outras palavras, “Não estamos tratando de um

quebra-cabeça, mas dos mais simples fatos da experiência espiritual”.1636 É justamente por isso que as “igrejas reformadas admitem que isto é inescrutável”, satisfazendo-se “em definir cuidadosamente os efeitos da divina influência, deixando o modo de ação divino por meio do qual ela é trazida envolto em mistério”, ou seja, a doutrina “é elaborada propositadamente para distingui-la da revelação — ela tem a ver com a comunicação da verdade, não com sua aquisição”.1637 Nesse sentido, ao definir “a doutrina ainda mais estritamente, é afirmado especificamente que é o Espírito Santo que fala as palavras escritas na Escritura (Hb 3.7) — sim, até mesmo nas partes narrativas (Hb 4.4)”.1638

Diferentemente dos representantes atuais do pensamento de Warfield, isto é, dos cessacionistas que parecem querer “superar” o mestre, sendo mais cessacionistas que ele, o segundo aspecto ressaltado por Benjamin Warfield, acerca da doutrina da inspiração das Escrituras, é justamente a distinção entre as obras do Espírito Santo, dizendo ser ela uma “influência extraordinária — algo diferente da ação ordinária do Espírito Santo na conversão, santificação e direção dos fiéis”,1639 ou seja, trata-se de uma ação sobrenatural, carismática, fruto da presença extraordinária da terceira Pessoa da Trindade, distinta da iniciação-conversão, pneumatologia joanina, e da santificação, pneumatologia paulina, conforme ele próprio corretamente admite. O erro do pai do cessacionismo, e pior ainda dos seus seguidores hodiernos por terem mais luz, reside no fato de ele não ter atentado para a verdade de que — de acordo com o que já dissemos várias vezes, tanto neste quanto nos capítulos anteriores — nem todas as manifestações carismáticas tinham como finalidade revelações especiais canônicas, que, consequentemente, vieram a ser registradas, tornando-se parte das Escrituras (Êxodo 15:21; Números 11:24-30; 1Reis 22:8-28; 2Crônicas 17:7-8; 34:22-28; Atos 13:1; 21:9 etc.). Felizmente não estamos sozinhos em tal conclusão, pois ninguém menos que Don Codling, teólogo reformado e conservador, em sua obra Sola Scriptura e os dons de revelação, explica que, nessa discussão, a “primeira coisa a ser dita é que toda palavra de Deus exige obediência por parte do homem”, não existindo “revelação que não carregue o peso da obrigatoriedade”, mas reconhecendo igualmente o fato de que é possível “haver revelações dadas a homens específicos para sua orientação pessoal e que não possui natureza vinculativa para todos os homens”. Tal pode ser exemplificado quando “Deus proibiu de ir à província da Ásia para pregar a palavra (At 16:6)”. Isso obviamente “não significa que nenhum cristão jamais poderia pregar a palavra na Ásia”; trata-se de “uma proibição endereçada a um grupo de homens em um lugar e tempo plural”.1640 Contudo, o mesmo teólogo diz que é preciso ter em mente que “toda revelação é vinculante, e essas palavras foram tão

obrigatórias em seu próprio contexto quanto qualquer outra palavra de Deus", isto é, a "palavra é de Deus ou não é". Caso positivo, "deve ser obedecida", já que inexistem "graus de autoridade", pois a totalidade do "que vem de Deus demanda obediência". Assim, no texto de "Romanos 1:18-23, Paulo mostra que não é somente a palavra escrita que tem autoridade", pois nesse texto o apóstolo "declarou que a revelação geral é obrigatória, tanto é que quem rejeita Deus torna-se inescusável porque Deus se dá a conhecer na revelação geral".1641 A conclusão é tão óbvia quanto inevitável: considerando que "a revelação geral é uma regra vinculante para o homem, pode-se então asseverar com confiança que cada instância da revelação também o é, ainda que possa não o ser para todos os homens de todos os tempos".1642 Em outras palavras, sendo revelação, comunicação de Deus ao ser humano, seja geral, seja especial (canônica ou não), deve ser recepcionada como autoritativa. Já que veio da parte de Deus, o que vai diferir é a perenidade da mensagem, isto é, ela tornar-se parte de uma "lista" que chamamos de "cânon", não sua autoridade para a pessoa, grupo ou circunstância na época. Um exemplo ilustra o ponto:

Admitindo isto, alguns ainda podem insistir que as revelações especiais não canônicas não continham nada de diferente daquelas caracteristicamente canônicas. A dubiedade desse argumento, levando em conta a quantidade de revelação especial não canônica, é evidente. Assim, a impossibilidade desse argumento é apresentada por Paulo em 2Coríntios 12:1-4, visto que no testemunho de sua autoridade apostólica contra aqueles que buscavam com orgulho exaltar-se, ele foi levado a falar de uma visão que tinha recebido, assumida como uma revelação de Deus. Não só esta revelação era não canônica, mas não foi permitido ao homem falar o que ouviu naquela visão. Portanto, esta foi uma revelação não canônica sobre a qual podemos ter certeza que não está registrada em quaisquer outros lugares na Escritura. Em resumo, a Bíblia deixa claro que nos tempos bíblicos houve revelação especial que não foi canônica.1643

Conquanto seja uma verdade inquestionável o fato de que subtrair das Escrituras ou acrescentar a elas algo constitui um pecado gravíssimo, segundo o texto de Apocalipse 22:18-19, exegeticamente falando, aliás, numa interpretação com o método histórico-gramatical, qualquer intérprete e estudioso sabem que isso não

diz respeito a toda a Bíblia, pois “a referência foi aplicada especificamente ao livro de Apocalipse”, mesmo porque, na época, “o Novo Testamento não estava em nenhum lugar, senão na mente de Deus, compilado num único livro”. Portanto, tal “aviso mostra que a possibilidade de adulteração ao texto estava em vista” e, por isso mesmo, “proíbe o acréscimo de uma falsa revelação que supostamente tenha sido escrita por João”, sendo, por isso, uma segurança mais para os destinatários do que uma ameaça para o apóstolo do amor ou para os leitores. Assim, a “verdadeira revelação não poderia ser acrescida, porque teria de se disfarçar como parte da revelação de João”.1644 Em termos diretos, a “advertência certamente poderia ser estendida para o restante da Bíblia, a princípio, porque ela se encaixa muito bem nas advertências semelhantes de outros lugares (Gl 1:8-9; 2Ts 2:1-12)”. Contudo, “dada a referência explícita às palavras particulares de Apocalipse, estaríamos indo além dos limites da Escritura para estabelecer uma base para se rejeitar toda revelação além daquele tempo”. Em outras palavras, a mensagem de aviso consiste em “guardar e preservar, não corrompendo a revelação que fora dada, em vez de prevenir contra novas revelações”.1645 O que isso significa? Don Codling diz que, considerando que a “revelação tenha sido dada, penalidades terríveis repousam sobre aquele que procura alterá-la”. Todavia, “isso não impede uma eventual comunicação direta entre Deus e seu povo”, pois, se por um lado a “finalidade da revelação em Cristo demanda um cânon fechado, que estabelece um padrão imutável para a fé e a prática humana”, por outro, “não se opõe contra uma revelação direta em situações particulares dentro dos termos da referida norma canônica”.1646 É exatamente isso que vemos acontecer ao longo da história, tanto no período do desenvolvimento do cânon veterotestamentário e do cânon neotestamentário quanto nos mais de 2 mil anos de caminhada da fé cristã, conforme ainda veremos panoramicamente. No entanto, alguém, até mesmo da tradição carismático-pentecostal, pode estar perguntando: “Mas e a suficiência das Escrituras? Essa abertura não indica desrespeito?”. O referido autor reformado responde que a “Bíblia é suficiente para todas as necessidades espirituais do homem, mas isso não significa que os dons não tenham nenhum propósito permanentemente quando a Bíblia está completa”.1647 Os questionamentos, na verdade, decorrem de uma “ambiguidade relacionada em uma confusão entre cânon como regra e cânon como lista”. Argumentando-se “que a suficiência e a completude da Escritura implicam plenitude da revelação especial”, Codling retoricamente pergunta: “será que a conexão entre os dons e os apóstolos implicou que, quando os apóstolos morreram, esses dons desapareceram?”. Ele diz ser até mesmo possível argumentar, apelando-se à “história[,] que os dons miraculosos desapareceram após a geração apostólica,

mas [ainda assim] a história seria apenas um apoio para o ensino, não seu fundamento", ou seja, não contaria com um respaldo autoritativo da Bíblia tal ideia, pois somente "por intermédio de uma promoção especulativa e indutiva poderia ser mantido que a partir da Escritura não poderia haver dons na ausência de apóstolos".1648 Assim, após articular sua defesa da continuidade dos dons, diz o autor:

O ponto crucial nessa sequência repousa sobre a finalidade da revelação em Cristo, argumentando que nada poderia ser adicionado à revelação completa na encarnação. As passagens usadas para tal claramente exigem uma revelação autoritativa fixa e fechada, mas não poderiam ser interpretadas como significando que Deus não poderia falar aos homens sem transgredir os limites de sua própria revelação canônica. Embora tenha havido uma perfeita revelação em Cristo, a Bíblia é sim um registro inerrante e suficiente, porém absolutamente parcial desta revelação. Cristo não está contido dentro das páginas da Escritura, embora o que seja necessário para o homem saber sobre ele esteja definido nela. Portanto, a finalidade da revelação em Cristo não implica a cessação dos dons revelacionais.1649

É curioso que o argumento da teologia tradicional para a cessação dos dons, que indica experiência com o Espírito Santo, é pós-bíblico e vem com um apelo de afetação moral, isto é, caso alguém não se subscreva aos ditames do pensamento, logo apela-se para acusações como "liberais", "heréticas", "adeptos do misticismo das massas", ou "pessoas que descreem da suficiência das Escrituras e acreditam em 'cânon aberto'", e por aí vai. Esse tipo de interdição fez escola, mimetizando até mesmo teólogos carismático-pentecostais que já não guardam nenhuma relação com sua tradição, sendo contrários a experiências com o Espírito Santo em nome da "suficiência das Escrituras". Todavia, um teólogo reformado como Don Codling diz o óbvio, ou seja, que é "significativo que de outra maneira os dons podem ser vistos como uma revelação em paralelo com a Bíblia ao invés de substituí-la". Isso fica claro quando vemos que em todas as ocasiões em que o "exercício do dom de línguas [foi] registrado em diversas passagens da Escritura não há nenhuma evidência de que qualquer uma das mensagens dadas por meio do dom de línguas tenha se tornado parte da Bíblia", mas nem por isso tais momentos foram espúrios, não inspirados ou condenados

pelos escritores sacros, e tal “mostra que as línguas (e presumivelmente outros dons) tinham um papel em conjunto com a Bíblia, não como um substituto para os livros até então não escritos no Novo Testamento”.1650 Segue-se com esse argumento que caso os dons, no período canônico, tivessem “sido substitutos temporários para a Bíblia, seria de esperar que as revelações através dos dons se tornassem parte da Escritura”, algo que, como sabemos, no “Novo Testamento este foi um caso raro [até] mesmo entre os profetas”.1651 Assim, ao reconhecer que o cânon está fechado, ou encerrado, é preciso ter em mente o que isso significa: “Revelação canônica é aquela destinada para formar e tornar-se Bíblia e consiste na lista de livros que possuem revelação para toda a igreja em todos os tempos”, ou seja, ela é a “autoridade comprovada do nosso entendimento de Deus e seus caminhos para nós, ‘tudo quanto o homem deve crer a respeito de Deus, e o que Deus exige do homem’”. Portanto, ela é “suficiente ‘para que o homem de Deus seja perfeito, e perfeitamente instruído para toda a boa obra’ (2Tm 3.17)”, não havendo necessidade de absolutamente nada a acrescentar “para qualquer pessoa servir a Deus perfeitamente”.1652 Ademais, diz ainda o mesmo autor, “a lista está ligada aos apóstolos e à sua autoridade de tal maneira que, após a morte daqueles, nenhuma Escritura autorizada se fez necessária”, conquanto, possivelmente, “alguns objetem [dizendo] que toda revelação é canônica, porque o cânon significa autoridade” e, sendo assim, “como a autoridade, o cânon deve reter o sentido da lista de livros que compõem a Bíblia”. Mas, como o mesmo autor explica, a “confusão entre esses dois sentidos é uma das falhas marcantes dos argumentos de que os dons revelacionais cessaram com a finalização das Escrituras”.1653 Para quem assim raciocina, Deus nunca falou algo que não se tornasse canônico, isto é, passível de não ser autoritativo, mas é justamente nessa indistinção que, como explica Codling, reside toda a confusão terminológica e que muito interessa, embora por motivos diametralmente opostos, tanto à tradição reformada quanto à tradição carismático-pentecostal:

Dada essa definição do cânon como sendo a lista fechada dos livros autoritativos que formam a Bíblia, a primeira questão a ser encarada é a relação entre os dons revelacionais contínuos e a Escritura. A relação não pode ser competitiva, mas de complementariedade. Em ambos os casos as revelações vêm da parte de um Deus verdadeiro, que não contradiz a si mesmo, e que estabeleceu seu pacto com o homem de forma fixa na Bíblia. Em vista da discussão do cânon da Escritura [...], fica claro que qualquer revelação recebida hoje não deve fazer parte da

revelação canônica. Uma nova revelação seria limitada à situação na qual esta foi dada. Isso não significa negar que esta seja autoritativa, de fato igualmente autêntica com alguma outra revelação. No entanto, autoridade e canonicidade não são coisas idênticas. Nada deve ser adicionado à revelação normativa do pacto que forma as Escrituras canônicas; mas dentro dos limites estabelecidos por essa revelação, a Palavra de Deus para os homens deve ainda vir por meio dos dons revelacionais. Se assim vem, deve ser obedecido.1654

Não há de nossa parte nenhuma pretensão de dissuadir quem quer que seja a respeito do entendimento do que aqui estamos expondo, mesmo porque a concepção escriturística da tradição reformada não é resultado da lógica da fé que segue a esteira da revelação, isto é, dinâmica, sobrenaturalista, continuísta, ou continuacionista, e sinergista, mas justamente o contrário: os pressupostos estático, antissobrenaturalista, cessacionista e monergista, provenientes de uma concepção determinista, reinante na física clássica desde o século 17 e que acabou tornando-se "científica" no início do século 19, condicionaram sua leitura da Bíblia e a transformaram em um fim em si mesma, sob as desculpas da soberania divina e da "autoridade bíblica", quando sabemos que a finalidade do texto é testificar de nosso Senhor Jesus Cristo (João 5:39). Uma das objeções que são levantadas refere-se ao fato de que, enquanto as Escrituras são infalíveis, os que exercem os dons são falíveis, o que contraria a natureza divina. Conforme explica Don Codling, a "questão não é simplesmente que pessoas dotadas com dons erraram", já que isso "por si só não levanta problemas". Algo que muda completamente é "se o seu erro está em sua obra fundacional", isto é, do reino de Deus; isso, sim, "passa a ser um problema gravíssimo", pois "Pedro cometeu um erro em Antioquia (Gl 2:11ss.), mas isso não é um problema, porquanto aquela ação não fazia parte da fundação do Reino, embora tenha motivado uma santa reação de Paulo". Contudo, algo muito diferente aconteceria "se Pedro tivesse cometido um erro na escrita de suas epístolas, [o que] certamente teria sido uma questão bastante séria".1655 Ao seguir o raciocínio de Benjamin Warfield, de que foi sob a "influência extraordinária — algo diferente da ação ordinária do Espírito Santo na conversão, santificação e direção dos fiéis"1656 — que as Escrituras vieram a lume, e que todas as vezes que tal fenômeno se manifestou, como resultado da presença extraordinária da terceira Pessoa da Trindade, foi com o intuito de produzir revelação canônica, como podemos interpretar a ação do apóstolo dos gentios, em sua exortação na primeira epístola aos Coríntios, de que "os cristãos estavam errando no exercício dos dons de revelação", isto é, "ao

corrigir-lhes Paulo não negou que os dons exercidos eram verdadeiramente espirituais”?1657 Todavia, “se naquele contexto apostólico cada exercício dos dons de revelação era fundacional, haveria conclusivamente uma falha na fundação em Corinto”. Em termos simples, “se a fundação foi inconsistente lá, talvez também tenha sido em outros locais”, ou seja, admitindo-se “que a fundação pode ser imperfeita, é difícil evitar a conclusão dos teólogos liberais de que a Bíblia também seja”, contudo é evidente que, ao “escrever para corrigir os coríntios, Paulo fez uma distinção muito clara entre a mensagem apostólica e as Escrituras por um lado, que foram inegavelmente fundacionais, e os dons revelacionais, de outro”, ou seja, os “dons de revelação de Corinto têm status secundário em comparação com a mensagem apostólica e a Bíblia”.1658 Status secundário não é sinônimo de erro, desnecessidade, fraude ou superfluidade. Por isso mesmo, o autor reformado faz uma interessante distinção entre experiências carismáticas com finalidades fundacionais e experiências carismáticas com propósitos revelacionais, isto é, ambas pertencentes à categoria, ou modalidade, da revelação especial, mas com objetivos diferentes dentro da economia divina da história da salvação. As primeiras foram apenas para o período de formação do cânon, ao passo que as segundas continuam até hoje. E isso por um motivo muito simples, que é a edificação do corpo de Cristo:

Então se os dons são para edificação, logo o propósito válido deles não se limitou ao período da fundação da igreja. Certamente a edificação é importante e certamente ela não se limita ao período fundacional da igreja. Nunca haverá um momento em que a edificação não seja importante para a vida individual do cristão ou para a igreja, até que todos os santos estejam de pé diante do trono de Deus. Na verdade, a própria palavra “edificação” sugere o que é construído sobre a fundação, em vez de a própria fundação. Isto é muito claro em 1Coríntios 3.10ss., quando Paulo declara haver lançado fundamento (que é Jesus Cristo) em Corinto e outros edificaram sobre este fundamento. Para “construir sobre” (ποικοδομέω) em 3.10 é a mesma raiz da palavra usada no capítulo catorze (οκοδομέω) e traduzida como “edificar”. Edificação é um propósito positivo dos dons espirituais, que não precisamos assumir como tendo desaparecido uma vez concluído o cânon das Escrituras, encerrando, assim, o período fundacional.1659

Por motivos mais do que óbvios, a necessidade de edificação, até por uma questão da nossa decadência por causa do pecado e do simples fato de nosso Senhor Jesus Cristo ainda não ter voltado, continua em vigência. Contudo, alguém pode objetar que as Escrituras são nossa única fonte de edificação, não havendo espaço para "experiências diretas e subjetivas com o Espírito Santo". Geralmente quem faz esse tipo de objeção não está disposto a reconhecer que a forma simples e direta de milhões de pessoas ao redor do mundo, desde sempre, em se nutrir da leitura devocional é uma maneira válida de edificação, pois, para quem esposa esse tipo de raciocínio, edificação com base na Bíblia está relacionada ao acúmulo de informação por meio de "interpretações científicas". Justamente por isso, a distinção feita pelo autor é importante, pois "comumente pensamos sobre edificação em termos de aumento do conhecimento, mas é evidente, com base em 1Coríntios 14:4,13,14, que isso nem sempre é o caso", ou seja, é possível ser edificado "fora da compreensão que está além do uso da mente", mesmo porque "Edificação significa crescimento na proximidade com Deus e em obediência a ele, bem como crescimento no conhecimento". Assim, independentemente de aceitarmos, isto é, "Quer entendamos, [quer] não, as línguas eram um dom de Deus, e ele declarou que pelo menos um dos propósitos desse dom sempre foi o de edificar".1660 Isso é tanto verdade que a "interpretação da edificação pessoal adquirida pelo falar em línguas era para ser estendida à igreja", algo que pode ser visto pela leitura do versículo 12, pois trata-se de um texto "suficiente e usual para justificar e estender o propósito de edificação para toda a lista de dons espirituais", daí a recomendação do apóstolo de que os "que estão desejosos de dons espirituais busquem a edificação da igreja".1661 Don Codling diz que sua intenção ao examinar as Escrituras não é negar "que os dons de revelação tinham um propósito fundacional, embora também tenhamos demonstrado que não há base para afirmar que esta era toda a sua finalidade". A "única exceção a isso", admite o autor reformado, refere-se aos "apóstolos, que pelo fato de serem tão intimamente ligados com a fundação da igreja pela sua comissão, a função específica do dom do apostolado teve de desaparecer, uma vez que a fundação foi implantada". Ele acrescenta que, à parte disso, "os outros dons, embora úteis na definição dessa fundação, não foram tão intimamente relacionados a ela", pois conforme "demonstrado [...] eles tinham outros fins com valor permanente para o dia de hoje e mais além".1662 Os que, ainda relutantes, apresentam o argumento de que as Escrituras relatam a "história da salvação", fechando-as em um conceito de acontecimento passado, visando garantir que seus eventos são irrepetíveis, não percebem que tal pensamento, além de "demasiado simplista", subverte o caráter perene das Escrituras, ou seja, "dizer que a Bíblia é a história da redenção, e não a sua aplicação", sendo fato

que as “cartas de Paulo e os dez mandamentos não foram apenas para determinado momento histórico em particular”, pois mesmo os “leitores de Paulo estavam informados de que todas estas coisas aconteceram como exemplos e foram escritas para a nossa advertência, mediante os quais o fim dos séculos virá (1Co 10.11)”, revela total desconhecimento. Tais documentos “não foram apenas escritos para dizer o que Deus tinha feito, mas para ensinar o povo de Deus, pelo exemplo e pela palavra, a como viver para ele”, sendo, portanto, suspeita “Qualquer visão que se distancie disto”.1663 Assim como já o fizemos, o autor também prudentemente observa:

Existem problemas quando tais dons são reconhecidos? Sim. Houve e haverá problemas. Mas Deus nos diz para testar os espíritos, e não proibi-los. 1Coríntios 14.39, “não proibais falar línguas”, em que o princípio normativo é explícito. Quando alguém diz falar em línguas ou profetizar, a resposta bíblica não é dizer: você não pode fazer isso. Muitos cessacionistas têm dito a mim: “Não vamos proibir as pessoas de falar em línguas; vamos proibi-las de falar línguas que não são bíblicas, porque as línguas cessaram”. Tais declarações banalizam o ensino da Bíblia. A ordem para provar os espíritos implica o exercício contínuo de dons como a profecia. Cristo nos alerta sobre falsos profetas e falsos milagres que se possível enganariam até os escolhidos, reforçando o entendimento quanto à continuação da verdadeira profecia e de verdadeiros milagres. Estas questões não devem ser tomadas despreocupadamente.1664

Diversas vezes chamamos a atenção para esse cuidado, uma vez que as Escrituras não apenas relatam casos de atuação de falsos carismáticos, mas também apresentam determinados recursos dos quais devia lançar mão o povo de Deus a fim de não ser enganado. Igualmente chamamos a atenção para a inegável verdade de que muitos que alardeiam e veem “a profecia em curso como ameaça para o ensino de Deus aos pastores” costumam romantizar “o ensino baseado na querida, autorizada e inerrante Palavra de Deus”, esquecendo que este “nem sempre é claro, [sendo, aliás,] por vezes, até mesmo falso”, pois é fato que a “palavra de Deus é verdadeira, mas os mestres, mesmo com a melhor das intenções, cometem erros terríveis na interpretação”.1665 Causa-nos espécie verificar que teólogos conservadores e tradicionais falam da Bíblia e a interpretam como se fosse a coisa mais fácil e óbvia do mundo, mas negam às

pessoas que não conhecem as línguas originais em que as Escrituras foram escritas — hebraico e grego — o direito de lerem corretamente. De acordo com tais intérpretes, somente e apenas quem conhece essas línguas pode fazer exegese.1666 O que eles parecem ignorar é que seu "ensinamento também deve ser avaliado pela Escritura", e é justamente para isso que temos chamado a atenção ao argumento de Cornelius Van Til, que reflete a teologia reformada, repetido por Richard Gaffin, aqui criticado por Don Codling, em razão de sempre confundir, proposital e até maliciosamente, "o ensino com a palavra em que este se baseia".1667 Na verdade, tal perspectiva deixa escapar o real propósito da pretensão da hermenêutica científica, ou seja, histórica, tanto crítica (ao modo liberal) quanto conservadora (ao modo cessacionista), pois, de acordo com o que dizem os teólogos Douglas Stuart e Gordon Fee, trata-se de "uma máxima geral da hermenêutica que a Palavra de Deus pode ser encontrada na intenção da Escritura".1668 Isso pelo simples fato de que, nessa perspectiva, a Bíblia é um livro que contém a Palavra de Deus, mas não é em si, ou em sua totalidade, conforme creem os carismático-pentecostais, a Palavra de Deus. Conforme dissemos em outro trabalho, tal postura acaba revelando que "um sistema que não se reconsidera, [na verdade mostra que] não acha a Bíblia infalível, mas sim sua interpretação dela e o produto final que desse exercício resulta", ao passo que na "perspectiva pentecostal, todo exercício teológico é não apenas secundário à fé, mas provisório, posto que o pentecostal sabe que a experiência modifica a forma de ver as coisas e, por isso, não fecha questão em torno da experiência do Espírito".1669 Por isso mesmo, a tradição carismático-pentecostal é acusada de ser subjetivista, de trazer problemas com a crença de que é possível ter experiência com o Espírito Santo, a ponto de acreditar que ainda existe profecia, sendo responsável pelo caos do sistema evangélico.1670 Todavia, Don Codling objeta dizendo que "isso é ridículo", pois em "nosso mundo decaído enfrentamos oposição", e engana-se quem acha que desconstruir tal doutrina é proteger as demais, visto que nem "todos os cessacionistas concordam quanto ao princípio do cânon", ou seja, "sabemos que estão muito longe disso, no entanto as teorias deles não negam a autoridade da Bíblia",1671 assim como também a nossa na tradição carismático-pentecostal. Por isso, tal "como a própria Escritura é constantemente abusada e distorcida para apoiar ideias perversas e prejudiciais", mas "abuso oriundo de pessoas pecaminosas não desacredita a Palavra de Deus, nem suas ordenanças ou seus dons",1672 de igual maneira, a tradição carismático-pentecostal não pode ser totalmente responsabilizada, invalidando a fé de expressão carismática de milhões de pessoas por causa de charlatães que sempre existiram. Finalmente, cremos, como afirma Warfield, diferentemente de Van Til, que o texto é em si objetivo. Isso

não significa que Deus erra, mas que o homem, sim, com certeza:

Muito do que já foi dito incidentalmente serve de base para este ponto, mas algo mais é necessário. Uma quantidade de precisão que triunfantemente prova que um livro é genuíno e certamente autêntico, cuidadoso e honesto pode não conseguir provar que ele seja a própria Palavra de Deus. A questão agora diante de nós é: concordando que os livros sejam precisos, ao serem submetidos a um exame por parte da crítica, eles terão um caráter tal que lançará objeção destrutiva no caminho do dogma de que eles são verbalmente provenientes de Deus? Esta investigação abre um amplo — quase ilimitado — campo, absolutamente impossível de ser tratado aqui. Ele pode ser reduzido um pouco, entretanto, por algumas observações naturais. (1.ª) É preciso lembrar que não estamos defendendo uma teoria mecânica da inspiração. Cada palavra da Bíblia é a Palavra de Deus de acordo com a doutrina que estamos discutindo, mas, também, cada palavra é verdadeiramente humana. Isto coloca de lado de uma vez, como irrelevantes, um grande número de objeções geralmente trazidas dos fenômenos do Novo Testamento contra a sua inspiração verbal. Nenhuma descoberta de vestígios da influência humana no estilo, no vocabulário ou as formas de afirmação ou argumentação toca a questão. O livro todo é trabalho de escritores humanos e é preenchido com os sinais de sua obra. Isto admitimos desde o princípio. Perguntamos o que se encontra em contradição com sua precisão absoluta e verdade. (2.ª) Deve ser lembrado que, novamente, nenhuma objeção toca a questão, que é obtida pressionando o sentido primário de frases ou expressões. Essas são, muitas vezes, falsas, mas são partes necessárias do discurso humano. E o Espírito Santo, ao utilizar o discurso humano, usa-o como o encontra. Não se pode argumentar, então, que o Espírito Santo não poderia falar do sol, ou chamar o mundo romano de “todo o mundo”. O sentido corrente de uma frase é o único a ser considerado, e, se os homens assim falaram e foram corretamente entendidos em sua fala, o Espírito Santo, usando o discurso deles, falaria da mesma maneira. Nenhuma objeção resta, no ponto que gira em torno da linguagem. A inspiração é um meio para um fim, e não um fim em si mesmo. Se a verdade é transmitida com precisão ao ouvido que a ouve, sua finalidade é alcançada.1673

Essa explicação mais que necessária, mas surpreendente, de Warfield, o principal

sistematizador e articulador da doutrina, ou teoria, da inspiração plenária e verbal da Bíblia, derruba por terra a altiva e pretensiosa ideia de que o ponto de vista, ou perspectiva, calvinista é equivalente ao de Deus, pois tal absurdo seria o mesmo que atribuir “erros” ao Criador. Não estamos falando aqui do fato de que a “Bíblia não mente, mas registra mentiras que outros proferiram”, conforme diz o teólogo pentecostal Antonio Gilberto, explicando que o que ocorre em tais “casos não é [que] a mentira do registro [...] foi inspirada, e sim o registro da mentira”, pois a “Bíblia registra, inclusive, declarações de Satanás”, mas tais “declarações não foram inspiradas por Deus, e sim o registro delas”.1674 De igual forma, Warfield não está aqui falando da óbvia “diferença entre as Escrituras ‘não conter erros’ no sentido de uma deturpação da história bíblica com propósitos escusos, e ‘não conter erros’ de reprodução textual por um lapso do copista, pela confusão de grafia etc.”,1675 pois, conforme explicação do “doutor Gleason Archer, teólogo ortodoxo, profundo conhecedor das línguas originais, o ‘que estamos discutindo é o nível da veracidade, e não a infalibilidade técnica na arte dos escribas. [...] Quando se versa sobre a inerrância das Escrituras, o que consideramos essencial não é o erro tipográfico, mas algo muito mais importante’”.1676 Contudo, o que Benjamin Warfield, um dos pais do cessacionismo e articulador da doutrina da inspiração plenária e verbal das Escrituras, está dizendo é justamente o que temos dito e insistido, desde o primeiro capítulo, acerca do fato inegável de que Deus, a fim de se revelar à humanidade, “rebaixa-se” ao nosso nível para se comunicar conosco e usa nossa linguagem, cultura e maneiras para que tal processo seja consolidado eficazmente.1677 Portanto, evidentemente que, como Criador, Deus sabe que não é o Sol que parou, e sim a Terra, contudo não faria sentido algum para as pessoas da época enunciar tal conceito, que somente mais de dois milênios depois seria descoberto pela ciência moderna, nos lábios do sucessor de Moisés, pois Josué e os seus contemporâneos não sabiam nem teriam como saber. É justamente por isso que Benjamin Warfield, do alto do seu conservadorismo, diz que há “frases e expressões”, nas Escrituras, “muitas vezes, falsas, mas são partes necessárias do discurso humano. E o Espírito Santo, ao utilizar o discurso humano, usa-o como o encontra”. Em outras palavras, o “sentido corrente de uma frase é o único a ser considerado, e, se os homens assim falaram e foram corretamente entendidos em sua fala, o Espírito Santo, usando o discurso deles, falaria da mesma maneira”.1678 Nesse aspecto, não há erro nem deles e muito menos do Espírito Santo, pois eles não sabiam que era de outra forma, e a terceira Pessoa da Trindade, por sua vez, falou na linguagem deles e na perspectiva que eles possuíam para ser compreendido, ainda que soubesse que não era exatamente daquela forma. Relativamente a isso, as Escrituras são

infalíveis e inquestionáveis. O problema com a ideia de inerrância — "termo criado por alguns fundamentalistas para indicar que a Bíblia está absolutamente certa, de tal maneira que não contém erro algum, não só em questões de fé e doutrina, mas também de histórias e ciências físicas" —, informa Justo González, é que ela coloca sobre as Escrituras pretensões alheias ao seu contexto, submetendo-as a um crivo totalmente estranho aos seus propósitos e finalidades. Assim, mesmo que se diga que tal raciocínio "se refere unicamente ao texto original e, portanto, pode haver erros em todos os manuscritos, cópias ou traduções presentes", e até se pondere corretamente que tal expressão defende que a "verdade última [...] só será descoberta no final dos tempos", ao afirmar que, por causa disso, "se a Bíblia diz que o Sol se move em torno da Terra, em vez de dizer que a ciência mostra o contrário, é necessário recordar que ainda não sabemos tudo e, portanto, posteriormente descobriremos que o que a Bíblia disse era na realidade certo, por mais falso que pareça hoje",1679 soa como piedade, mas às vezes é apenas intransigência e, por incrível que pareça, incredulidade.1680 Por isso, alinhamo-nos a Roger Olson, teólogo conservador, que afirma que

Infalibilidade em lugar de inerrância é o nosso termo preferido para descrever a exatidão e confiabilidade da Escritura. A inerrância tende inevitavelmente a implicar precisão técnica, detalhada, científica, estranha à grande parte do gênero literário da Escritura e às culturas em que foi escrita. Exigir tal perfeição da Escritura é impor um padrão moderno a um escrito antigo. Igualmente ignora ou distorce o fenômeno explícito da Escritura que contém muitas falhas secundárias, inconsistências e inexatidões para os padrões da perfeição técnica. Por exemplo, em 1Coríntios 10, Paulo adverte seus leitores de evitar cometer os mesmos erros imorais e idólatras que o povo hebreu cometeu no deserto quando "num só dia morreram vinte e três mil" (1Co 10.8). A passagem paralela no AT — Números 25.9 — relata que 24 mil pessoas morreram naquele incidente. Qual dos números está correto? Insistir em que esse tipo de incoerência secundária não existiu no manuscrito original (seja o de Números, seja o de 1Coríntios) é completamente desnecessário. A autoridade da Escritura não depende da liberdade de tais discrepâncias menores que — dada a cultura, o tipo de literatura e a intenção do autor — provavelmente não deveriam ser chamadas de erros. Pelo contrário, a autoridade da Escritura depende da autoria, presença e poder do Espírito Santo que transmite vida espiritual e verdade por meio dela.1681

Assim, por mais que Cornelius Van Til insista que somente o sistema teológico calvinista comporta a doutrina, ou teoria, da inspiração plenária e verbal articulada por Benjamin Warfield, conforme vimos há pouco na articulação do próprio pai do cessacionismo, nada tem que ver com a idealização racionalista que o filósofo calvinista apresenta como sendo o real significado da referida doutrina. Por mais que Van Til teime em afirmar que a perspectiva inerrantista, que, como vimos, não é a de Warfield, corresponde a e confunde-se com a perspectiva divina, visto consistir em proposições exatas implantadas na mente dos escritores, e estas, por virem diretamente da parte de Deus, são consentâneas ou similares à realidade, de forma que é preciso corrigir a ciência de acordo com a reinterpretação do todo feita por meio da leitura determinística científica unida à interpretação estática, monergista, antissobrenaturalista e cessacionista das Escrituras, o teólogo estadunidense, de formação pietista, Donald Bloesch diz que “a inerrância bíblica pode ser afirmada quando significa a conformidade do que foi escrito com os ditames do Espírito referentes à vontade e ao propósito de Deus”. Contudo, “ela não pode ser sustentada quando é usada para significar a conformidade de tudo o que está escrito com os fatos históricos e científicos mundiais”.1682 Por isso, Roger Olson reafirma que “o termo melhor que inerrância seria infalibilidade por descrever mais acuradamente o poder da Escritura de nunca falhar em seu propósito principal: ensinar as pessoas sobre Deus e transformá-las em seu encontro com ele”.1683 É preciso ficar claro que a questão da tradição reformada, a respeito de sua perspectiva da natureza da Bíblia e da realidade, isto é, sua dependência da posição inerrantista, não tem relação com alguma explícita, ou diretiva, recomendação escriturística, ou com a natureza intrínseca da revelação, mas, sim, decorre do fato de a cosmovisão neocalvinista ser determinista e dependente de uma concepção de ciência proveniente dos séculos 17 a 19, conforme reiteradas vezes já frisamos. Todavia, o mais curioso é pensar que foi de forma especulativa e baseados em uma inteligência idealista, isto é, sem provas, que homens como “Galileu, Kepler, Newton e tantos outros grandes físicos saciaram sua sede de pesquisa e de saber”, informa Max Planck, que diz que para todos eles, indistintamente, “a devoção à ciência era, consciente ou inconscientemente, uma questão de fé, uma fé serena numa ordem racional do Universo”.1684 Apesar de não ser cristão como eles, Albert Einstein partilhava da mesma “fé” em tal ordem e pelo fato de que “a mecânica quântica não prevê um único resultado definido para uma observação, mas um número de diferentes e possíveis resultados; e nos diz além disso como se comporta cada um deles”. Todavia, “se processamos a mesma

medição num grande número de sistemas semelhantes, cada um dos quais iniciado da mesma maneira, pode-se verificar que o resultado da medição será A num certo número de casos, B num número diferente, e assim por diante", explica Stephen Hawking, querendo dizer que "Pode-se prever o número aproximado de vezes que o resultado será A ou B, mas não o resultado específico de uma determinada medição". Em outras palavras, a "mecânica quântica, portanto, introduz um inevitável elemento de imprevisibilidade ou causalidade na ciência".1685 Por isso, o famoso físico teve grandes dificuldades para aceitar tal teoria. "Einstein contestou muito fortemente este aspecto, a despeito do importante papel que teve no desenvolvimento destas ideias, chegando mesmo a merecer o Prêmio Nobel por sua contribuição à teoria quântica", todavia "ele jamais aceitou que o universo fosse comandado pelo acaso; seus sentimentos sintetizavam-se em sua famosa afirmação: 'Deus não joga dados'".1686 Justamente por isso, após muitos dias discutindo com o físico de Leyden, na Holanda, Paul Ehrenfest, e este dizer a Einstein que estava envergonhado pela forma como o amigo contestava a nova teoria quântica, isto é, como a sua própria teoria da relatividade havia sido combatida, informa Werner Heisenberg:

Nem mesmo essa advertência amistosa pôde convencer Einstein. Mais uma vez, compreendi como é difícil alguém abrir mão de uma atitude em que se basearam toda a sua abordagem e toda a sua carreira científica. Einstein dedicara a vida a investigar o mundo objetivo de processos físicos que têm lugar no espaço e no tempo, independentes de nós, de acordo com leis exatas. Os símbolos matemáticos da física teórica representavam o mundo objetivo e, nessa condição, deveriam permitir aos físicos fazer afirmações sobre o futuro do comportamento desse mundo. Agora, afirmava-se que, na escala atômica, esse mundo objetivo do tempo e do espaço nem sequer existia, e que os símbolos matemáticos da física teórica referiam-se a possibilidades, e não a fatos. Einstein não estava disposto a nos deixar fazer o que, para ele, equivalia a retirar o solo em que pisava. Também mais tarde, quando já fazia muito que a teoria quântica se tornara parte integrante da física moderna, Einstein não conseguiu mudar de atitude — quando muito, dispôs-se a aceitar a existência dessa teoria como um expediente temporário. "Deus não joga dados" era seu princípio inabalável, um princípio que ele não deixava ninguém contestar. Ao que Bohr só podia retrucar: "Não deve ser tarefa nossa prescrever a Deus como Ele deve reger o mundo".1687

Parece haver mais lucidez no físico dinamarquês Niels Bohr do que nos teólogos que acham que a física clássica tem de ser a correta e, por isso mesmo, imposta à comunidade científica, por eles terem feito um concordismo de seu sistema teológico com ela! Por que falamos isso? Pelo simples fato de que a concepção de racionalidade com que até hoje os teólogos reformados abordam os assuntos e procedem à leitura e à interpretação das Escrituras, e também da realidade, revela que não aceitam as transformações e avanços realizados no campo da física, apesar de terem amalgamado seu sistema teológico a ela. Conforme já dissemos neste e nos capítulos anteriores, o concordismo com a ciência, isto é, com os seus resultados em determinada época, é um péssimo recurso apologético, pois a ciência tem caráter deveniente e provisório. Em outras palavras, por sua própria natureza ela muda e assim continuará sendo indefinidamente. Portanto, trata-se de uma má opção "casar-se" com ela seja em qual for a situação ou estágio. Por pior que se ache, crer sem exigir nenhuma prova, tal como deve ser a fé, e assim as Escrituras recomendam e a definem (João 20:19-29; Hebreus 11:1-3), desde Abraão, "pai da fé" (Gênesis 12:1-3; 15:1-16; Romanos 4:18-22; Tiago 2:21), é o melhor e mais recomendável caminho para os que creem. Longe de ser uma fuga para a irracionalidade, trata-se de uma verdade epistêmica que os teólogos apofáticos descobriram há séculos, mas da qual somente agora os cientistas lúcidos se deram conta: somos limitados e finitos diante de um universo, do nosso ponto de vista, ilimitado e infinito. Portanto, nesse contexto, não é só ingênuo e arrogante, como também nada inteligente, ostentar uma concepção de racionalidade pretensiosa, oniabrangente, todo-poderosa, que não reconhece seus limites e que já prescreveu há muito tempo. Mas se a tradição reformada, em nome de fidelidade aos seus ditames teológicos, não aventa a hipótese de rever tais aspectos, um direito que a assiste, diga-se de passagem, a tradição carismático-pentecostal nada tem com isso e não precisa enfrentar tais crises com a ciência e a própria realidade, pois não partimos dos mesmos pressupostos, isto é, estático, antissobrenaturalista, monergista e cessacionista, que se coadunam com o determinismo científico de Laplace e que regem a produção teológica reformada. Nossos pressupostos são diametralmente opostos aos da referida tradição. Mesmo ambas considerando as Escrituras divinamente inspiradas, infalíveis e autoritativas, dadas tais diferenças nos pressupostos, chegamos a resultados muito distintos na leitura e interpretação das Escrituras, não sendo possível harmonizar nossos arrazoados teológicos. Um exemplo ilustra o ponto. O eunuco da rainha Candace precisou de interpretação das Escrituras para compreender

uma passagem, mas se tivesse encontrado um judeu não convertido, não Filipe, certamente a interpretação do texto não seria a de que Jesus Cristo era a pessoa a quem o profeta Isaías se referia (Atos 8:26-40; cf. Isaías 53:7-8). Isso significa que a leitura bíblica, sozinha, não pode produzir fé, muito embora Deus possa, e inúmeras vezes assim o faz, valer-se do livro sagrado para assim proceder. Mas isso apenas denota que até mesmo na conversão não existe uma regra, pois trata-se de experiências, e estas, conforme já dissemos muitas outras vezes, são imprevisíveis e não podem ser tomadas como padrão, pois diferem de ocasião para ocasião, de lugar para lugar e de pessoa para pessoa. Assim é que, de acordo com o teólogo reformado Don Codling, em consonância com o texto e com o que cremos na tradição carismático-pentecostal, mas contrariamente à teologia reformada:

Caso se considerasse a Bíblia como uma causa suficiente para a salvação e a santificação do homem, então seria certo pensar que não há lugar para qualquer acréscimo. Entretanto, a Bíblia não é uma causa suficiente para salvação ou santificação. É preciso ressaltar que, à parte da operação do Espírito Santo, a Bíblia por si só não iria gerar nenhuma salvação, nem o menor grau de santificação em qualquer homem. A suficiência da Bíblia se limita em conter tudo o que o homem precisa saber para a sua salvação e sua santificação. Contudo, não é suficiente para garantir que o homem venha saber dessas coisas, nem é suficiente para assegurar que o homem as aceite se ele vier a conhecê-las. Há certamente espaço para Deus, em sua ação graciosa, em dar revelação adicional, dentro dos limites que ele revelou na revelação canônica.1688

Isso confirma, uma vez mais, que é possível, conforme diz o teólogo pentecostal Antonio Gilberto, “chegarmos a conhecer o Livro e falharmos em conhecer a Deus”1689, isto é, apenas a leitura, o estudo e até mesmo o conhecimento cognitivo da Bíblia, per se, não mudam ninguém. Entre outras marcas, o protestantismo caracteriza-se pelo resgate da centralidade das Escrituras Sagradas. Há algo, porém, que parece escapar aos estudos que analisam a Reforma. Um ponto que acaba negligenciado é justamente o fato de que, como já mostramos, os reformadores se opuseram ao catolicismo, mas nem por isso desprezaram aspectos caros à fé cristã que existem em toda a tradição. Um deles é que a Palavra não poderia falar sozinha, ou per se, ou seja, ela precisa da

iluminação do Espírito, pois é ele que inspirou os autores e a torna viva na atualidade aos leitores. C. S. Lewis disse que, se alguém for a uma universidade, num curso secular, e assistir a uma aula de “Bíblia como literatura”, logo verá que muitos ateus participam e o estudo não surte efeito algum, demonstrando com isso que não existe, sem a ação miraculosa do Espírito na pessoa, algo que torne a Bíblia capaz de mudar alguém ou convertê-lo. Na verdade, não precisa nem ser algo assim tão “secular”. O uso religioso da Bíblia, desvinculado da operosidade do Espírito Santo, nada pode fazer no sentido da conversão de alguém. Portanto, é preciso compreender, e distinguir, “suficiência” de “completude”, pois a confusão em torno de tal argumento é muito utilizada na teologia reformada para justificar “a cessação da revelação especial”, ou seja, em um momento “o termo suficiente [...] é usado como significando ‘tudo que é necessário’, enquanto que, em outro momento posterior, é usado no sentido ‘tudo que é dado’” e, com este “último uso, suficiente é tomado como sinônimo de completo”. Tal “confusão foi facilitada pela afirmação de que a conclusão das Escrituras é uma revelação suficiente”.1690 Justamente por isso, é “fácil então se desviar nesse instante e alegar que elas também são uma revelação completa com a consequente conclusão de que os dons revelacionais foram retirados”, sendo possível verificar tal erro “nas interpretações de Lucas 16:31 e 2Timóteo 3:16-17, apontados como evidências da cessação dos dons”.1691 Contudo, assim como “Paulo disse a Timóteo que as Escrituras do Antigo Testamento eram suficientes para equipá-lo para toda boa obra, mas isso não significa dizer que elas eram a completa revelação de Deus”, da mesma forma ocorre com o Novo Testamento, pois “Suficiência e completude não são termos sinônimos”,1692 sendo as Escrituras suficientes para o que Deus as destinou. Isso, porém, não significa que elas esgotam Deus e a Trindade, nem que elas constituem uma interdição divina, reinstaurando um deísmo e impedindo Deus de falar e relacionar-se com a humanidade, tal como ocorreu ao longo da história, tanto geral quanto bíblica. Nesse aspecto, é preciso compreender que a Bíblia não é uma “causa suficiente”, visto que tal conceito “significa sempre algo que rigorosamente conduz ao resultado pretendido”.1693 Contudo, como vimos em um único exemplo, ela não age sozinha, mas, como entendiam os reformadores, deve ser acompanhada da ação da presença extraordinária do Espírito Santo. Mas que ninguém pense que existe alguma contraposição aqui, pois as “opções não estão limitadas a uma escolha entre Deus na sua Palavra ter deixado de dizer algo que os homens precisavam saber sobre fé e vida, em relação à necessidade de algo adicional para concluir ou dar verdadeira interpretação às Escrituras”, isto é, existe “uma possibilidade intermediária, a de que Deus não deixou de dizer nada que precisava ser dito, embora ele, graciosamente, possa ir além

disso, para compensar o fracasso do homem pecador em usar de modo mais amplo as Escrituras Sagradas".1694 Portanto, conforme informa o teólogo pentecostal Paul Pomerville:

Não há dúvida de que o impacto do Iluminismo no cristianismo ocidental no período pós-Reforma tem muito a ver com a dificuldade de aceitar a restauração da experiência pentecostal-carismática no cristianismo ocidental contemporâneo. Uma dificuldade ocidental em avaliar as experiências pentecostais subsequentes é o paradigma teológico herdado da teologia escolástica do período pós-Reforma. Neste paradigma, o papel do Espírito é reduzido à sua obra em conexão com as Escrituras (quase exclusivamente com sua obra no autor-fim). Isso, por sua vez, eliminou o "testemunho do Espírito" na verificação da experiência cristã, que era uma ênfase na teologia da Reforma e também em Atos dos Apóstolos. A autoridade bíblica foi reduzida à palavra escrita "objetiva". Seu locus foi erroneamente concebido como o texto da Escritura em vez do testemunho do Espírito em conjunção com a palavra escrita no coração do cristão — a visão da Reforma. Essa deficiência na pneumatologia deixa a impressão de que a autoridade bíblica é primordialmente de natureza noética (tendo a ver com reflexões, pensamentos e declarações proposicionais sobre o confronto do ser — a inerrância), ao invés de ser de natureza ôntica (que tem a ver com imediatismo, presença, "estar ali", confrontação com a realidade — o testemunho do Espírito). A autoridade bíblica é de natureza ôntica na medida em que lida com o testemunho que o Espírito dá à palavra no coração do crente. Portanto, a tendência é limitar a obra do Espírito aos tempos do Novo Testamento, ou pelo menos à sua obra interior de regeneração e santificação no crente hoje.1695

Ver a ação do Espírito restrita à santificação é um dos reducionismos que limitaram a terceira Pessoa da Trindade, contudo devemos ressaltar algo muito importante, que é o fato de que dizer que é reducionista que a atuação do Espírito Santo seja circunscrita à santificação não é o mesmo que intuir que tal processo não tenha extrema e máxima importância. Ora, antes da Queda existia alguma coisa profana no sentido religioso da expressão? Certamente não, mas o Espírito Santo já estava presente e atuante em todo o universo. Justamente por isso, cremos ser imprescindível sua presença ordinária. Agora, no que diz

respeito à relação do Espírito Santo com as Escrituras, reiteramos que a "palavra é, portanto, eficaz na e pela fé que a recebe", e é justamente aqui, diz Yves Congar, "teologicamente, que intervém o Espírito". Congar, citando Tomás de Aquino, que explica o texto de João 14:2-26, afirma que o "Filho nos comunica sua doutrina, por ser o Verbo, mas é o Espírito Santo que nos torna capazes desta doutrina. Ele diz, portanto: 'Ele vos ensinará tudo'. Pode o homem aprender de fora, mas o seu trabalho será vão se o Espírito Santo, de dentro, não lhe der compreensão".1696 Esse é o tema do "mestre interior" ao qual nos referimos quando falamos de Jeremias 31:33, ainda na longa seção acerca do Espírito Santo no Antigo Testamento. Esse aspecto é imprescindível para a compreensão de uma pneumatologia carismático-pentecostal, pois evidencia que a ênfase no compromisso individual, que obviamente não oblitera o eclesial, mostra que a relação divina com o ser humano, desde Abel, chegando a Enos, Enoque etc., passa pelo compromisso individual, e esse aspecto amedronta todo sistema que quer se interpor entre as pessoas e Deus. O mundo pode estar se acabando, mas, se a pessoa mantiver seu desejo por servir a Deus, ela desfrutará do que as instituições ou a coletividade jamais poderão lhe oferecer ou privá-la de receber. Esses exemplos demonstram que desde sempre foi assim, e ainda hoje esse aspecto não mudou, e a própria Reforma é fruto disso. Tais aspectos evidenciam também outra questão muito importante e que ainda está intimamente relacionada à nossa discussão. Trata-se do fato de que é justamente "em razão do seu conteúdo que a Revelação foi feita tão amplamente em imagens (e em relatos)", pois "Ela não visa a tornar-nos sábios acerca do que é Deus, como somos sábios no tocante à composição química de um corpo, mas visa a indicar-nos a verdadeira relação religiosa com Deus", visto que a "Revelação é feita tendo em vista a nossa salvação: 'propter nos, homines, et propter mostram salutem'". Portanto, a fim de "dizer o que nós devemos ser para Deus, ela diz o que Deus faz e o que ele é para nós", diz Yves Congar, que completa seu raciocínio com a obviedade de que, a despeito do fato de que "Deus não é um mineral, [...] será para nós como uma rocha com a qual podemos contar e na qual podemos apoiar-nos", já que "'Crer', em hebraico, se diz apoiar em...", e tal determina correlativamente nossa atitude.1697 O que as Escrituras mostram claramente é "que só atingimos a Trindade eterna a partir da Trindade econômica", por isso o "teólogo deve empreender esta tarefa e, na fé, tentar interpretar e construir o mistério empregando conceitos", dando continuidade à "tradição dos grandes Escolásticos", ou pode "teologizar de outra forma", informa Yves Congar, dizendo que "S. Bernardo [assim] o fez", mas não só ele, pois, mesmo com "o risco de conservar certas imprecisões, Lutero quis ater-se às expressões da Palavra de Deus, recusando a metafísica e a Escolástica", e as

próprias “expressões paradoxais e dialéticas que abundam na sua obra também respondem, sem dúvida, à sensação que ele teve, de uma não homogeneidade entre a ordem natural ou racional e a ordem na Redenção”.1698

Nesse particular, convergimos com o reformador alemão, pois realmente nunca houve essa linearidade, nem no período da revelação canônica nem agora. Sua conclusão, conforme dito e referido algumas vezes neste capítulo pelo teólogo luterano Hermann Brandt, deve-se ao fato de que Lutero percebeu, com base em sua própria vida, e também lendo as Escrituras, que a ação do Espírito Santo é algo que se experimenta, transcendendo o dogma e indo muito além do que os conceitos possam pretender captar. Felizmente, tal percepção de incapacidade de capturar a Trindade imanente, ou eterna, atualmente encontra ressonância até mesmo na ciência (embora não haja necessidade alguma de legitimação científica), visto que a comunidade científica está cada vez mais consciente de suas limitações. Diante dessa consciência, qualquer concepção de revelação, mesmo a canônica, que queira anular a mediação humana, que, por definição, é cultural, incrustrada em determinada localidade e determinado período, conforme disse o principal articulador da doutrina da inspiração plenária e verbal, Benjamin Warfield, cairá na inspiração mecânica, ao anular o aspecto testemunhal das Escrituras, transformando-as em um ídolo morto, quando se sabe que elas são produto da revelação de um Deus vivo, e não um livro comum, sendo antes “um livro vivo”.1699 Alguém pode estar se perguntando: “Mas por que toda essa explicação? Isso não deprecia as Escrituras?”. Absolutamente. Tal articulação as honra, mas não as idolatra. Pecado que é cometido não apenas por pessoas simples, conforme acusam os teólogos racionalistas conservadores, ao dizer que quem trata a Bíblia como um livro místico (e ela é o quê?) é na verdade idólatra e que o texto deve ser interpretado com a “hermenêutica dos reformadores” (qual deles e qual delas?), utilizando na verdade a própria tradição para avaliar as demais em vez de se autoavaliar de acordo com as Escrituras. Se por um lado os que não creem nas Escrituras como inspiradas, autoritativas e infalíveis estão errados e mostram-se liberais, por outro, o seu “oposto”, isto é, “a bibliolatria (adoração da Bíblia) implícita do fundamentalismo, como se de alguma maneira ela partilhasse a natureza divina e a autoridade do próprio Deus”, explica o teólogo Roger Olson, incorre em heresia. Trata-se de uma “heresia promovida por poucos teólogos com obras publicadas”, pois é “muito difícil encontrar um teólogo cristão ou professor que abertamente professe essa heresia”. Constitui “uma visão falsa da Escritura que muitas vezes aparece no cristianismo popular e ao qual se alude em artigos de revistas e livros populares e, evidentemente, em sermões”.1700 Muitos teólogos

não tocam nesses assuntos com medo dos ataques virulentos, disfarçados de piedade e “apologética”, alguns sinceramente equivocados, mas na maioria desonestos e levianos. Tais ataques, usados como arma de covardia, valem-se do recurso de fazer recortes maliciosos e frases retiradas do contexto, induzindo pessoas a tirar conclusões erradas acerca do trabalho sério de pesquisa realizado por quem apenas quer contribuir para sua tradição. Este acaba sendo “cancelado” como “herege”, “liberal”, “ameaça para a igreja”, “desrespeitador da tradição” (reformada), “promotor do experiencialismo” e muitos outros adjetivos depreciativos que destroem reputações e histórias construídas com honra e respeito, sob a égide do Espírito Santo, quando, na verdade, é justamente o contrário, de acordo com o que informa Roger Olson:

Embora possa parecer severo chamar a visão fundamentalista da Escritura de heresia, o leitor deve lembrar que esse juízo não é uma reflexão sobre a salvação pessoal. Visa apenas afirmar que a convicção em pauta encontra-se fora do limite da fé e do ensino cristãos aceitáveis. É algo que não deveria ser ensinado ou crido entre cristãos por ser escandaloso para o Evangelho de Deus entregue por Jesus Cristo e transmitido pela grande tradição da igreja. Não obstante, já vimos que alguns pais da igreja cristã e reformadores chegaram muito próximos da defesa do modelo da inspiração divina da Escritura como ditado. Às vezes é necessário usar princípios da revelação divina e a tradição consensual contra elementos da própria grande tradição. Toda vez que um pai da igreja ou reformador de fato creu e ensinou o ditado mecânico da Escritura aos profetas e apóstolos de forma que eles não tenham contribuído pessoal e conscientemente no processo, ele falhou em sustentar a autoridade divina plena e inigualável e o caráter humano da Escritura, correndo o risco de idolatrar a Bíblia (bibliolatria).1701

Há um abismo que separa honrar a Bíblia, por ela nos revelar “um Desígnio de Deus a nosso respeito, que tem o seu termo em uma comunicação da Sua vida através do envio da sua Palavra na nossa carne, e através do seu Espírito”,1702 e idolatrá-la. Mas se essa forma de idolatria fosse o ato ingênuo de pessoas simples que realmente fazem isso por amor, por não saber distinguir entre honra e adoração, apesar de não ser correto, até seria possível tolerar e conduzir tais pessoas a proceder de outra forma e corretamente. Portanto, os que se

enquadram nessa categoria não são os irmãos, carismático-pentecostais ou não, que creem na Bíblia e a amam, que a leem devocional e amorosamente todos os dias, pois milhões de pessoas sem estudo fazem seus devocionais. Bibliolatria, ou biblicismo idolátrico, é a presunçosa ideia, aparentemente piedosa, de que "tudo que Deus tinha a nos dizer Ele já o fez e disse na Bíblia e agora Ele está em silêncio e temos de ler a sua Palavra para ouvir sua voz". Quem, sendo crente, ousaria discordar? Ocorre que, quando os verdadeiros bibliólatras veem alguém lendo a Bíblia de forma simples e devocional, eles dizem que essa forma de fazer está incorreta, pois "é preciso lê-la sistemática e exegeticamente". De novo, como discordar? Parece respeito e reverência. Lê-la tecnicamente. Em sua simplicidade, as pessoas não percebem, mas nesse momento os "bibliólatras de ocasião" introjetaram a ideia: "Vocês não sabem ler, pois não têm a habilidade técnica que nós temos". Isto é, o Sola Scriptura só é mesmo sola se a leitura e a interpretação forem feitas por eles! O bibliólatra fala que só a Palavra de Deus tem a autoridade final, mas, se você for à casa dele, é possível encontrar mais de cinco dezenas de comentários de um único livro da Bíblia. Detalhe: sem que a maioria deles convirja, em todos os aspectos, uns com os outros! Como ele decide qual está certo? Bibliólatras falam de "autoridade bíblica", mas não destoam do que já foi dito pelos principais expoentes de seu sistema teológico (mesmo que eles, involuntariamente, tenham se equivocado), ou seja, não é a Bíblia mesma a autoridade final, mas os teólogos que a interpretaram. Bibliólatras de ocasião estudam em instituições acadêmicas, partilham pensamentos que não são nada ortodoxos e conservadores (basta ler suas teses/dissertações), mas transformam-se em ultraconservadores para o grande público e atacam pessoas moderadas a fim de "cancelá-las". Portanto, quem lê sua Bíblia e se esforça para entendê-la, com todo amor e piedade, não é "bibliólatra". Caso tenha sensibilidade e creia que Deus continua falando (não com peso canônico e autoritativo), isso não o torna alguém que não crê na suficiência da Bíblia, conforme já vimos anteriormente. Creia na Bíblia como Palavra de Deus, não em tudo que lhe dizem dela. Creia que Deus fala por meio da Bíblia, mas também saiba que ele fala apor intermédio do seu Espírito com as pessoas ainda hoje diretamente. Creia que na interpretação da Bíblia deve-se buscar o maior entendimento possível do texto, mas não acredite que haja uma única e exclusiva maneira de fazer esse exercício. Creia que mais importante que discutir teórica e, muitas vezes, vaidosamente acerca do significado dos textos é viver os seus princípios na prática. Pergunte-se: a quem interessa a ideia de que Deus não fala às pessoas diretamente hoje? A quem interessa o discurso de que, para interpretar corretamente a Bíblia, é necessário ser versado em línguas originais e dizer que somente da forma como esse grupo faz é que está correto?

Caso encontrássemos um comentário, ou teologia sistemática, irrevisável, perfeito, pronto e acabado, exegeticamente falando, não seria necessário mais nenhum desenvolvimento de erudição teológica, bastando que todos o lessem, contudo todos os anos as editoras publicam obras de comentários bíblicos e livros teológicos. A ideia de que a salvação significa assentimento intelectual a determinadas doutrinas subverte um dos princípios reformistas mais básicos, e tal fica ainda pior quando se institui outro:

Temos ainda o outro princípio, o "formal", sobre o qual se construiu o sistema ortodoxo. É o princípio das Escrituras que se tornou fixo e rígido. Mas não se pode, afinal, confiar num tal sistema? Ora, todos nós sabemos muito bem que desde Orígenes tem havido inúmeras interpretações da Bíblia. A Bíblia é objeto de interpretação. Se alguém não acredita nisso, pergunte-lhes apenas: "você sabe exatamente o que as palavras gregas queriam dizer na época em que foram escritas a fim de identificá-las com a Palavra de Deus?" A resposta poderá ser mais ou menos esta: "não conheço grego, mas tenho a versão autorizada da Bíblia, e, naturalmente, essa é a verdadeira Palavra de Deus. Todas as outras versões modernistas da Bíblia deveriam ser queimadas". Esse é o ponto de vista típico dos que simplesmente não conhecem a Bíblia. Sofrem tremenda repressão em face da disposição de enfrentar a verdadeira situação. A Bíblia contém relatos dos eventos que se passaram tanto no Antigo como no Novo Testamento. Apresentar a história da revelação e seu cumprimento em Cristo é a base da fé cristã. Esse é o evento central que a Bíblia proclama.1703

Yves Congar diz, referindo-se ao logos, de acordo com João 1, que a "palavra de Deus, segundo a Bíblia, não é um princípio explicativo da racionalidade do mundo", conforme postula a filosofia grega,1704 visto que "ela vem depois de uma decisão voluntária de Deus", isto é, "ela faz conhecer e realiza um desígnio de Deus no tocante ao homem".1705 Em termos diretos, conforme vimos na longa seção sobre o Espírito Santo no Antigo Testamento, a palavra era como uma emanação divina, em favor do ser humano ou contra, mas sempre cumprindo um desígnio dentro da economia divina no transcorrer da história da salvação. Contudo, há quem ensine, com ares altivos de piedade e erudição, "que até Deus colocou a Bíblia acima dele", baseado numa leitura grosseira de Salmos 138:2 — "Inclinar-me-ei para o teu santo templo e louvarei o teu nome,

pela tua benignidade e pela sua verdade; pois engrandeceste a tua palavra acima de todo o teu nome” —, fazendo que a “palavra”, que aqui não se refere especificamente à Bíblia, tenha agora primazia e divindade, obrigando até Deus a adorá-la! Tal desvario é bibliolatria em sua mais pura forma e expressão, mas nasce da mais mesquinha das motivações, que é opor-se à experiência com o Espírito Santo, pois sabe que esta independe da vontade de quem quer que seja, inclusive da pessoa contemplada, sendo incontrolável, ao passo que tal biblicismo idolátrico serve ao propósito de chamar a atenção para si, colocando-se como intérprete capaz e acima dos “meros experiencialistas” para continuar dominando e controlando o que as pessoas devem pensar e saber. O pior é que tais posturas aberrantes surgem entre a própria tradição carismático-pentecostal. Elas confundem as pessoas e corroboram com a desinformação, trabalhando contra o desenvolvimento teológico da erudição de nossa tradição. Mas por que esse tipo de interdição faz sucesso e acaba sendo aceito por carismático-pentecostais? Justamente pelo fato de que todo e qualquer carismático-pentecostal ama as Escrituras e as considera como autoridade inquestionável à qual todas as nossas crenças e experiências devem se submeter, buscando nelas respaldo. Todavia, tal devoção e amor têm sido usados para manipulá-los, pois alguns expoentes, sabendo disso, utilizam toda sorte de sofismas, disfarçados de argumentos em defesa da “autoridade bíblica”, colocando as Escrituras em contraposição ao Espírito Santo, e assim confundem as pessoas, ao dizer que é antibíblico ter experiências com Deus atualmente. Muita gente engana e amedronta o povo com um discurso aterrorizante de “liberalismo teológico”, que pode ser facilmente identificado e jamais teria espaço na tradição carismático-pentecostal por causa de nossos pressupostos serem diametralmente opostos aos do racionalismo postulados pela teologia liberal. Contudo, pouco se atenta para “posturas conservadoras” que, sob o manto do “biblicismo idolátrico”, têm se infiltrado e enganado, fazendo que a experiência com o Espírito Santo — marca distintiva da tradição carismático-pentecostal, e isso justamente por ter respaldo escriturístico, não o contrário — seja malvista e até anatematizada por quem, dizendo-se carismático-pentecostal, nutre toda espécie de preconceito, não apenas teológico, mas inclusive de classe (lembre-se da expressão “misticismo característico das massas”, utilizada pelo teólogo reformado), e vive de atacar a fé de milhões de pessoas simples, como se subscrição credal de tradições que desprezam a fé de expressão carismático-pentecostal fosse o que realmente sinaliza e classifica as pessoas como “verdadeiramente cristãs”. Quase não se percebe nenhuma atenção quanto ao perigo que esse tipo de “descontrução conservadora” exerce na tradição carismático-pentecostal, pois ela tem acontecido por parte de algumas de suas próprias lideranças, que, avessas à

experiência com o Espírito Santo, ensinam bibliolatria em nome da “defesa da fé, de Deus e da Bíblia”, quando o que realmente querem é despentecostalizar suas comunidades. São os chamados “pentecostais cessacionistas”, pessoas que não tiveram, e não querem que as pessoas tenham, uma experiência com o Espírito Santo. São elementos que, se tiveram alguma experiência, hoje a negam e até zombam dela, mas vivem escamoteados entre a tradição carismático-pentecostal, confundindo lideranças e enganando incautos. A respeito da “desconstrução conservadora”, advertem os teólogos protestantes conservadores William Klein, Craig Blomberg e Robert Hubbard, dizendo:

Como outro exemplo, considere Jó. Depois dos muitos discursos dele e de seus conselheiros, Deus finalmente defende Jó contra os seus amigos: “Estou indignado com você e com os seus dois amigos, pois vocês não falaram o que é certo a meu respeito, como fez meu servo Jó” (Jó 42:7). Seus amigos, no fundo, tentaram justificar Deus, visto que estava punindo com justiça os pecadores e recompensado os justos, enquanto Jó queixou-se repetidamente que Deus o estava perseguindo injustamente. No entanto, se Deus está certo em defender Jó, então Deus deve ser injusto porque essa parecia ser a acusação de Jó. A solução pode ser que quando Deus declara que Jó está certo, ele não está se referindo a todas as palavras que Jó disse. Novamente somos advertidos de que não devemos imitar os amigos de Jó com explicações muito fáceis ou simplistas sobre a razão de as pessoas sofrerem. Aqui está mais um exemplo do viés bem conservador da desconstrução (o qual, por definição, não é muito conservador!). Werner Kelber tem chamado a atenção de forma bem útil à maneira que o Evangelho de João usa as palavras como “a Palavra” (ho logos) encarnada, que é Jesus. Uma atenção cuidadosa a essas palavras e a Palavra afastará as pessoas do conceito das palavras escritas (ou faladas) para uma Pessoa. Quanto mais alguém leva a sério o ambiente da mensagem de João, mais será levado para longe dessa ideia para um relacionamento vivo com aquele sobre o qual se fala na mensagem. Até certo ponto, o texto destrói sua própria autoridade singular. E, sem dúvidas, muitos cristãos precisam ser lembrados de que eles adoram uma pessoa, e não um livro.1706

É assim que, enquanto Lutero utilizou como critério de classificação dos livros que deveriam compor o cânon neotestamentário protestante o fato de o

documento falar de Cristo, Calvino, como já vimos, foi menos “objetivo” com seu critério de que deveria haver um testemunho interior, portanto “subjetivo”, concedido pelo Espírito Santo a cada crente, sobre que documento vinha realmente da parte de Deus. A despeito da necessidade de chamar a atenção para o fato de que tal experiência só seria real para os predestinados, Calvino “está menos certo que Lutero da eficácia da palavra por si mesma, desde que anuncie Cristo”. Ele crê que “ela traz em si a força divina, mas é preciso que o Espírito instrua interiormente o coração dos ouvintes”.1707 Em termos simples, conforme já vimos no capítulo anterior, com teólogos conservadores como Sam Storms, Michael Brown, Timothy Ward e John Stott, o princípio reformista do sola Scriptura nada tem a ver com biblicismo idolátrico, e, a despeito da centralidade das Escrituras no processo de elaboração teológica dos reformadores, nenhum deles pode ser acusado de ter sido bibliólatra ou de ter ensinado essa heresia disfarçada de conservadorismo ou “amor à Palavra”. Exatamente por isso, o que temos proposto desde o primeiro capítulo é que o texto seja lido e interpretado seguindo a lógica da fé e a esteira da revelação, pois trata-se de um “princípio incessantemente relembrado pelos Padres1708 e pelos teólogos — aliás bastante evidente por si mesmo — de que a Escritura tem de ser lida com o mesmo espírito com o qual foi escrita”.1709 Portanto, conforme temos insistido, a leitura das Escrituras feita pela tradição carismático-pentecostal não é uma inovação pós-moderna, de acordo com as acusações recentes, mas, justamente o contrário, representa um resgate da forma orante, devocional e não pretensiosa que desde o início da trajetória cristã marcou a exegese carismática, tanto de nosso Senhor Jesus Cristo quanto dos seus primeiros seguidores e apóstolos. A posição de Calvino é tão emblemática que não apenas um teólogo dominicano como Yves Congar faz referência a ela, mas também um teólogo pentecostal como Paul Pomerville alude a ela, dizendo que “Calvino acreditava que a pregação da Palavra de Deus era a Palavra de Deus em forma viva e dinâmica”, isto é, a “pregação era outra forma de acomodação de Deus, um meio [com o qual] Deus condescendeu em comunicar-se por meio de instrumentos humanos”. Evidentemente “que Calvino via o Espírito Santo como ativo na pregação-fim das Escrituras, assim como ele estava presente na escrita-fim das Escrituras”, ou seja, “Deus estava ativo em ambos os fins da revelação bíblica; a Palavra e o Espírito são inseparáveis”.1710 Esse último pensamento, reiterado pelo mesmo teólogo pentecostal ao dizer que a “teologia da Reforma não tinha a dicotomia da Palavra e Espírito”, tão repetida e enfatizada atualmente, reflete o pensamento de Calvino, que “afirmou com firmeza a prioridade do testemunho do Espírito”, ou seja, “pela doutrina de Calvino acerca da natureza autoautenticada das Escrituras, ele vê que a Palavra e

o Espírito têm uma relação inseparável".1711 Portanto, é preciso deixar claro que o princípio do "sola scriptura é uma frase que veio das disputas teológicas com os teólogos católicos romanos sobre a questão da referência final de autoridade", ou seja, o "debate contrastou a autoridade da igreja com a autoridade das Escrituras. Não contrastou a autoridade das Escrituras com a autoridade do Espírito Santo", pois o "sola scriptura nunca teve a intenção de significar somente a Escritura no sentido de somente ou separada do Espírito". Em termos diretos, a "mentalidade 'somente a Bíblia' elimina o testemunho do Espírito na doutrina da revelação, substituindo-o por provas racionais e argumentações sobre a autoridade das Escrituras", e com tal "mentalidade, o testemunho do Espírito e a fé estão subordinados à razão humana; o princípio ôntico é substituído pelo noético".1712

O grande problema com esse tipo de mudança de "aferição" é que ele reduz a "revelação" ao texto, quando sabemos que esta, afirma o teólogo pentecostal Paul Pomerville, "não diz respeito apenas ao conhecimento e à informação; refere-se à atividade do Deus Espírito Santo". Mas, ao assim proceder, tal atitude realmente subordina o Espírito à Bíblia e assim deturpa a fé cristã, pois a "essência do cristianismo não é mero compromisso intelectual com uma revelação escrita"; antes, refere-se ao "encontro dinâmico com Deus Espírito Santo em conexão com essa revelação escrita".1713 A mudança busca legitimar-se com a ideia de que no período canônico a revelação ainda não estava completa, por isso havia a necessidade desse tipo de experiência direta entre Deus, por meio do Espírito Santo, e a humanidade, mas atualmente "o crente deve contentar-se somente com a autoridade da palavra escrita", induzindo as pessoas a achar que tal "declaração" é bíblica ou, no mínimo, "bastante fundamentada na Reforma". Todavia, informa o mesmo teólogo pentecostal, tal "visão revela a influência do escolasticismo protestante pós-Reforma", ou seja, apenas demonstra "a ausência de declarações a respeito do 'testemunho do Espírito' e da atuação carismática exterior do Espírito na teologia evangélica conservadora",1714 sem nenhuma conexão com a Reforma ou com os reformadores, como costuma ser dito genericamente. Justamente por isso, Paul Pomerville, residente na Indonésia, questiona retoricamente:

As Escrituras são a única evidência para validar a experiência cristã? O sola scriptura significa que o único critério para validar a experiência cristã é o texto bíblico? E o que dizer sobre o período anterior à redação do Novo Testamento?

Não era a tradição oral ensinada e a pregação do querigma autoritativa? Não era a Palavra de Deus? O que dizer de toda a tradição profética do Antigo Testamento? O que dizer da doutrina da Reforma sobre o testemonium, o testemunho do Espírito [...]? Nenhum destes constituiria a 'Palavra de Deus', devido ao fato de que a revelação não foi escrita? Está o conceito de autoridade bíblica ligado apenas ao texto das Escrituras? Todas as questões acima são dirigidas a uma visão da revelação que é estática e tende a limitar a revelação divina à sua dimensão objetiva — as Escrituras.1715

De acordo com tudo o que foi exposto ao longo deste capítulo, a resposta a todas essas questões é um sonoro "não". Por isso, o teólogo Bernard Ramm, em seu artigo "É 'Somente a Escritura' a essência do cristianismo?", informa Pomerville, "fala de uma realidade, uma atuação dinâmica de Deus fora de sua palavra escrita", mas isso não quer dizer que o referido autor esteja "depreciando as Escrituras", mas, justamente o "contrário, está colocando-as na perspectiva da atividade dinâmica de Deus entre os seres humanos", pois uma "visão reducionista da revelação, 'a mentalidade somente a Bíblia', é evidente" por parte de autores reformados como Frederick Dale Bruner e George Peters, "quando eles discutem a questão das evidências sobrenaturais nos tempos contemporâneos", e, ao "Igualar[em] o texto das Escrituras com a realidade espiritual, elimina[m] o testemonium da Reforma e produz[em] uma separação entre a palavra e o Espírito". Por isso, Bernard Ramm "declara em outro lugar a respeito do testemonium (o testemunho ôntico do Espírito): 'O testemonium pode ocorrer onde quer que a verdade de Deus exista. Não está [exclusivamente] ligado à verdade na forma escrita'".1716

Relembrar um exemplo anteriormente mencionado, dentro do tópico em que versamos sobre o Espírito Santo no Novo Testamento, abordando especificamente o nascedouro das facções e grupos religiosos do judaísmo, no período intertestamentário, certamente ajudará na compreensão do perigo, para a tradição carismático-pentecostal, do que significa aceitar a introjeção dos pressupostos da teologia reformada em nosso contexto. Vamos partir das indagações apresentadas pelo teólogo Paul Pomerville, que informa que, diante da articulação que temos proposto, é natural surgir questionamentos "em relação à evidência 'experiencial' de línguas na vida de milhões de cristãos contemporâneos" — o que indica experiência extática como fruto da presença extraordinária do Espírito Santo: "Por que o testemunho neotestamentário do

Espírito é menosprezado no argumento teológico de hoje?" ou "Por que o testemunho do Espírito não tem hoje a credibilidade que tinha na casa de Cornélio ou na igreja do século primeiro em geral?" são apenas algumas dessas indagações absolutamente normais, e elas apontam para a "razão pela qual tais questões devem ser levantadas". A resposta é que elas surgem do "estranhamento do cristianismo ocidental e do Espírito", algo curioso, pois a "dimensão experiencial da fé tinha valor evidencial para a igreja primitiva por causa de sua proximidade com a tradição profética, a renovação dessa tradição em Jesus e sua renovação na própria experiência de cada um", ou seja, a "visão da igreja primitiva acerca da revelação divina estava longe de ser estática; era dinâmica e, com o advento de Jesus, era vista como renovada e contínua".1717 O mesmo teólogo pentecostal, citando Yehezkel Kaufmann, para quem "a queda de Jerusalém foi o grande divisor de águas da história da religião israelita", explica o que aconteceu antes de nosso Senhor Jesus Cristo, ao dizer que a "vida do povo de Israel terminou e a história do judaísmo começou", isto é, o "exílio ocasionou um foco central na Palavra escrita de Deus, e a era da compilação e canonização começou", coincidindo com o "questionamento dos israelitas quanto à presença de Deus com eles, em vista da queda de Jerusalém e do exílio, [o que] fez com que o espírito da profecia morresse", fazendo que a "ênfase" agora recaísse "na Palavra objetivada (palavra escrita), e não na palavra profética dinâmica", mudando, portanto, "a postura de muitos na comunidade judaica do primeiro século".1718 A despeito de termos exposto tal background, a propósito do que ora discutimos, ou seja, uma problemática semelhante em que se intenta apagar ou extinguir o Espírito, usando um argumento muito convincente, a "autoridade bíblica", é interessante entender de onde veio a ideia de que o judeu era "o povo do livro". Tal "concentração do judaísmo na palavra escrita, a identidade dos judeus como povo que estava ligado ao fato da ascendência judaica e a custódia judaica das Escrituras", na opinião do mesmo teólogo pentecostal, "podem ter sido o foco da alusão de Jesus em João 5.39-40: 'Examinais as Escrituras, porque vós cuidais ter nelas a vida eterna, e são elas que de mim testificam. E não quereis vir a mim para terdes vida'"; ou seja, ao dizer isso, possivelmente a "declaração de Jesus está cheia de ironia; quando a Palavra Viva está diante dos guardiões da palavra escrita, eles não a reconhecem", pois a "'alta visão' estática das Escrituras estava desprovida da dinâmica viva do espírito profético (2Co 3)".1719 De acordo com Geoffrey Bromiley, citado por Paul Pomerville, "essa 'alta visão' das Escrituras no judaísmo traz consigo um triplo perigo", sendo o primeiro deles a tendência à abstração da "natureza e autoridade divina da Bíblia dos autores e situações humanas, ou seja, de todo o movimento da obra salvífica de Deus na e através da

história de Israel e das pessoas envolvidas", o segundo refere-se ao fato de que tal visão "abstraiu claramente a Bíblia dos objetos de seu testemunho, ficando assim como mero livro de doutrina, ética e cerimonial", o que resultou no terceiro perigo, que foi a rejeição a Jesus Cristo, recusando com isso "o testemunho do Espírito Santo, de modo que a leitura do Antigo Testamento ficou privada de seu poder vivo".1720

Um paralelo com a visão anterior de Israel referente à revelação dinâmica (profecia) e a visão um tanto estática do judaísmo do século primeiro referente à revelação são as visões do pentecostalismo e do escolasticismo pós-Reforma, respectivamente. No período pós-Reforma, sob o bombardeio de questões levantadas na cosmovisão cristã, a visão dinâmica da revelação mudou para a visão apologética, estática e centrada no texto da escolástica. Uma "alta visão" das Escrituras nos círculos evangélicos hoje em dia refere-se a uma visão da revelação bíblica que se assemelha à visão judaísta. Ela enfatiza a "forma" escrita das Escrituras à custa de sua natureza dinâmica e funcional. A voz profética viva do Espírito é silenciada sob o "cativeiro do Iluminismo". Os três perigos que Bromiley mencionou acima tendem a repetir-se no evangelicalismo conservador, com a exceção de que o segundo perigo (a abstração da Bíblia do objeto de seu testemunho) manifesta-se como a abstração da revelação bíblica. Sua natureza dinâmica e funcional é negada (Jo 5:20-32,39). Em vez de a autoridade escriturística estar fundamentada no testemunho do Espírito, que fala pela palavra escrita quando ela transforma a vida dos crentes, percebe-se que a autoridade escriturística está fundamentada na "forma" das Escrituras, em argumentos concernentes à perfeição do texto.1721

É sabido que, "para a igreja cristã (judaica) primitiva, a autoridade das Escrituras do Antigo Testamento era vista no contexto da fé e do testemunho do Espírito Santo", pois, uma vez que o texto bíblico era exatamente o mesmo para judaizantes e cristãos, foi justamente da perspectiva escolástica, da precisão dos conteúdos, acerca dos quais havia muita divergência e disputa entre os diversos grupos religiosos com suas respectivas escolas de interpretação, que eles se libertaram após experimentar "uma renovação da tradição profética em Jesus e na própria experiência de cada um (At 2.17-21)", de forma que, entre os seguidores do Caminho nas primeiras comunidades de fé, "as Escrituras estavam

ligadas à obra do Espírito Santo em dar testemunho de Jesus Cristo".1722 O paralelo é tão óbvio quanto inevitável, pois, incrivelmente, vale aqui o clichê de que "a história", literalmente, "se repete", uma vez que a "ênfase na visão objetificada e estática da revelação tem a ver com o término do papel do Espírito Santo e sua atividade no cristianismo contemporâneo". Por outro lado, a tradição carismático-pentecostal "acredita que a revelação é dinâmica, porque o Espírito Santo continua ativo neste 'fim' da revelação bíblica", isso pelo simples fato de que a "revelação é atividade divina, não mero produto final dessa atividade". Assim, a tradição "atesta e exemplifica o fato de que a atividade contínua do Espírito não se limita à sua obra interior com a palavra escrita", ou seja, "Sua atividade também envolve sua obra carismática na vida dos crentes (Jo 14.12-14; At 1.1-5)".1723 Apesar da incredulidade cessacionista, a experiência de capacitação carismática, fruto da presença extraordinária do Espírito Santo, muitas vezes manifestada de forma extática, é uma realidade para milhões de carismático-pentecostais, contudo tal não equivale a "dizer que toda manifestação de línguas hoje é cristã ou é do Espírito Santo", afirma Pomerville, dizendo que isso "não foi verdade no primeiro século e não é verdade hoje". Justamente por isso, as "diretrizes bíblicas dadas nas epístolas, bem como o dom do Espírito — a capacidade de distinguir os espíritos — devem ser usadas pelo povo de Deus (1Co 14; 2Co 12:9; 1Jo 2:18-23; 4:1-3)". Todavia, "o testemunho do Espírito hoje é evidência bíblica e meio válido para a verificação da experiência cristã dentro das diretrizes bíblicas".1724 Somos cientes de que um "ponto de dificuldade no tratamento do evangelicalismo conservador com as línguas como 'evidência'" de tal capacitação "é o subjetivismo envolvido". Contudo, antes de considerar tais aspectos e sua relação com a experiência com o Espírito, consideramos como os reformadores encaravam as Escrituras e, como vimos, sobretudo Calvino ostentava um critério para legitimar as Escrituras com altíssimo grau de subjetividade. Assim, o estranhamento atual não se dá por causa da "teologia", "hermenêutica" e ainda menos da prática dos reformadores; ou seja, a "autoridade do Espírito parece estranha na tradição teológica tão altamente impactada pelo escolasticismo", e, por isso mesmo, como já foi dito, a tradição carismático-pentecostal "representa, neste ponto, uma influência 'corretiva' para a missão contemporânea", mas não só, abre-se também "aqui a possibilidade de o pentecostalismo fornecer uma contribuição teológica".1725 De acordo com o que defende o filósofo e teólogo James Smith, convergindo com o teólogo pentecostal Paul Pomerville, enquanto "tradição cristã estabelecida que está experimentando a renovação de uma dimensão negligenciada do ministério do Espírito, a contribuição é óbvia": trata-se de "uma renovação que enfatiza a dimensão experiencial da fé cristã",1726 e isso

não pode ser algo que fique restrito à prática cúltico-litúrgica ou à adoração devocional particular, pois seu intento é gerar capacitação para o cumprimento da missão designada a nós como corpo de Cristo, retomando o que foi perdido na Queda. Falamos da influência dessa dimensão experiencial na produção teológica, e é justamente isso que estamos fazendo com esta nossa Teologia sistemático-carismática.

"A crença pentecostal de que o Espírito Santo continua a trabalhar no fim moderno da revelação divina é a principal razão pela qual os pentecostais podem responder tão prontamente à tarefa teórico-interpretativa" da teologia em realidades distintas e em contextos diversos, sendo uma das principais razões o simples fato de que acreditamos "que a revelação é de natureza dinâmica e contínua (revelação com r minúsculo, o ministério contínuo do Espírito em oposição à revelação com R maiúsculo, ou seja, as Escrituras)",1727 diz o teólogo pentecostal Paul Pomerville, que utilizou o substantivo feminino "oposição" para "contrastar" à revelação canônica, que formou as Escrituras, a revelação contínua, isto é, não destinada a este fim, mas que pode ser tranquilamente substituído por "complementariedade", sem prejuízo algum do sentido pretendido pelo autor, que é conservador e crê, assim como nós, no caráter absolutamente autoritativo das Escrituras. Acerca do que o referido autor explica, por mais estranho e contraditório que pareça, existem "várias razões pelas quais a tarefa interpretativo-teológica pode ser negligenciada, assim como o ministério do Espírito". Uma delas, sem dúvida, é que, "Enquanto o pentecostalismo enfatiza a natureza dinâmica das Escrituras e da revelação, o escolasticismo protestante representa uma distorção fundamental delas", isto é, como já foi reiteradamente dito, a "teologia, as Escrituras e a revelação são transformadas em produtos estáticos". É justamente "neste ponto, especialmente, que a fidelidade da teologia missionária ao contexto cultural está seriamente comprometida", pois, devido ao fato de "que a teologia foi contextualizada na cultura ocidental, em sua forma acadêmica, o propósito funcional da teologia ocidental foi ofuscado", ou seja, a "teologia-teoria foi separada da teologia-prática", e tal significa que, no que diz respeito à "teologização missionária, a orientação teológica representa uma distorção fundamental e séria".1728 Isto é, o missionário acaba não distinguindo os aspectos culturais de sua teologia, por isso mesmo relativos, dos elementos de caráter essencialmente bíblicos, que, por definição, são absolutos. É exatamente por isso que "D. F. Strauss sustentou que a doutrina do testemunho do Espírito (o testimonium) era o 'calcanhar de aquiles do sistema protestante', [isto é] por conta da dupla possibilidade da perversão da doutrina — o fanatismo e o racionalismo", e, conforme sustentam os teólogos

reformados, na “primeira possibilidade (fanatismo), o Espírito pode ser a fonte de uma nova revelação que pode se opor às Escrituras”, sendo preciso perceber que na “segunda possibilidade (racionalismo), o perigo surge da falha em distinguir entre o que é do Espírito e o que é da mente que trabalha dentro de determinada cosmovisão”.1729 O fato é que em “ambas as possibilidades, as Escrituras são empurradas para uma posição secundária”, mas é preciso observar que no “segundo perigo (racionalismo) a perversão da doutrina do testimonium tornou-se realidade no período pós-Reforma, sob a influência do intenso racionalismo da filosofia iluminista e do senso comum”. Por isso, mesmo ressaltando “o perigo da primeira perversão (fanatismo)”, a verdade é que “a perversão que é o obstáculo atual da teologização missionária evangélica conservadora é o racionalismo”, pois é justamente a “respeito da segunda perversão (racionalismo)” que o já citado Bernard Ramm “afirma que ‘a “objetivação” fanática das Escrituras pode ser tão prejudicial para sua compreensão adequada quanto a “subjetivação” assustadora’”.1730 Assim, conforme já temos advertido,

O paradoxo aparece em proporções ainda maiores quando Barr observa a tendência ao racionalismo fundamentalista no pentecostalismo. Ele afirma que, em vista do lugar central que a “experiência”, e não a ortodoxia, desempenha com esse grupo, a manifestação do racionalismo é ainda mais paradoxal [...]. A orientação toda do pentecostalismo à presença ôntica do Espírito Santo, sua orientação “Deus conosco”, é ameaçada pela “corrente escolástica” da tradição. Tem muito mais a perder em termos de teologia (pneumatologia) do que os outros evangélicos, se o efeito da distorção da metodologia racionalista do escolasticismo não for identificado. Ainda mais paradoxal para os pentecostais é a contínua influência da teologia dispensacionalista que começou mais ou menos na mesma época, a despeito de sua negação da experiência pentecostal com base na dispensação [...]. Qualquer desenvolvimento da teologia pentecostal tem de lidar com a influência desse “paradigma teológico escolástico”. A doutrina crucial da revelação é uma área que precisa de atenção renovada de uma perspectiva não cartesiana, bíblica e pentecostal.1731

A primeira edição dessa obra do teólogo pentecostal Paul Pomerville foi publicada em 1985, portanto há 37 anos, confirmando o que temos

repetidamente falado acerca da erudição carismático-pentecostal estrangeira ter se despertado há, pelo menos, quatro décadas, enquanto em nosso país apenas muito recentemente se percebeu a necessidade de produzir teologia tipicamente carismático-pentecostal, deixando de apenas repetir o que a teologia reformada, com seus pressupostos diametralmente opostos aos nossos, afirma. Na verdade, tal exercício de produzir sua própria teologia deve-se dar por uma questão ainda mais nobre e urgente que esta, que é seguir a lógica da fé na esteira da revelação, pois a "natureza funcional das Escrituras e da teologia aponta para a natureza dinâmica e contínua da revelação (revelação com r minúsculo)" e, sendo assim, a "razão pela qual uma visão dinâmica e contínua da revelação é afirmada" pelo mesmo autor pentecostal é uma só: "chamar a atenção para a distorção escolástica do conceito e sua importância para a tarefa interpretativo-teológica". Cabe esclarecer, de uma vez por todas, que reconhecer a verdade de "que a revelação está continuando não é negação de que o cânon bíblico está fechado", bem como propor "uma exegese pneumática", tal como era realizada nos tempos neotestamentários, muito menos significa advogar "o desejo de revelação extrabíblica" ou a "defesa de uma abordagem existencial das Escrituras"; mas, justamente o "contrário, marca um retorno à visão reformada da revelação como de natureza dinâmica e contínua".1732 Diante do "axioma da 'palavra inseparável do Espírito', isso marca a reafirmação da visão de Calvino do testimonium", por isso "Berkouwer declara que o testimonium 'não deve ser isolado ao testemunho do Espírito às Escrituras, [embora] Bavinck e Kuyper tenham rejeitado isso'", algo que não muda em nada o fato de que o "testimonium está conectado com toda a vida cristã, permeando a salvação que aparece em Cristo (Jo 15.27; 16.8, 13)", pois tal perspectiva do "testimonium afirma que a revelação envolve um falar divino contínuo (revelação com r minúsculo)".1733 Tal princípio, diz Bernard Ramm, com quem convergimos ao defender a lógica da fé que segue a esteira da revelação, ocorre absolutamente "em todos os casos de revelação e inspiração", ou seja, "há uma obra interna do Espírito Santo — esta é uma afirmação que devemos ao estudo de Calvino sobre o testemunho do Espírito Santo como algo que não pertence somente à salvação individual, mas, sim, que também acompanha a dádiva da revelação especial".1734 "Portanto", diz o teólogo pentecostal Paul Pomerville, "os teólogos acima dão um quadro do ministério contínuo do Espírito Santo em conexão com a palavra na vida cristã", raciocínio, ou princípio, que os carismático-pentecostais, "obviamente, endossam", pois não apenas somos "totalmente" favoráveis a "essa visão",1735 mas compreendemos, à luz da própria Bíblia, exatamente como deve ser, que assim ocorre, conforme vimos ao longo deste capítulo quando analisamos a atuação da presença extraordinária do

Espírito Santo tanto no contexto veterotestamentário quanto no período do Novo Testamento. E não há nada em toda a Bíblia que sinalize para uma compreensão cessacionista, indicando que essa forma de atuação divina mudara. O texto de Hebreus 1:1, por exemplo, não implica absolutamente nada neste aspecto, e pode ser ainda mais iluminado ao se ler o texto do capítulo 2 e os versículos 3 e 4 da mesma epístola, atentando para o fato de que o texto é bem claro a respeito de que devemos praticar tais verdades, não nos desviando delas, pois é preciso valorizar essa tão grande salvação, conforme todo o trecho da perícope de Hebreus 2:1-4, comentado pelo biblista Rinaldo Fabris:

Começa-se com uma exortação de caráter geral, que dá a entonação parenética a todo o trecho, ligando-o à seção anterior como uma sua consequência operativa. Dada a superioridade do "Filho" sobre os anjos, os cristãos devem aderir com empenho ainda maior à mensagem recebida. Segue-se uma ampla proposição — no texto grego original, uma só frase se estende por todos os três versículos — que explica isso formulando em termos explícitos o confronto entre a revelação da lei antiga e o dom da salvação cristã. Esse confronto não tem uma finalidade teórica ou informativa, mas visa motivar a adesão ou empenho prático — a ser ainda mais sério — por parte dos destinatários da carta. A revelação antiga, aqui chamada de "palavra" (logos), na realidade se identifica com a lei. A sua proclamação no Sinai — segundo uma concepção difundida no ambiente judaico contemporâneo ao NT — tinha sido feita com a mediação dos anjos.1736 Mas se tratava de uma "lei" autêntica e plenamente válida, porque nela estavam previstas as correspondentes sanções para os seus transgressores. Com uma pergunta retórica, o autor tira uma primeira consequência: será que os cristãos pensam ter menos responsabilidade diante não de uma "palavra-lei", mas de um dom da "salvação" assim tão grande? E logo segue-se, numa proposição subordinada, o elenco dos fatores que tornam muito mais comprometida a situação dos cristãos, proporcional à maior autoridade da revelação feita a eles por Deus. Três elementos qualificam a nova e definitiva época salvífica em que se encontram os destinatários da carta, inclusive o seu próprio autor. Antes de tudo, a mediação histórica, que supera a dos anjos e que está na origem do novo processo salvífico. A revelação cristã deu-se por meio do "Senhor", ou seja, através do Jesus histórico, que agora é o Senhor ressuscitado e glorificado por Deus. O segundo estágio, no processo de revelação cristã, é constituído pela pregação ou transmissão, por parte daqueles que foram os ouvintes da palavra e se tornaram os fiadores da sua solidez e autenticidade para os cristãos que

vieram depois. O terceiro momento, ou melhor, fator — que está associado aos dois anteriores — é a confirmação divina, feita através de prodígios, sinais e milagres, bem como pela distribuição gratuita e livre dos dons espirituais. Essa apresentação da revelação cristã corresponde a um esquema bastante tradicional, inclusive no plano do vocabulário. Mas, se há uma afinidade peculiar, esta é com os escritos lucanos (evangelho e At), onde a mensagem e a experiência cristãs são descritas como "palavras de salvação" (At 13:26), e as fases da tradição histórica são articuladas de modo análogo (Lc 1:1-2).1737

Particularmente, não partilhamos do pensamento de que os milagres, sinais, dons e experiências carismáticas servem "apenas" à confirmação do evangelho, mas, sim, são parte integrante dele, ou seja, o evangelho é um novo tempo — o reino de Deus —, dado por Deus, trazido por nosso Senhor Jesus Cristo e anunciado no poder do Espírito Santo. Portanto, as experiências portentosas são parte integrante deste novo tempo e não foram apenas uma realidade na vida dos apóstolos, mas de todos os seguidores do Caminho (Lucas 7:20-22; Marcos 16:15-20; Atos 19:11-12; Romanos 14:17; 15:18-19; 1Coríntios 2:1-10; Gálatas 3:5), e assim continua, já que o Senhor ainda não voltou e, portanto, ainda não instituiu o reino em sua completude, sendo tais eventos essencialmente prolépticos e atuais. Assim, acompanhando "Lutero e Calvino, Ramm sustenta uma visão dinâmica da Palavra de Deus (heb., dabar), afirmando que o caráter de Jesus é revelação, não apenas suas palavras", pois "há uma dimensão dinâmica e ôntica para a revelação em Cristo", que "é a 'Palavra Viva'", ponto que é corroborado pelo teólogo e antropólogo Charles Kraft, que "declara concernente à afirmação de Cristo em João 14.6 ('Eu sou [...] a verdade')" que, no sentido dito por nosso Senhor Jesus Cristo, a "verdade e a revelação pessoal não são estáticas", visto que uma "pessoa verdadeira falará a verdade", contudo "nosso conhecimento da verdade (especialmente no sentido bíblico) não deve ser reduzido ao conceito de 'informação verdadeira'"; ou seja, da mesma forma que "Jesus fez a verdade, relatou verdadeiramente em viver a verdade, ele genuína e verdadeiramente revelou Deus — não mera informação sobre Deus". Por isso, temos de "aprender a distinguir entre tal revelação dinâmica (e verdade) e a informação que é inevitavelmente uma parte, mas nunca o todo de qualquer uma delas".1738 O que está sendo dito é que a "dimensão dinâmica do Espírito Santo não pode ser separada do produto informacional", uma vez que a "revelação é a atividade ôntica (Deus conosco) do Deus Espírito Santo". Por essa razão, Bernard Ramm "enfoca especialmente a pregação do evangelho como a palavra

de Deus", pois é justamente "na pregação do evangelho pelas páginas do Novo Testamento [que] a modalidade da encarnação como revelação especial é continuada; e quando os homens creem nesse testemunho, respondendo-[lhe] com fé salvadora, então Cristo vem também ao coração".1739 Conquanto o teólogo estadunidense conservador Bernard Ramm defenda que a revelação inegavelmente também é proposicional, e possua um aspecto conceitual, ao se reduzi-la somente a proposições, induz-se à imagem de "Deus ditando aos profetas e apóstolos asseverações teológicas semelhantes à geometria de Euclides", mas "tal interpretação torna-se tão repugnante à doutrina tradicional como aos teólogos modernos", além do fato de que a "expressão 'revelação consistente em proposições' implica que todo aquele que sente simpatia pela doutrina tradicional interpreta o cristianismo em termos puramente intelectualistas e reduz a fé a um assentimento mental desprovido de poder espiritual".1740 O referido autor afirma que Calvino e Lutero "entendiam o Evangelho como Palavra de Deus, em sua essência e forma primária", e isso "implicava conexão íntima entre a pessoa de Cristo e a revelação especial", pois a "revelação especial como forma é a Palavra de Deus", e justamente por isso apresenta-se "em forma oral (como na pregação de Pedro, em Atos, ao narrar a vida e as ações de Jesus Cristo); ou pode apresentar-se em forma tradicional (como no caso do conhecimento que Paulo tinha a respeito da Ceia do Senhor); ou ainda pode apresentar-se em forma escrita (como o era o Antigo Testamento para Cristo e seus apóstolos)". Em uma palavra, a "revelação especial, como significado, é Evangelho, isto é, tudo que Deus fez por graça e amor para a redenção do homem", mas "o Evangelho em sua essência é Jesus Cristo".1741

O problema é que, conforme diz o teólogo pentecostal Paul Pomerville, invariavelmente há uma "mistura curiosa de tradições no evangelicalismo, especialmente no modo apologético, a influência das cosmovisões ocidentais e da metodologia escolástica na teologização afeta negativamente a doutrina crucial da revelação". Assim, às vezes ela é "representada como produto estático, como informação". Por isso, o já referido Charles Kraft "cita o viés da cosmovisão ocidental como a razão para limitar o conceito de revelação ao modo escrito", dizendo que "Em consonância com a ênfase da cultura ocidental [o alto valor ocidental na informação], aceitamos a informatização da revelação e muitas vezes perdemos a capacidade de imaginar que poderia ser qualquer outra coisa".1742 Assim, "Kraft também observa que, com o foco ocidental no 'conhecimento como informação' (a visão noética de 'conhecer' obscurece o 'conhecimento' ôntico), estão o 'medo subjacente da subjetividade' e o desejo de conhecer objetivamente", temores que o autor citado por Pomerville "ressalta"

como sendo resultado das “visões ortodoxas estáticas da revelação como o resultado da cosmovisão ocidental”.1743 Conforme já dissemos diversas vezes, tal perspectiva nada tem que ver com o pensamento dos reformadores, sendo produto posterior. Para Bernard Ramm, o “caráter instrumental das Escrituras refuta toda acusação de bibliolatria”, pois a despeito de os “teólogos neo-ortodoxos e liberais est[arem] sempre prontos a levantar essa acusação contra aquele que tem uma opinião mais rigorosa acerca das Escrituras do que eles”, de acordo com o que afirma o teólogo August Dorner, citado por Ramm, “um erudito considera bibliolatria o que para outro é somente o respeito devido às Escrituras”. Todavia, invariavelmente “a bibliolatria é o respeito exagerado para com as Escrituras”, e, não obstante a dificuldade de se aferir tal pecado e “exagero”, diz Ramm, “podemos dizer que ele existe à medida que se concede vida e poder próprios às Escrituras, como se não houvesse a presença do Espírito Santo nem a ação do Cristo vivo na história”. Ramm acrescenta que tal “exagero existe também quando se lhes dá uma perfeição ou poder que elas mesmas não reivindicam para si”.1744 Em outras palavras, há sim bibliolatria, e ela pode se esconder sob o manto do conservadorismo enquanto extingue ou apaga o Espírito Santo em nome da “autoridade bíblica”. O fato é que na tradição carismático-pentecostal as “Escrituras são o critério primário e autoritário [...] para identificar a atividade de Deus no mundo”. Todavia, “esse critério também envolve o ministério vivificante do Espírito Santo”, pois a “Palavra de Deus é uma palavra dinâmica e viva”. Por causa disso, para os carismático-pentecostais, “os ‘céus não são de bronze’, e a voz profética não é silenciosa quando se engaja em missão”, isto é, a “atividade de Deus no mundo não é mera ‘atividade calada’ e teórica, a obra de um ‘Cristo anônimo’ nos eventos da história”.1745 Cremos, tal como foi dito por Bernard Ramm, que o “Espírito fala na pregação da palavra escrita e através de profecias, línguas e interpretação de línguas”, mas estamos cientes de que as “profecias, línguas e interpretação de línguas — a revelação com r minúsculo — estão subordinadas à palavra escrita autorizada”. Por isso, defendemos que “o Espírito Santo ilumina a palavra proclamada e a confirma com os sinais carismáticos exteriores do Espírito”, pelo simples fato de que tal “‘executivo’ da missão continua a ministrar guiando as respostas teológicas do missionário às questões e problemas da missão contemporânea (teologização dinâmica na missão)”.1746 Assim,

... O conhecimento de Deus na revelação especial nunca existe à parte de considerações espirituais. No conhecimento de Deus devidamente interpretado

não há intelectualismo religioso algum. A fé destituída de todo elemento espiritual é diabólica (Tiago 2.19). Certamente, o testemunho pleno das Escrituras é que quem conhece a Deus também o ama. As Escrituras também afirmam que quem conhece a Deus confia nele, o adora, e o serve.1747

Enfim, alinhamo-nos a todos os cristãos, pois utilizamos “as Escrituras em plena confiança de que são o instrumento do Espírito Santo, e ora[mos] para que Ele as utilize”,1748 pois elas, per se, como vimos com os reformadores, nada podem fazer. É exatamente dessa forma que a tradição carismático-pentecostal lida com as Escrituras, sendo muito mais fácil encontrar alguém inconscientemente bibliólatra, ainda que em sentido distinto do que vem sendo exposto, do que alguém que não creia no sobrenatural e na possibilidade de as Escrituras serem a Palavra inspirada de Deus. Assim, não é difícil interditar os carismático-pentecostais com acusações de que quem fala que tem experiência com o Espírito Santo são pessoas, no mínimo, que não creem na “suficiência das Escrituras” nem respeitam a “autoridade bíblica”, por isso não são cristãos ou, no máximo, são chamados de “hereges”, “neo-ortodoxos” ou “liberais”. A primeira acusação, geralmente, é direcionada aos membros, enquanto a última dirige-se aos teólogos. O fato mais curioso nessa questão é que, antes do desenvolvimento da erudição carismático-pentecostal, os teólogos cessacionistas acusavam a tradição carismático-pentecostal de não possuir em seus quadros pessoas preparadas, com capacidade exegética e muito menos com conhecimento das línguas originais para interpretar as Escrituras. A partir do momento em que tal déficit foi sanado e a cada dia aumenta o número de pessoas preparadas tecnicamente, tanto para proceder à exegese quanto para escrever teologia tipicamente carismático-pentecostal, surgiu a acusação de liberalismo e heresia e, incrivelmente, uma preocupação com a “infiltração liberal” na tradição carismático-pentecostal. Uma atitude que até poderia ser vista como nobre caso não estivessem muito claras as verdadeiras intenções e as reais motivações por trás disso tudo. Antes éramos vistos como algo a ser combatido e extinto, pois trazíamos confusão e vergonha aos círculos protestantes e evangélicos. Agora, quando uma verdadeira erudição carismático-pentecostal que, sem abrir mão das Escrituras, mas honrando-as ao valorizar cada autor bíblico com sua respectiva teologia, mostra-se capaz de fazer teologia sistemática fundamentada em boa e sólida teologia bíblica, embora desenvolva outros e diferentes caminhos epistêmicos e metodológicos, afastando-se do escolasticismo protestante que, por causa de seu racionalismo princetoniano —

que nada tem de herança dos reformadores, conforme já vimos —, é incompatível com a fé de expressão carismático-pentecostal, muda-se a estratégia e inicia-se uma campanha persecutória de “caça aos hereges”, com apoio de “pentecostais cessacionistas”, numa estranha preocupação em “proteger” nossa tradição do perigo da infiltração do liberalismo teológico. E de qual “liberalismo teológico” está se falando? Do exposto em todo este capítulo, visto que, conforme disse Van Til, apenas a fé reformada possui uma teologia compatível com a teoria, ou doutrina, da inspiração plenária e verbal conforme apresentada por Benjamin Warfield. A tradição carismático-pentecostal brasileira está diante de um impasse e precisa tomar uma importante decisão: desenvolver sua própria teologia ou contentar-se em ser um “apêndice da teologia reformada”, mas sempre na interdição pelo medo das sanções do tribunal de julgamento escolástico.

Tais ataques, nos últimos anos, conseguiram influenciar uma parte substancial da tradição carismático-pentecostal, e muitos, no afã de mostrar que são verdadeiramente cristãos e diferentes dos “fanáticos experiencialistas que falam palavras ininteligíveis e onomatopeicas”, vêm contribuindo para um processo que temos denominado de “despentecostalização”, o inverso do que aconteceu nos anos 1970, quando muitas denominações cessacionistas se “renovaram”, isto é, se “pentecostalizaram”. Como se não bastasse tal interinfluência, ao assumir os modos reformados e os seus pressupostos, mas permanecerem na tradição carismático-pentecostal, esses “pentecostais cessacionistas” têm criado muitos e graves problemas em suas igrejas locais e com qualquer pessoa que pretenda contribuir para o desenvolvimento de uma erudição teológica especificamente carismático-pentecostal, que, conforme temos mostrado, seguindo o exemplo e o caminho da tradição carismático-pentecostal estrangeira, precisa produzir sua própria teologia, não por revanchismo ou autossuficiência, mas por uma necessidade inadiável. Isso, porém, demanda a compreensão de uma epistemologia distinta da utilizada pela tradição reformada que, conforme temos evidenciado, é extremamente racionalista e inadequada para nós. Contudo, ao menor sinal de se propor algo assim, uma artilharia pesada é desferida sobre a pessoa pela patrulha persecutória “pentecostal cessacionista”, que, com um espírito policialesco e inquisitório, promove todo tipo de ofensa sobre quem assim ousa proceder, caluniando, mentindo, detratando, espalhando desinformação e fake news com a clara intenção de destruir quem nada tem de liberal, mas que, informado e comprometido, só quer contribuir para o desenvolvimento teológico da tradição carismático-pentecostal.1749 Tais elementos que assim procedem acabam contando com a simpatia de alguns

expoentes reformados, que, por motivos óbvios, têm muito interesse em silenciar as pessoas que estão empenhadas em tal desenvolvimento e, ao mesmo tempo, juntam-se a outros que, mesmo sendo pentecostais, por intransigência e teimosia, por um lado, e desconhecimento e ciúmes, por outro, não querem que haja tal processo de produção teológica. A acusação, maliciosamente arquitetada, para mexer com os brios de gerações mais antigas, é que, ao se propor isso, está se desrespeitando a memória dos teólogos que muito fizeram pela tradição carismático-pentecostal, e que tal proposta representa uma desfeita a mais de um século de história da tradição em solo pátrio. Nada disso é real, mas apenas uso, literalmente, de gerações anteriores e atuais para interditar quem realmente compreendeu a necessidade de tal exercício pelo perigo da despentecostalização. Felizmente, no primeiro trimestre de 2021, as Assembleias de Deus, maior denominação pentecostal do país, estudaram uma temática na Escola Dominical que nem de longe é inédita, senão pelo fato de fazê-lo justamente na perspectiva que temos proposto neste capítulo. Sob o tema O verdadeiro pentecostalismo,1750 podemos garantir que, pela primeira vez, falou-se da adoração ao Espírito Santo, de a terceira Pessoa da Trindade não ser subordinada a Cristo nem sua missão resumir-se a “glorificar” o Filho de Deus, além de ensinar que as listas de dons constantes na Bíblia não são definitivas e restritivas, para ficar apenas nesses exemplos. Isso foi um divisor de águas.

— Por que o Espírito Santo teve de ser propositadamente esquecido? —

Chegamos ao penúltimo subtópico desse longo capítulo sobre pneumatologia de uma perspectiva carismático-pentecostal. De forma irônica, enquanto a imensa maioria dos tratados menciona tacitamente a terceira Pessoa da Trindade e em alguns nem sequer consta algo acerca dele, o nosso é imenso e poderia ter, sem exagero, outro tanto deste de conteúdo caso realmente fôssemos abordar a parte histórica. Apesar de anteciparmos alguns pontos históricos, cabe-nos agora responder à questão que encima este ponto e, para isso, precisamos recorrer à história a fim de verificar se o que comumente é dito acerca das experiências com o Espírito Santo, no período imediatamente posterior ao primeiro século, realmente corresponde ao que autores não carismáticos e, por isso mesmo, desprovidos dos mesmos interesses e propósitos que os nossos, dizem. Já vimos acima, no início desse quarto e último ponto, com Martyn Lloyd-Jones, teólogo e pregador anglicano, ou seja, não pertencente à tradição carismático-pentecostal, a defesa não apenas de Montano, mas também do próprio montanismo. E é com surpresa que verificamos que o referido autor, não obstante seu conservadorismo, afirma que uma das primeiras formas de provar se algo é ou não, verdadeiramente, da parte de Deus, se dá pelo uso da razão e do entendimento. Lloyd-Jones reconhece que pode haver um normal estranhamento por não ter iniciado com as Escrituras e, então, explica que tal decisão se deve ao fato de "que na Igreja primitiva eles não possuíam as Escrituras como nós". Assim, alguém pode se perguntar: "Como eles poderiam testar?" ou "Como poderemos provar os espíritos?", ao que Lloyd-Jones responde que isso pode se dar, primeiramente, com esses recursos. De forma retórica e imaginária, o mesmo autor diz que possivelmente "Alguém pode me dizer: 'Mas certamente você está contradizendo o ensino claro das Escrituras, o qual nunca cansa de enfatizar que um homem nunca se convence do cristianismo, que alguém pela mera compreensão intelectual e esforço nunca se torna um cristão'". Ele, então, assente ao afirmar que quem diz isso "está perfeitamente certo", pois "Nunca podemos nos 'convencer' [do] cristianismo", ou seja, "nunca podemos por meio de um processo intelectual conduzir-nos à verdade e para o reino de Deus". Mas, por outro lado, "é igualmente importante lembrar que o cristianismo não é ilógico e nunca é irracional — nunca!".1751 Por tudo que já foi argumentado neste capítulo, alguém pode realmente achar que, quando falamos sobre via apofática, o fazemos em nome da irracionalidade? É o que Van Til entende, ao declarar que o "princípio moderno" propõe justamente isso. Nada é mais falso, pois o extremo do racionalismo pode até ser o irracionalismo, mas uma

racionalidade ciosa de seus limites e historicidade nada tem de irracionalidade. Além disso, conforme será explicado, há tipos de “inteligência”. Assim, somos acordes com Lloyd-Jones quando este diz que “Não podes chegar a ele”, isto é, a Jesus Cristo, “mediante a razão; mas, no momento em que você está nele, descobre que é a coisa mais sensata e racional possível”. Em outras palavras, há uma mudança radical na forma de enxergar a realidade e pensar, pois acontece a verdadeira metanoia, ou seja, a transformação total da maneira de processar e apreender absolutamente tudo à nossa volta, mas tal capacidade nada tem que ver com racionalismo iluminista, pois este também é objeto de sua avaliação crítica. Todavia,

em nenhum momento, então, estamos deliberadamente abandonando nosso intelecto. Não há instrução nas Escrituras para fazermos isso. Parar deliberadamente de pensar e nos anularmos, por assim dizer, nos entregando a outras forças — isso nunca é defendido nas Escrituras. Como, então, alguém se torna um cristão? Acontece assim: o Espírito Santo ilumina o entendimento. Ele não nos faz cristãos à parte do entendimento. O que ele faz é elevar a compreensão até um nível mais alto. Não há nada errado com a razão, exceto que ela é governada por uma disposição pecaminosa, e é por isso que nunca pode nos levar ao cristianismo ou ao reino. Mas o Espírito pode elevar o entendimento e a razão. Um homem nunca é salvo contra a sua razão e seu entendimento — nunca! O que acontece é que sua compreensão e sua razão recebem a capacidade para ver a verdade que anteriormente rejeitou. “Ora, o homem natural”, diz o apóstolo, “não aceita as coisas do Espírito de Deus, porque lhe são loucura; e não pode entendê-las, porque elas se discernem espiritualmente”. Perfeitamente. Mas a resposta não é cometer suicídio intelectual, nem parar de pensar, nem deliberadamente deixar-se levar e abandonar os poderes que Deus lhe deu. A resposta é confiar na iluminação e na orientação do Espírito. Ao fazer isso, o Espírito iluminará a mente. Como o apóstolo coloca em 1Coríntios 2.10: “Mas Deus no-lo revelou pelo Espírito; porque o Espírito a todas as coisas perscruta, até mesmo as profundezas de Deus”.1752

Lloyd-Jones, em profunda sintonia com o princípio subjetivo de Calvino, diz que o “intelecto somente não nos permite compreender a verdade, mas quando a

revelação é dada através do Espírito, o intelecto e a razão compreendem a verdade, alegram-se nela e apreendem dela".1753 Mas como não poderia deixar de ser, evidentemente que o segundo grande recurso apresentado por Lloyd-Jones para o exercício do discernimento dos espíritos é a Bíblia, as Escrituras, e elas são suficientes. E é exatamente dessa forma que cremos na tradição carismático-pentecostal, motivo pelo qual endossamos a argumentação de Lloyd-Jones de que tais "são os dois princípios essenciais envolvidos no teste dos espíritos"; ou seja, além do "Espírito em nós, nossa mente é iluminada e temos as Escrituras", não havendo dicotomia alguma entre ambos, pois não existe algo "mais perigoso do que fazer uma divisão entre a Palavra e o Espírito, enfatizando um às custas do outro", mesmo porque devemos sempre lembrar que se trata do "Espírito e [da] palavra, o Espírito sobre a palavra, e o Espírito em nós quando lemos a palavra".1754 A despeito de concordarmos com o célebre pregador nesse aspecto, é preciso compreender que não se trata de o Espírito Santo apenas nos capacitar — da maneira que comumente se crê na tradição reformada, ao se dizer que "a função epistêmica do Espírito Santo" consiste em garantir "a aceitação de proposições ('ensinamentos' da fé)"1755 — para a apreensão "do conhecimento habitual, que geralmente é entendido (filosoficamente) como 'crença verdadeira justificada', em que 'crença' se entende como concordar com proposições ou pelo menos é caracterizada por uma atitude proposicional",1756 explica o filósofo e teólogo James Smith. Este contrasta essa forma típica com o "saber narrativo" da tradição carismático-pentecostal, visto que neste, ao se contar um testemunho, por exemplo, é comum ouvir que uma pessoa "'sentiu' algo da parte de Deus". Quando se faz isso, está se "tentando expressar o modo pelo qual ela sente, e o que ela considera como conhecimento não pode ser formulado simplesmente como 'Eu sei X' ou 'Tenho uma crença verdadeira justificada sobre Y'".1757 A pessoa "não reduzirá os critérios do conhecimento àqueles que são aceitos pela maioria cognitiva", isso pelo simples fato de que na "experiência pentecostal", prossegue o mesmo autor, "existem interpretações do mundo e um entendimento de Deus que não podem ser reduzidos às categorias herméticas da cognição". Tal fato não consiste em "uma rejeição da cognição ou da verdade proposicional; [mas] com certeza identifica e relativiza essa modalidade especial do pensamento", visto tratar-se de uma "epistemologia narrativa pentecostal", já que o "mundo da experiência é estratificado em narrativa".1758 É importante ter claro que Smith está falando de um "tipo de conhecimento", e não da maneira comum com que se entende conhecimento, isto é, como algo típico da especulação filosófica, do exercício racionalista, fruto de perscrutação humana e que poderia ser adquirido, ou formulado, por qualquer pessoa, independentemente de sua fé. Tal exercício

epistêmico é comum aos seres humanos e independe de qualquer revelação para obtê-lo. Portanto, quando James Smith refere-se ao testemunho de uma senhora, em particular, para exemplificar como funciona a “lógica da fé” da tradição carismático-pentecostal e explica, filosófica e epistemologicamente, sua importância, ele contrasta tais formas de aquisição de saber:

Podemos observar, no ato de Denise testemunhar [...], várias coisas importantes para a epistemologia: em primeiro lugar, ela conta o que sabe, o que ela “sentiu de Deus”, de forma narrativa. Por que ela não chega e simplesmente anuncia que está grávida? Por que ela não fala logo as informações pedidas ou se “atém aos fatos” de algum modo? Entretanto, ela não se limita a passar informações, articular proposições ou fazer declarações factuais. Ela conta uma história, uma sequência de acontecimentos com um fio narrativo, descrevendo uma crise e várias dificuldades, até com elementos de suspense, na preparação de um clímax. Embora ela comece nos contando que nunca fez isso antes, Denise parece entrar em cena como uma contadora de histórias experiente. Isso se deve ao fato de que, por um bom tempo, ela respira narrativas como o oxigênio do culto pentecostal. A segunda razão é que ela situa a sua história dentro de uma narrativa maior: sua micronarrativa das últimas semanas é colocada dentro da macronarrativa das Escrituras. Sua incapacidade de ter filhos é situada e ganha sentido dentro do quadro de “exemplos” de mulheres que de algum modo se encaixam em sua história. Essa narrativa mais ampla lhe proporciona um fio narrativo e apresenta um contexto para o significado da sua própria história. O terceiro motivo é que Deus entra como personagem na narrativa de Denise; o Espírito Santo é um agente, um participante dessa narrativa. Na verdade, pode-se até dizer que o Espírito Santo é o protagonista dessa história, apesar de o seu nome não ter sido mencionado. Logo, o testemunho de Denise é uma prática impregnada de aspectos importantes da espiritualidade pentecostal.1759

A descrição de uma cena típica — contar um testemunho — nas comunidades de fé da tradição carismático-pentecostal, retratada por James Smith, reflete a perspectiva de como concebemos a realidade. Quando dissemos, logo no início desse capítulo, e também do ponto acerca das “Definições e objetivos da pneumatologia”, ser falaciosa a “acusação” de que a tradição carismático-pentecostal coloca o Espírito Santo acima de Nosso Senhor Jesus Cristo, pois os

cultos carismáticos-pentecostais exaltam muito a terceira Pessoa da Trindade e são centralizados nela, assim o fizemos por ser justamente o contrário, ou seja, assim como em todas as demais tradições cristãs, entre nós, carismático-pentecostais, tal como disse acima James Smith, apesar de sabermos que o Espírito Santo é o protagonista, ele não aparece, ou seja, o Espírito Santo é invisibilizado, não apenas em nossa produção teológica, mas também em nossa liturgia, e isso é tão importante e sintomático que não pode passar despercebido. Antes, porém, de dissertarmos acerca desse aspecto, é preciso atentar para a descrição paulina do que parece ser a composição litúrgica de um culto da igreja do primeiro século: "Que fareis, pois, irmãos? Quando vos ajuntais, cada um de vós tem salmo, tem doutrina, tem revelação, tem língua, tem interpretação. Faça-se tudo para edificação" (1Coríntios 14:26). Duas observações devem ser feitas em relação a esse particular: a primeira delas é que, tal como no contexto litúrgico das comunidades de fé do século primeiro, não há, no culto carismático-pentecostal, "assistente" de culto, ou seja, todos participam ativamente da reunião, não obstante o fato de que obviamente poucos usam o microfone, mas da própria nave do templo todos tomam parte exatamente como retratado pelo apóstolo dos gentios, participando ativamente do momento, pois, a despeito de haver um roteiro litúrgico, não há qualquer restrição para a intervenção divina por meio de qualquer pessoa, inclusive das que estão assentadas adorando; e a segunda observação, decorrente da primeira, é que não existe ação ou pessoa que seja portadora de alguma capacidade sacramental. A pregação possui sua importância, mas o protagonismo é sempre da Trindade, ou seja, o "culto sacramental" é o que manifesta de forma inequívoca a ação divina em nosso meio, e tal ação não se caracteriza pela capacidade homilética do pregador, mas pela unção do Espírito Santo sobre quem fala, por Deus falar por intermédio dele, e não no sermão ou na "Bíblia em si", ou seja, tal como sempre se acreditou desde o período do Antigo Testamento, pois os grupos religiosos da época de nosso Jesus Senhor Jesus Cristo utilizavam as Escrituras hebraicas — inclusive Paulo, antes de converter-se —, mas nem por isso eram salvos ou as pessoas se salvavam por ouvir suas exposições e ensinamentos (Mateus 23:13-15). Tal perspectiva denota algo que não pode deixar de ser ressaltado, visto que esse aspecto peculiar faz toda a diferença na leitura da realidade, incluindo as Escrituras, feita pela tradição carismático-pentecostal, que é justamente o fato de que, para nós, assim como não existe uma descontinuidade radical entre os períodos do Antigo e do Novo Testamentos, conforme evidenciado ao longo deste capítulo, também inexiste qualquer ruptura entre os tempos neotestamentários e os dias atuais. É exatamente por isso que a narrativa de Denise, citada por Smith, incorpora-se à grande narrativa bíblica, isto é, ela era

estéril, à semelhança de várias mulheres retratadas nas Escrituras, contudo milagrosamente engravidou, em demonstração da verdade de que Deus, mediante o seu Espírito Santo, continua agindo da mesma forma que sempre fez ao longo da história bíblica.

Quais são as implicações dessa visão da realidade? Enquanto para a tradição reformada, em virtude do cessacionismo e de sua epistemologia racionalista centrada exclusivamente na informação proposicional, considera-se um atentado à autoridade bíblica dizer que Deus continua falando, sendo tal expectativa reputada como falta de contentamento com a "suficiência das Escrituras", para a tradição carismático-pentecostal, é blasfemo aventar a hipótese de que Deus não fala hoje, ainda que não de forma canônica, pois isso denota, no mínimo, incredulidade com o que a Bíblia diz a respeito e, no máximo, sinal da ira e da rejeição divina por não se experienciar o que o texto diz acerca da intervenção de Deus na história e na vida das pessoas. Daí a necessidade do avivamento. Portanto, para a tradição carismático-pentecostal, Deus continua falando e agindo exatamente porque as Escrituras assim o atestam; logo, autoridade bíblica para nós é crer que tudo que está relatado no texto, inclusive em suas partes narrativas, possui valor instrutivo para respaldar ou rejeitar e, enfim, aferir nossas próprias experiências. Acreditamos já estar devidamente clara a compreensão de que, sem dúvida, há uma racionalidade carismático-pentecostal, mas ela é distinta da reformada cessacionista, por isso vamos apenas mencionar dois pontos que estão intrinsecamente relacionados com essa conclusão. Apesar de Lloyd-Jones não fazer tal distinção entre as racionalidades, mas assertivamente reconhecer que a razão, como faculdade humana, sofre uma mudança radical após a pessoa converter-se a Cristo, e dizer que o "cristianismo nunca é ilógico e irracional", torna-se necessário observar que, conforme quer a teologia reformada, por sua dependência do paradigma racionalista, infelizmente, o cristianismo torna-se totalmente improvável, e esse é um dos grandes dramas de uma teologia pública reformada. Como dissemos desde o primeiro capítulo, é preciso reconhecer que o paradigma racional das Escrituras obedece à lógica da fé e segue a esteira da revelação; portanto, somente quando se compreende tal realidade, ilumina-se o fato de que a racionalidade escriturística é diferente. Mas tal realidade é mais bem reconhecida quando a pessoa vive a "experiência do sobrenatural", entrando assim "na mesma dimensão ou na mesma lógica", visto tal experiência das personagens bíblicas ser extensível, conforme disse o apóstolo Pedro em Atos 2:39. Em outras palavras, ao se ter essa "experiência nova", diz o teólogo pentecostal peruano Bernardo Campos, gera-se "uma nova racionalidade (ou explicação lógica), isto

é, na leitura apropriada do carisma do Espírito, assim como no uso consequente de um novo instrumental de compreensão que chamamos provisoriamente de Hermenêutica do Espírito (HDE)".1760 Em termos de fé, ou de "vida religiosa", afirma o mesmo autor, "os paradigmas como critérios de juízo e de verdade históricos mudam a raiz de experiências novas, operando como novas racionalidades para explicar a experiência do sobrenatural", e, ao se mudarem "os antecedentes, os consequentes são então percebidos como de uma natureza diferente", sendo um exemplo prático desse fato os próprios "avivamentos que geram mudanças nas estruturas denominacionais", não sem antes já terem provocado igualmente "mudanças nos paradigmas do conhecimento".1761

Como sempre, como evangélicos, o ponto arquimediano é a Bíblia, e qualquer cristão protestante sabe que uma das conquistas da Reforma foi justamente a instituição, ou resgate, do princípio do livre exame das Escrituras. A implicação desse princípio consiste no fato de que uma vez "que todo protestante tem o direito de interpretar a Bíblia, não se pode evitar uma ampla gama de interpretações", ou seja, como "não existe autoridade centralizada no protestantismo, não se pode controlar essa proliferação de opções", pois, óbvio como é, pergunta retoricamente o teólogo anglicano Alister McGrath: "Quem tem o direito de decidir o que é ortodoxo e o que é herético?". McGrath informa sequencialmente que "Para muitos dos primeiros protestantes, essa era uma ideia perigosa que abria as comportas para uma avalanche de distorções, de interpretações errôneas e de confusão".1762 Isso é preocupante, pelo simples fato de que "a essência da heresia pode estar localizada na interpretação bíblica falha"; contudo, pela própria natureza do princípio reformista sola Scriptura, impõem-se algumas questões cruciais — "Mas quem decide quais interpretações bíblicas são falhas e quais são ortodoxas? Se todos os cristãos têm o direito de interpretar a Bíblia como acham adequado, como a heresia pode ser identificada, que dirá combatida? Se só a Bíblia é a regra suprema da fé, como alguma autoridade pode ser reconhecida acima desse texto como seu intérprete autorizado?" —, todas colocadas pelo referido teólogo anglicano, que desdobra o problema dizendo que é justamente "nesse ponto que a abordagem distintiva do protestantismo encontra, aparentemente, um formidável obstáculo, no fato de que ele parece questionar exatamente a ideia de uma interpretação autorizada da Bíblia — em outras palavras, a noção de ortodoxia".1763 Tal impasse, de acordo com o teólogo Kevin Vanhoozer, foi resolvido pelos reformadores com uma ideia que o referido teólogo chama de "Tradição I", ou seja, "o conceito, comum nos pais da igreja, de que a Regra de Fé proporcionava uma 'tradição exegética única da Escritura interpretada' cuja orientação provinha da própria Escritura, e

não de tradições extrabíblicas", pois mesmo "Lutero não protestou contra a tradição católica romana como tal, mas contra o afastamento da tradição recebida". Portanto, apesar de quase não ser mencionado, "Tanto Lutero quanto Calvino sentiam-se à vontade ao apelar a figuras como Agostinho e Ireneu não porque tivessem alguma autoridade independente ou um canal direto com a revelação, mas porque 'haviam exposto de forma fiel e completa a intenção real dos autores da Bíblia'".1764 Vanhoozer fala também do que ele chama de "Tradição II", que, diferente da "Tradição I", refere-se a "uma segunda fonte de revelação oficial", que é o "magistério romano", ou seja, "a Tradição II chama corretamente a atenção para a insistência de Roma em ler a Escritura através das lentes da tradição dos seus pronunciamentos papais oficiais".1765 Na verdade, o mesmo teólogo estadunidense afirma ter mencionado tal "fato para estabelecer o contraste com o que Alister McGrath chama jocosamente de 'Tradição 0': a ideia de que as pessoas podem interpretar a Bíblia sem o benefício da tradição", mostrando claramente que o "que está em risco na diferenciação entre as Tradições 0, I e II é o significado de sola Scriptura". Em termos diretos: "Será que a Escritura é a norma que normatiza as demais, e nesse caso podemos falar de um padrão de autoridade, ou ela é a única norma, e nesse caso podemos esquecer os padrões e afirmar simplesmente um princípio único de autoridade: 'solo' Scriptura?".1766 Numa palavra:

O problema fundamental com o solo Scriptura é que "um cristão mede as interpretações da Escritura de outros cristãos de acordo com o padrão de sua própria interpretação". Isso pode dar a impressão de que a pessoa tem um conceito elevado da Escritura, mas a verdade é que o solo Scriptura não é bíblico: "A Escritura mostra que as Escrituras são propriedade da igreja e que sua interpretação pertence à igreja toda, à sua comunidade". Hermeneuticamente, o solo Scriptura leva a um impasse: não se pode arbitrar um conflito de interpretações simplesmente oferecendo a opinião de um indivíduo a mais sobre o que a Bíblia diz. A igreja não deve dar às opiniões de João, Maria e José o mesmo peso que dá à doutrina da Trindade formulada pelo Concílio de Niceia. O solo Scriptura é algo totalmente distinto do sola Scriptura: este afirma "que nossa autoridade final é a Escritura somente, mas não uma Escritura solitária".1767

Finalmente, Vanhoozer menciona outra modalidade, ou instância interpretativa, apresentada por alguns autores com a finalidade de "proteger" as Escrituras da pluralidade de interpretações, a que ele chama de "Tradição III": trata-se de "outra forma de interpretar a relação entre Escritura e tradição [pois] recoloca a ênfase sobre a tradição, entendida agora não como autoridade oficial de ensino, mas simplesmente como cultura vivida da igreja, a comunidade dos intérpretes da Escritura". Isso quer dizer que, em conformidade "com esse ponto de vista, o que governa a linguagem e o pensamento cristãos é o uso da Escritura na comunidade dos crentes e por meio dela".1768 Toda essa problemática se dá pelo simples fato de que o princípio reformista de sola Scriptura subverteu toda e qualquer autoridade que pudesse controlar a interpretação. Justamente por isso, Kevin Vanhoozer diz, citando Stanley Hauerwas, que o referido princípio de "sola Scriptura é o 'pecado da Reforma' porque é a doutrina que escancarou o que chamamos de caixa de Pandora do protestantismo, isto é, o subjetivismo desenfreado que decorre do pressuposto de que 'o texto da Escritura faz sentido alienado da igreja que lhe dá sentido'", isto é, no ato de "privilegiarem o intérprete individual que lê a Bíblia por conta própria, tanto 'fundamentalistas quanto a crítica bíblica tornam a igreja incidental'".1769 Contudo, tal princípio reformista, de acordo com Kevin Vanhoozer, "é a forma abreviada de 'a Escritura interpreta a Escritura' — e do nosso aprendizado dessa prática canônica", ou seja, o "cânon é o conceito crucial, porque se refere aos meios pelos quais Deus governa seu povo". Em outras palavras, "cânon diz respeito a autoridade (kanōn = 'vara de medir' ou 'régua'), interpretação (e.g., a relação entre o todo e as partes — tudo, desde o uso que o Novo Testamento faz do Antigo Testamento até a intertextualidade), a comunidade (i.e., aqueles intérpretes para os quais somente esses livros são Escritura oficial)", formando uma tríade: "autoridade, interpretação, comunidade".1770 Justamente por isso, o mesmo autor inclina-se para essa terceira modalidade, dizendo que o "cristianismo protestante puro e simples defende um modelo de autoridade não abreviado, em que tanto a Palavra quanto o Espírito têm seu lugar". Isso porque "o cânon supõe uma comunidade de leitores" e, por esse fato, "o Espírito cria uma". Em termos diretos, a "igreja, portanto, tem um papel necessário a desempenhar na economia da graça — e no modelo de autoridade interpretativa". Assim, uma vez que "o sola Scriptura pertence a uma economia em que o Espírito Santo e a igreja são ingredientes necessários, o intérprete individual não pode usar a Escritura como se fosse uma marreta para bater nos expositores rivais", pois, não obstante "pareça absurdo àqueles habituados a passar do sola Scriptura diretamente para um 'nenhum' (como em 'nenhum credo, mas a Bíblia'), a realidade é mais complexa", ou seja, o "sola Scriptura só

funciona adequadamente no contexto da igreja toda".1771 Isso significa que "o sola Scriptura serve à igreja precisamente por preservar de forma intacta a distinção entre texto e interpretação, e desse modo a possibilidade de que as práticas culturais e os hábitos linguísticos dominantes possam ser desafiados e corrigidos pela Escritura", ou seja,

"A Escritura interpreta a Escritura". Sim. Mas como, onde e em que condições e para quem? A resposta sucinta para todas essas indagações é esta: na economia da graça, por meio dela e submetida a ela. "Ser autoridade é estar conectado no interior da teia complexa de inter-relações que Deus deu, de tal modo que o ser humano seja livre." Tudo depende da iniciativa divina: a Escritura se torna útil quando lida pelo povo de Deus, do jeito de Deus e para o propósito divino. "A Escritura interpreta a Escritura" significa que a Bíblia, conforme Deus a deu, é suficiente para o propósito para o qual ele a deu. Esse propósito, como já disse, consiste em ser o instrumento pelo qual Deus governa seu povo, administra sua aliança e molda o povo em nação santa. Autoridade diz respeito a autorizar interpretações que conduzam à prosperidade do ser humano. Lembre-se do maestro da orquestra que decide (autoriza) como executar uma sinfonia. Muitos compositores de sinfonias, como Johannes Brahms, incluíam não apenas as notas a serem tocadas, mas também inúmeras marcações que indicavam como tocá-las: tom, dinâmica, tempo etc. Apesar disso, as partituras de Brahms não se deixam interpretar totalmente por si mesmas.1772

Vanhoozer, apesar de reformado, lida de forma realista com o expediente interpretativo e justamente por isso reconhece ser "um sério erro pensar que o sola Scriptura implica a nulla traditio (nenhuma tradição ou tradição 0)", pois os próprios "autores bíblicos e os reformadores desprezam, e com razão, tradições meramente humanas, uma vez que falta a elas a autorização divina".1773 Assim, ao referir-se ao fato de que Lutero fora acusado de querer interpretar as Escrituras por si, regendo-as por seu "espírito" e forçando-as a dizer o que ele queria que elas dissessem, algo mais comum entre exegetas do que gostaríamos de assumir, a resposta do reformador alemão e ex-monge agostiniano foi: "Não quero me jactar de ser mais instruído do que todos, mas a Escritura reina sozinha: não para que seja interpretada pelo meu espírito ou por qualquer espírito humano, e sim compreendida por meio de si mesma e por seu próprio

espírito [per... suo spiritu intelligi]", querendo dizer que a "Escritura interpreta a Escritura por si mesma e por seu próprio espírito". Portanto, a fim de "irmos além da hermenêutica geral, é preciso que reconheçamos o papel do Espírito no processo histórico de luta da comunidade para compreender e chegar a um consenso em relação ao sentido da Escritura".1774 Como isso pode ser feito? Ouvindo a tradição, mas sem perder de vista que a "tradição não é a Palavra de Deus; ela é testemunho dessa Palavra". Compreendê-la "dessa maneira nos ajuda a ver que a tradição tem a autoridade de uma testemunha, e não de um juiz". Por isso mesmo, ele prudentemente observa que "a autoridade da tradição é provisória: é possível que uma pessoa abandone racionalmente sua opinião de que é possível chegar à verdade crendo no testemunho da comunidade, se essa comunidade der provas de que não é mais uma testemunha confiável", tendo como exemplo o que o próprio "Lutero pensava do papado de sua época".1775 O que parece escapar nessa discussão é que o reformador alemão se insurgiu contra a liderança eclesiástica e a "ortodoxia" da época, sendo basicamente uma iniciativa individual e fruto de sua leitura e interpretação bíblicas iluminadas pelo Espírito Santo que também o fortaleceu em seu desafio em Wittenberg. Isso, porém, se parece mais com a postura profética das Escrituras do que com a atividade escolástica proposta por "Alvin Plantinga sobre a fé justificada", isto é, que "as pessoas têm o direito de crer em alguma coisa que tenha sido produzida por suas faculdades cognitivas, desde que estas estejam em perfeito estado de funcionamento no ambiente para o qual foram criadas. As faculdades cognitivas que atendem a essas condições desfrutam de autoridade epistêmica, e estamos autorizados a crer em sua declaração revestida de autoridade".1776 Apesar de parecer interessante, com esse critério certamente muitos profetas não seriam levados a sério e dignos de serem ouvidos, pois tudo que eles não pareciam, de acordo com a concepção de "normalidade", era com alguém em seu pleno juízo e desfrutando de perfeitas condições de suas faculdades mentais. Essa, inclusive, como já dissemos, é uma das aporias da antropologia teológica reformada, pois, se a depravação total é uma realidade, não pode haver uma racionalidade perfeita, isenta de erros e capaz de produzir uma teologia inquestionável e irrevisável, conforme eles reputam sua teologia. Assim, a questão permanece, pois, se por um lado, o sola Scriptura é um princípio inquestionável — mas como já vimos desde o primeiro capítulo, e agora com Kevin Vanhoozer (também citado no referido capítulo), ele não opera sozinho —, por outro, como texto, as Escrituras dependem de mediação interpretativa. Assim, óbvio como é,

O sola Scriptura não está sozinho no modelo de autoridade interpretativa; os outros solas também têm papéis a desempenhar. O sola gratia nos lembra de que há uma economia da luz: Deus é luz, Cristo é a luz do mundo e o Espírito é aquele que abre nossos olhos e ouvidos para a luz de Cristo, que brilha na lâmpada da Escritura. Para Bernard Ramm, o modelo de autoridade começa com Cristo, que é o conteúdo supremo das Escrituras e objeto supremo do testemunho do Espírito. Em seguida, a autoridade passa para as Escrituras, que o Espírito inspira e usa como seu instrumento na produção da iluminação. Ramm, porém, segue corretamente adiante, defendendo que, se Cristo deu o Espírito para ensinar a igreja, "então toda geração de teólogos cristãos deve estar preparada para levar a sério a história da teologia. [...] Desarraigar a teologia de seu passado não faz parte da essência do protestantismo". Isso também é catolicidade: o respeito pelo ouvir não abreviado e não adulterado da Palavra de Deus através dos séculos e das culturas. Na história da teologia, nem tudo vale a pena preservar, mas o que não devemos negligenciar são os esforços daqueles que, antes de nós, ouviram e de fato deram ouvidos a toda palavra que saiu da boca de Deus e foi registrada na Escritura. Os protestantes proíbem que qualquer interpretação desfrute da mesma autoridade que a Escritura e, no entanto, cristãos pura e simplesmente protestantes reconhecem o uso que o Espírito faz de mestres falíveis, concílios e tradição para conduzir a igreja a toda a verdade.1777

O que se verifica na argumentação de Vanhoozer é que o papel do Espírito Santo, ou sua "função epistêmica", é teologizada de forma que se coadune com a concepção epistemológica reformada. Contudo, o que temos demonstrado ao longo deste capítulo é que a lógica da fé e a dinâmica da revelação nada têm que ver com essa perspectiva epistêmica. Não apenas os modos de Deus se revelar, mas a própria Bíblia é composta, em sua maior parte, de narrativas que relatam o encontro do divino com o humano, dentro de uma atmosfera permanente de sobrenaturalidade, ou seja, refere-se a uma realidade ontológica que nada tem de excepcional. Na tradição carismático-pentecostal, por exemplo, "a experiência do cristão é colocada no mesmo nível da narrativa do derramamento dos 'últimos dias' na Rua Azusa, que é lida à luz do derramamento do Espírito Santo no dia de Pentecostes (At 2), cuja importância, por sua vez, entende-se diante da herança profética de Israel (Jl 2)".1778 Tais conexões entre as narrativas bíblicas e as experiências dos carismático-pentecostais, diferentemente das tradições cuja fé é mais cognitiva, valorizam, como já foi dito acima, o "saber narrativo", que,

por sua vez, “seria um tipo diferente de saber, um conhecimento de uma ordem diferente, ou de um registro diferente, de saber por outros meios”. Portanto, “nesse aspecto, um ‘entendimento distinto que a narrativa traz’ que é ‘inseparável de sua forma’, e é exatamente esse tipo de intuição epistêmica que está implícito na espiritualidade pentecostal”.1779 Mas não se trata apenas disso, pois, conforme mostramos com a experiência de Denise relatada por James Smith, na “prática pentecostal do testemunho, a narrativa não é apenas uma forma decorativa, um meio criativo, um veículo improvisado para transmitir verdades que podem ser destiladas ou conhecidas de outras formas”, isto é, parte-se da ideia de que a “verdade é a história: a narrativa é o conhecimento”. Isso significa que, caso alguém resolva “traduzir” o testemunho em “‘simples’ fatos, codificados em proposições, destilados em ideias, então estamos lidando com um ser diferente: ao mesmo tempo, eu ‘conheceria’ algo diferente e ‘conheceria’ essa mesma coisa de forma diferente”.1780 O mesmo filósofo e teólogo faz questão de ressaltar que o “saber narrativo não se opõe ao conhecimento proposicional, quantificável ou codificável, mas o relativiza e situa esse conhecimento”,1781 ou seja, reconhece sua diferença, enquanto saber intelectual em relação ao saber experiencial. E é justamente por isso que a tendência teológica escolástica, ou seja, racionalista, é sempre “apologética” e de rejeição da experiência e seu corolário, a narrativa, pois esta encontra ressonância em qualquer tempo e pessoa, desde que haja experiência similar para que a micronarrativa pessoal seja amalgamada à macronarrativa testemunhal — para promover aqui uma fusão das expressões de Smith com as de Vanhoozer e mostrar que o desejo da tradição carismático-pentecostal é unir-se à grande tradição milenar do seguimento de Cristo —, pois, conforme já temos mostrado, para a tradição carismático-pentecostal não há ruptura ou descontinuidade alguma entre os tempos neotestamentários e a realidade hodierna, por isso comumente se fala entre nós que vivemos o “capítulo 29” de Atos dos Apóstolos.

Logo, a narrativa não é somente uma “embalagem” opcional para proposições e fatos, nem uma forma corretiva ou rudimentar de conhecimento que é vencida ou superada pela maturidade intelectual. [...]. A narrativa é uma modalidade fundamental e irredutível, e o “conhecimento pentecostal” confirmado pelos testemunhos não somente depõe em favor da obra do Espírito, mas também a favor de sua realidade epistêmica. No entanto, nossas categorias epistemológicas e nossos paradigmas não são bem calibrados para lidar com o “saber narrativo”.

Na verdade, nossas ferramentas epistêmicas são mais adequadas para detectar "crenças" e fatos, são "itens" do saber que podem ser articulados em proposições, conectados em silogismos e "defendidos" por estratégias apologéticas. Além disso, embora possamos até mesmo dispor de epistemologias que dão lugar ao Espírito Santo, não possuímos um arcabouço de teorias ou de ferramentas epistemológicas que honram ou explicam o tipo de conhecimento que caracteriza o "saber narrativo". Resumindo, a experiência e o testemunho pentecostal podem exigir que ampliemos nossas epistemologias para dar conta desse saber. Nesse aspecto, espero que a epistemologia pentecostal encontre respaldo na longa história do pragmatismo, uma tradição filosófica que contesta há muito tempo o reducionismo na filosofia. O relato de Wittgenstein sobre o saber irredutível, a "abdução" de Peirce e a ênfase de Brandom na prática como fonte de "articular razões" estão tentando chegar em conjunto a algo que está implícito na experiência pentecostal: existe um meio de "saber" que é anterior e que transcende as proposições.1782

De maneira surpreendente, James Smith defende que tal forma de encarar a realidade representa um "empurrão epistemológico pentecostal [que] também pode efetivamente impulsionar os filósofos a desenvolver modelos epistemológicos que honrem uma compreensão mais 'bíblica' do conhecimento", ou seja, ao analisar a espiritualidade pentecostal, seu "foco [...] não se situa tanto no conteúdo, mas no modo como adquirimos conhecimento",1783 pois seu livro tem como objetivo mostrar as contribuições pentecostais para a filosofia cristã. Sua tese caminha no mesmo sentido que a nossa ao dizer que, a partir da espiritualidade pentecostal, é possível obter uma "compreensão mais bíblica do conhecimento". Desde o primeiro capítulo, temos defendido que a interpretação da Bíblia precisa seguir a "lógica da fé" e acompanhar a "dinâmica da revelação", pois intentar compreender as Escrituras partindo de uma cosmovisão não somente estranha à realidade canônica, mas antibíblica, conforme os pressupostos racionalistas utilizados pela tradição reformada, é cortejar tudo aquilo que se opõe à fé escriturística. Como forma de exemplificar o perigo do "racionalismo", o mesmo autor, com sua argúcia e seu estilo pitoresco, refere-se à "'crítica da razão pura' de Paulo (ou quem sabe Paulo tenha feito melhor ainda, afastando-se de Kant e se aproximando de Dooyeweerd1784 em sua crítica da suposta autonomia do pensamento teórico), em Romanos 1:21-31 e 1Coríntios 1:18—2:16; o alvo do seu questionamento não é 'propriamente a razão, mas a razão que foi sequestrada pelos vícios humanos'", ou seja, a "raiz do problema é

uma ‘falta de vontade de aceitar os limites da autonomia humana’”.1785 Isso nada tem que ver com irracionalidade, conforme acusa Cornelius Van Til, e, ao argumentar acerca disso, não intentamos convencer nossos irmãos reformados dessa verdade, mas, sim, os próprios teólogos carismático-pentecostais que, incrivelmente, não conseguem entender que partimos de pressupostos irreconciliáveis e antagônicos, não sendo possível teologizar e fazer teologia verdadeiramente carismático-pentecostal sem seguir tal lógica com seus pressupostos, que, conforme já dissemos, são os mesmos da tradição carismático-pentecostal, isto é, dinamismo, sinergismo, sobrenaturalismo e continuísmo ou continuacionismo. Assim, convergindo conosco, a conclusão de Smith é que “a obra do Espírito Santo não consiste em trazer novos conteúdos, mas ‘acesso gratuito’”, ou seja, o “Espírito Santo não aparece nesses versículos (1Coríntios 2:6-16) como aquele que revela conteúdos ocultos, mas como alguém que possibilita que os cristãos reconheçam a mensagem (abertamente apresentada) como verdade”. Contudo, “a obra epistemológica do Espírito Santo neste aspecto não é mágica nem gnóstica; muito pelo contrário, a operação amorosa e epistêmica é uma combinação entre a regeneração moral — ‘curando a constituição moral dos cristãos’ — e o lócus narrativo — situando a comunidade cristã dentro de uma narrativa que apresenta um contexto novo para entender sua experiência”.1786 O filósofo e teólogo defende que tal situação “é uma espécie de mudança de paradigma provocada pelo Espírito Santo” e, por isso mesmo, numa “observação que reflete (ou mesmo antecipa) a explicação de [Kenneth] Archer sobre a função da narrativa no entendimento pentecostal, [Ian] Scott aponta que ‘o momento da revelação para Paulo não surge na experiência pré-reflexiva, mas na interpretação dessa experiência, quando se avalia e se apropria o significado dela de forma hermenêutica’”, ou seja, o “enquadramento hermenêutico surge de uma história que funciona como ‘subestrutura narrativa’ do conhecimento de Paulo”.1787 Como já dissemos em outro momento, e referimos no início deste capítulo, após a experiência com o Espírito Santo, muda-se radical e completamente não só o produto final, mas a forma de apreender a realidade, tal como se deu com o apóstolo Paulo, que, apesar de ser doutor da Lei (Atos 22:3; Filipenses 3:4-7), após a experiência de conversão na estrada de Damasco, certamente teve uma transformação na forma de ler e interpretar as Escrituras hebraicas (Atos 9:1-9; Gálatas 1:11-17; Filipenses 3:8), ou seja, não foram elas que mudaram, pois eram justamente as mesmas, mas o olhar exegético, histórico e teológico do futuro apóstolo foi que mudou.1788 Por isso, é preciso compreender a necessidade de teologizar as dúvidas cruciais que rondam a experiência com o Espírito Santo, pois

Trata-se, entretanto, de uma questão à qual pelo menos uma ramificação contemporânea importante da teologia cristã exigiria que se desse atenção. Como podemos saber se — na verdade, como é possível, inclusive, que nos ponhamos a indagar de que maneira — a experiência que estamos tentando capturar num momento verbal ou num símbolo é realmente uma experiência de Deus? Que argumentos temos para sugerir que a experiência humana está, de algum modo, relacionada a uma realidade tradicionalmente chamada de "Deus"? Com que base temos o direito de dizer que um momento ou determinados momentos estão impregnados da fragrância da divindade e que nesses casos não se trata simplesmente de uma experiência humana e trivial? O grande dilema do jovem Karl Barth, quando preparava seu sermão para o culto dominical em Safenwil, torna-se nosso dilema. Para Barth, a questão crucial dizia respeito às palavras que pregaria: como podia ter certeza de que aquelas palavras, de algum modo, expressavam ou transmitiam a palavra de Deus, e não suas próprias palavras? Em que sentido ele podia dizer que estava proclamando a palavra de Deus, e não apenas conferindo uma legitimidade espúria e uma autoridade imerecida às palavras de Karl Barth? Como pode a "experiência em busca de expressão" ser identificada como uma experiência de Deus, e não como uma experiência de um mundo secular e sem Deus, ou de um solipsismo existencial excêntrico? E o que dizer das religiões não teístas? Sem dúvida, um relato expressivista-experiencial do budismo teravada insistiria que essa tradição dá acesso à experiência religiosa — mas será que se pode considerá-la uma experiência de Deus, uma vez que essa própria tradição repudia explicitamente tal sugestão? A experiência pode, de fato, buscar expressão — mas ela também exige um critério pelo qual possa ser julgada.1789

Após todas as perguntas retóricas, Alister McGrath vai ao ponto ao reconhecer que a experiência necessita encontrar uma maneira de exprimir-se, contar o vivido e experienciado, mas, como tudo que é feito pelo ser humano, ela também precisa ser avaliada. Por isso, "quando Paulo pensava acerca de assuntos teológicos, seus pensamentos traziam uma estrutura narrativa", pois o apóstolo "pensava sobre ações e acontecimentos que tinham correlações causais e temporais, todos eles governados pela trama subjacente do resgate da criação efetuado por Deus", diz Ian Scott, citado por James Smith, que, por sua vez, prossegue dizendo que, portanto, "o que Paulo pregava, e o apelo que fazia a

judeus e a gentios, não era apenas que aceitassem uma constelação de ideias ou sistema de crenças, ou mesmo uma coleção de doutrinas; em vez disso, a salvação deles dependia da assimilação ou da narrativa de forma afetiva, criativa, e de se enxergarem inseridos nela".1790 É exatamente dessa maneira que o crente mediano carismático-pentecostal pensa acerca de si. Sua autoimagem não é de alguém que vive em um mundo diferente do relatado nas Escrituras e que nada tem de sobrenaturalidade, mas justamente o contrário. Ao ler o texto bíblico, ele sempre encontra o respaldo necessário para compreender o drama de sua trajetória pessoal e coletiva, como membro do corpo de Cristo, ciente de que ele é mais um a enfrentar a realidade hostil de um mundo caído e que esta só pode ser vencida no poder do Espírito Santo, seja para viver de forma digna de um salvo, seja para cumprir sua missão como testemunha do reino de Deus ao proclamar o evangelho. Em outras palavras, para o crente mediano carismático-pentecostal, apesar de teologicamente distintas, não há qualquer espécie de diferença entre a capacitação do Espírito Santo para o cumprimento de seu chamado e aquela para se viver em santidade. Portanto, a problemática e falsa dicotomia entre fruto e dons do Espírito, como se fossem obras antagônicas e impossíveis de coexistir, acaba com um simples exame bíblico, pois "para Paulo, o 'saber ético' não era somente uma compreensão cognitiva de leis e deveres, nem o conhecimento de um conjunto de princípios morais; o saber ético era 'envolvimento da pessoa na trama da narrativa teológica'", ou seja, em termos diretos, compreender "os acontecimentos (algo básico para o evangelho de Paulo) não constitui uma questão de lógica, mas uma espécie de raciocínio narrativo".1791 Diferentemente do que se apregoa e se quer fazer acreditar, "o entendimento que Paulo tem de causalidade não é linear e simples", explica Smith citando Scott, para quem o apóstolo dos gentios "raramente apresenta casos com uma causa suficiente e o seu efeito inevitável. Em vez disso, encontramos o tipo mais ambíguo de causalidade, que é mais comum dentro da narrativa, em que um acontecimento serve como parte da razão para outro". Por isso mesmo, os referidos autores distinguem "saber narrativo" de "causalidade narrativa".1792 Em uma palavra, a "narrativa dá sentido ao nosso mundo, à nossa experiência e aos acontecimentos em um registro diferente da lógica dedutiva da causalidade simples", visto que, em síntese, "o que Paulo 'sabe' é mais do que somente o que ele 'acha' e 'acredita'". É justamente "esse tipo de conhecimento, essa espécie de 'saber', que está implícito na espiritualidade pentecostal, especialmente na prática do testemunho e na centralidade da narrativa da pregação". Portanto, a tese de Smith consiste em incentivar que se oportunize e abra-se espaço a "esse tipo de saber", já que este "seria um dos efeitos de uma filosofia distintamente pentecostal".1793

É assim que, amarrando sua argumentação, Smith diz que, partindo do princípio de que “o conhecimento demonstrado por Denise sobre o agir do Espírito Santo é constituído pela narrativa — isto é, se ela ‘sente de Deus’ porque entende a história (ou, em vez disso, uma pluralidade de histórias) —, existe também um sentido importante no fato de ela ‘ter contato’ com a verdade partindo da experiência”. Por isso mesmo, o autor questiona retoricamente: “Com efeito, o que poderia ser mais pentecostal do que a experiência?”.1794 Embora já tenhamos tratado desse assunto em outro trabalho, mostrando como a “experiência sobrepõe-se à teologia”,1795 exemplificando tal verdade, conforme já discorrido ao longo deste capítulo, desde o chamado de Abrão, que contrariou o pensamento teológico corrente, bem como ocorreu com Jó, culminando em o Novo Testamento, quando a experiência cristã e do Espírito contrariaram as correntes teológicas da época, preferimos seguir o raciocínio do autor, visto que ele propõe que tal particularidade epistêmica da tradição carismático-pentecostal, longe de ser rechaçada, deve servir para instrução e insights para uma filosofia cristã. Tal importância pode ser vista, por exemplo, no fato de que a “obra de convicção do pecado e de transformação não consiste somente em uma questão intelectual; em vez disso, o arrependimento tem que se basear na intimidade da pessoa”, pois, a fim de que “isso realmente se reflita em transformação, apenas uma mudança de entendimento não será suficiente, sendo necessária uma mudança de coração, uma reorientação no posicionamento com relação ao mundo, aos outros e a si mesmo”. Tal conclusão se dá pela simples verdade de “que o nosso posicionamento mais básico com relação ao mundo é cognitivo e afetivo”. Logo, “essa transformação tem que ser medida por componentes afetivos e corporais”, sendo exatamente o que descobrimos, uma vez que “não é somente o lado intelectual que conduz o nosso comportamento (pelo menos na maioria das vezes)”, sendo justamente esse “o motivo pelo qual a ‘experiência’, que está ligada aos aspectos corporais, afetivos e emocionais da pessoa, não diz respeito somente a um item opcional, a um acessório emotivo”; antes, “a experiência, com sua capacidade de ativar as emoções, atinge a intimidade da pessoa humana”.1796 Em termos diretos, em vez de os teólogos carismático-pentecostais desprezarem o “saber afetivo” que se mostra na experiência, abraçando acriticamente “teorias cognitivistas” que desprezam outros meios de apreensão da realidade, reduzindo o conhecimento à transmissão e memorização de proposições, devemos compreender a importância de produzir nossa teologia a partir desse paradigma do qual já dispomos em abundância em nossa realidade. James Smith explica que “‘cognitivista’ é um termo enganoso” e, exatamente por isso, ao explicar esse tema para esse contexto específico que estamos analisando, sugere “que o ‘cognitivismo’ se refere a um retrato da pessoa humana que supõe

que a agência e a ação humana — a nossa postura diante do mundo, o nosso estar-no-mundo — são dirigidos pelo processamento consciente e intencional de ‘crenças’”, daí o porquê de a “explicação da emoção que um ‘cognitivista’ faz [concluir] que as crenças vêm antes das emoções”.1797 Objetivando encontrar uma situação paralela que possa assemelhar-se à experiência pentecostal, Smith lança mão da experiência de se assistir a um filme:

Gostaria de sugerir que acontece um processo parecido na espiritualidade pentecostal, o qual (na minha interpretação) também questiona o “fundamentalismo cognitivo” que parece caracterizar as compreensões filosóficas sobre a fé cristã, interpretando o cristianismo principalmente como uma “mensagem”, uma constelação de crenças e proposições com as quais o fiel concorda. Além disso, do mesmo modo que a teoria cognitivista do cinema supõe que as pessoas humanas são fundamentalmente e na sua maioria articuladores conscientes que viajam em proposições e crenças, as explicações cognitivistas da fé também supõem que os fiéis não passam de processadores de proposições cuja caminhada pelo mundo é feita de articulações conscientes. Entretanto, e se formos fundamental e majoritariamente guiados pelo consciente adaptativo? E se a nossa caminhada pelo mundo se der por meio de interpretações que antecedem a cognição e não fazem parte dela? E se nossas ações e o nosso comportamento não forem guiados pelo mundo a princípio pela elaboração consciente, mas, em vez disso, por uma espécie de “sensação” inconsciente? Isso constituiria uma antropologia filosófica bem diferente, e é exatamente essa antropologia afetiva e holística que está presente na prática pentecostal. Já que somos orientados por uma espécie de “motor” afetivo, então a transformação operada pelo Espírito Santo tem que tocar o nosso coração, e, já que a nossa vida emocional e afetiva está envolvida em nossa materialidade corporal, então o Espírito Santo, em sua lógica encarnacional, tem que nos alcançar por meio do corpo. Portanto, quando o marido vai até à frente e se ajoelha em contrição, quando a música ambiente do culto e o coro de orações em línguas trazem à tona sua tristeza (e alegria), quando os irmãos e irmãs impõem as mãos sobre seu ombro em oração, esses elementos afetivos não são apenas “epifenômenos detritos descartáveis” de uma casca experiencial que pode ser descartada quando discernirmos o miolo da verdade proposicional. Em vez disso, esses elementos afetivos são essenciais e irredutíveis; eles constituem a “verdade” da experiência e confirmam o fato de que “sentimos a presença de Deus” em níveis que desafiam a articulação proposicional. O culto pentecostal

entende isso de forma implícita.1798

Infelizmente, conforme já dissertado por nós ao longo desse capítulo, e agora observado por Smith, “muitos críticos e céticos têm o desejo de limitar a experiência pentecostal à psicose ou, pelo menos, a algum tipo de paradigma terapêutico em massa explicável em termos naturalistas”, sendo surpreendente o fato de que entre tais “críticos e céticos” não se encontram apenas ateus, mas também teólogos. Neste grupo não estão incluídos apenas cessacionistas, mas até mesmo alguns carismático-pentecostais incautos e deslumbrados com o racionalismo teológico escolástico e os “pentecostais cessacionistas” que, por motivos óbvios, querem desconstruir a tradição carismático-pentecostal, ignorando “que a afetividade e a emoção são parte fundamental da espiritualidade porque elas reconhecem implicitamente que o nosso estar-no-mundo é primeiramente e na sua maior parte ‘impulsionado’ por uma esfera inconsciente, afetiva e pré-intencional”. Além disso, “os gigantes espirituais em todas as épocas”, lembra o mesmo autor, “sempre confirmam que o desafio do discipulado não se limita à questão do conhecimento, mas consiste mais em uma questão de vontade e desejo”.1799 Tal se dá por conta de que as “mudanças em um estilo de vida não podem se tornar um fato enquanto esse núcleo afetivo não for atingido, e é exatamente isso que a natureza tátil, visceral e emocional do culto pentecostal busca realizar”.1800 Esse caráter do culto carismático-pentecostal, conforme já dissemos, é possibilitado e evidente em virtude de todos participarem da reunião, não sendo meros assistentes passivos e “consumidores de culto”. E, ainda que não de forma proposital, a concepção cúltica carismático-pentecostal “reconhece que nosso estar-no-mundo é governado por habituações que vão se sedimentando em nosso inconsciente e que essas habitualidades inconscientes orientam nossas ações e nosso comportamento”.1801 Partindo da ideia de “que esse aspecto pré-consciente ou inconsciente do ego se identifica com o afeto e a emoção, então podemos dizer que sentimos cada passo do nosso caminho neste mundo com uma frequência bem maior do que pensamos nessa caminhada”, tendo sido tal processo formativo devidamente explicado no capítulo 2 de nossa Teologia sistemático-carismática, ao falar acerca da “educação cristã”, quando mostramos sua diferença como prática espontânea dos seguidores do Caminho no primeiro século e também como constructo da igreja em sua condição institucional, o que difere não apenas de uma tradição para outra, mas até mesmo entre os milhares de denominações, algumas pertencentes a uma mesma tradição da fé cristã.

Assim, de acordo com o que já foi dito, e destacado por James Smith, “isso indica que as emoções não constituem atos reflexos nem mesmo detritos ‘irracionais’ da experiência”, conforme de forma preconceituosa e simplista alguns teimam em classificar e definir, confundindo muitos carismático-pentecostais e os levando a negar sua experiência com o Espírito Santo. Tudo isso para evitar que sejam tachados de “experiencialistas”, “emocionalistas”, “irracionais” e outros adjetivos e epítetos, usados como xingamentos e com a clara finalidade de achincalhar, ofender e desacreditar, por atacado, a tradição carismático-pentecostal, como se essa fosse instintiva e “primitiva”, precisando avançar para o “estágio racional” da fé cristã que corresponde ao cessacionismo, isto é, para a incredulidade. Todavia, de acordo com o que já dissemos, a experiência com o Espírito Santo já é teológica, pois

As próprias emoções são “perspectivas” do mundo, construções e interpretações irredutíveis e pré-cognitivas que constituem o mundo para nós de forma particular mesmo antes de “pensarmos” ou “percebermos”. Em termos fenomenológicos, poderíamos dizer que as emoções dão significado, elas trazem intenções ao mundo, constituem os fenômenos, dando “sentido” ao mundo mesmo num registro que não é intelectual ou cognitivo. Como uma interpretação baseada no interesse, a emoção é “como uma percepção em um sentido mais amplo”. Já que nossas emoções interpretam o mundo anteriormente e com mais frequência do que nossas percepções intelectuais e cognitivas, então o formato das nossas emoções molda o nosso mundo na maior parte do tempo; assim, o discipulado passa a ser mais uma questão de treinamento de nossas emoções do que de transformação da nossa mente. É essa intuição que penso ser básica e profunda no culto e na espiritualidade pentecostal.1802

James Smith propõe exatamente o mesmo que temos insistido em mostrar ao dizer que a “natureza tangível, visceral e emocional da espiritualidade pentecostal funciona como uma pedagogia do afeto, uma educação das emoções, preparando os discípulos para interpretar pré-cognitivamente o mundo da sua experiência de certa maneira depois que sai do culto”, uma vez que “nos seus melhores momentos, o fervor emocional do culto pentecostal não é uma válvula de escape das ‘realidades’ de um mundo cruel, nem mesmo uma imersão praticamente narcisista em um êxtase emocional”; antes, corretamente

compreendido, “o que se passa na afetividade do culto pentecostal é o treinamento emocional que leva ao treinamento interpretativo, é a inculcação de uma hermenêutica pré-consciente, formando ou moldando nossas ‘construções calcadas no interesse’”.1803 Para o mesmo teólogo e filósofo, o “culto pentecostal é pré-focalizado afetivamente, padronizado para destacar certos aspectos da experiência como traços fundamentais”, mas não apenas isso; ele “também é regulador ou exemplar, buscando inculcar certos hábitos emocionais que, depois de inscritos e sedimentados no cristão, passam a fazer parte do seu repertório emocional fora do culto, preparando e predispondo a pessoa dessa forma a interpretar o mundo de sua experiência de maneiras determinadas”. Dito de outra forma, não se trata apenas de um meio de ensinar conteúdos, mas, sim, de equipar o carismático-pentecostal, ou seja, devemos “ver a experiência pentecostal como um treinamento epistêmico e hermenêutico”.1804 Com base em tudo o que o autor dissertou, ele, então, sugere “que uma epistemologia pentecostal é sempre um tipo de estética, uma gramática epistêmica que destaca a aisthesis (experiência) sobre a noesis (intelecção)”,1805 e isso, per se, não é bom nem ruim, mas apenas uma constatação de como o carismático-pentecostal apreende a realidade com tudo que a compõe. Smith explica o que ele quer dizer quando afirma que “uma epistemologia pentecostal é sempre um tipo de estética”, dizendo que tal se dá pelo simples fato de que, como todos sabemos, o “pentecostalismo é marcado, ou até mesmo definido, por uma abertura aos ‘sinais e maravilhas’; por causa disso, trata-se de uma espiritualidade de sinais, do visível e do invisível: é uma religião de manifestação, demonstração e exposição”.1806 Em termos diretos, a epistemologia da espiritualidade carismático-pentecostal consiste em “um tipo de saber intuitivo, até mesmo emocional (‘sinto de Deus’), que é a base do saber ‘intelectual’, mas é irredutível para esse saber”, ou seja, para quem tem o mínimo de familiaridade com a antropologia e a educação, é sabido que a “modalidade mais primitiva e fundamental de ‘compreensão’ é mais literária do que lógica”, pois “somos o tipo de criatura que caminha pelo mundo mais por metáfora do que por matemática”, ou seja, nos apropriamos da informação e adquirimos mais conhecimento e “somos mais moldados, tocados e influenciados pelo cativar da narrativa do que pela enumeração de proposições”, isto é, a maneira pela “qual a história (até mesmo a ficção) comunica a verdade nos toca de forma mais profunda do que a apresentação de ‘fatos’”.1807 Não à toa nosso Senhor Jesus Cristo ensinava por parábolas, quase de forma “lúdica”. Citando Margaret Poloma, quando esta diz que ao se “pensar um pouco mais sobre sua identidade distinta, o ritual pentecostal/carismático reflete uma cosmovisão que, de muitas maneiras, discorda da metanarrativa do materialismo, do cientificismo e da

racionalidade instrumental que caracteriza a cultura ocidental”,1808 James Smith acrescenta que

O cristianismo pentecostal e carismático constitui algo fantástico. Especialmente em suas expressões globais, o pentecostalismo habita em um mundo bem “encantado”. O mundo do culto e da espiritualidade pentecostal consiste na volta ao cenário do que Bultmann descartou como o mundo “mítico” do Novo Testamento: um mundo de “sinais e maravilhas”, um lugar onde a comunidade espera o inesperado e conta testemunhos de curas milagrosas, de revelação divina em línguas estranhas, iluminação divina, profecia e outros fenômenos “sobrenaturais”. Uma das características principais da espiritualidade pentecostal é a combinação única de uma forma de adoração com os pés no chão, material e física, que é aberta radicalmente à transcendência, por isso é que tenho defendido que um dos principais componentes de uma cosmovisão pentecostal é um senso de abertura radical a Deus, como um destaque especial para a operação continuada do Espírito Santo na igreja e no mundo.1809

De acordo com o que já temos explicado, essa perspectiva ou abordagem significa uma “abertura à novidade de Deus”, sendo esta “uma característica essencial da crença e da prática pentecostal”, e tal “pressupõe um senso de que o universo e o mundo natural também têm que continuar sendo sistemas abertos”,1810 ou seja, trata-se de uma perspectiva diametralmente oposta à perspectiva reformada, cuja visão de mundo, inclusive física, depende de sistemas fechados, de causa e efeito, e por isso mesmo estáticos e predeterminados. Tal abertura para a experiência com Deus, nosso Senhor Jesus Cristo e o Espírito Santo não é feita de forma irracional e muito menos apartada das Escrituras. Contudo, conforme já temos dito por diversas vezes, a racionalidade da tradição carismático-pentecostal, bem como sua hermenêutica, são muito distintas das reformadas, mas não das dos autores neotestamentários e muito menos dos reformadores. Como já vimos, um dos princípios reformistas mais decisivos para a manutenção da mudança de lugar da autoridade na igreja, tirando-a das mãos humanas e devolvendo-as para as mãos divinas, mas também extremamente subjetivo, é o sola Scriptura, visto que se trata de um texto, e como tal, exige leitura e interpretação, ou seja, mediação humana. Contudo, não existe alguém, ou um grupo, cuja interpretação seja absoluta e, portanto,

definitiva, conforme já vimos no primeiro capítulo com a reflexão de John Stott. Apesar de toda a argumentação de Kevin Vanhoozer, que vimos anteriormente, há que se questionar o que seria “uma interpretação que se coaduna à tradição”, pois de qual tradição estamos falando? Como já dissemos, e nesta parte estamos fazendo justamente isso, a tradição carismático-pentecostal, como uma expressão da fé cristã, subscreve todas as doutrinas mestras do cristianismo. Todavia, como temos mostrado e ainda o faremos até o fim deste penúltimo subtópico, nossa fonte primacial e autoritativa é a Bíblia, e ela possui uma lógica da fé e uma dinâmica da revelação que passa longe do racionalismo reinante no escolasticismo reformado. Assim, se alguém não admite o óbvio e nega a realidade, isto é, que não há tal pessoa, ou grupo, que seja perfeita o suficiente para oferecer uma interpretação definitiva e inquestionável do texto bíblico, de forma empírica e prática isso pode ser constatado, ano a ano, por uma mesma editora, com a publicação de dezenas de comentários bíblicos e obras congêneres, cujos autores, pertencentes a uma mesma tradição, diferem em seus arrazoados exegéticos e conclusões interpretativas acerca de um mesmo texto e utilizando o mesmo método proveniente de uma hermenêutica semelhante. Não se trata aqui apenas de admitir uma polissemia comum a toda espécie de texto e que, inegavelmente, encontra-se presente na Bíblia, pois ela é um texto especial, um livro vivo, a Palavra de Deus. É importante observar que, óbvio como é, o texto só possui um sentido, e este é o que o Espírito Santo de Deus inspirou o escritor humano a escrever, tencionando comunicar determinada mensagem para um destinatário ou público específico. Mas, conforme Kevin Vanhoozer disse, os “protestantes proíbem que qualquer interpretação desfrute da mesma autoridade que a Escritura”. Portanto, conforme dissemos em outro trabalho, “Quanto ao fato de haver apenas um sentido no texto bíblico e que este é o que o autor pretendeu que tivesse”, concordamos “plenamente, apenas [temos] dúvida se tal sentido único é o que o cessacionismo, por uma feliz ‘coincidência exegética’, dá para os textos, pois tal coincidência seria o mesmo que admitir que todo mundo está errado e apenas esse movimento certo”.1811

O fato é que as Escrituras são uma fonte inesgotável, e Deus fez muito bem em não permitir que haja alguém, ou algum grupo, que possa arrogar a si sua interpretação final e definitiva, pois certamente seria muito perigoso dotar alguém de tal capacidade. Em termos diretos, de alguma forma reconhecemos a verdade dita pelo físico alemão Werner Heisenberg, de que as “Escrituras Sagradas são suscetíveis a uma interpretação infinita; é por isso que elas podem durar para além dos milênios”.1812 Contudo, se por um lado não somos capazes de esgotar as possibilidades interpretativas das Escrituras, por outro, tal

constatação não deve ser utilizada como uma desculpa para legitimar o caos interpretativo e a atribuição de significados que o leitor achar mais conveniente (apesar de, lamentavelmente, isso ser feito por muitos teólogos e leitores comuns de todas as tradições). Uma das razões para tal inesgotabilidade interpretativa, de acordo com o teólogo pentecostal Bernardo Campos, refere-se ao fato de que "as novas experiências individuais ou coletivas são as que enriquecem o sentido do texto", ou seja, "à luz de novas experiências, os intérpretes encontram nos textos bíblicos novos sentidos que não estavam claros em uma leitura anterior".1813 É praticamente impossível encontrar um carismático-pentecostal que nunca teve esse sentimento, independentemente de ser ele teólogo ou leigo, pois é algo muito comum entre a tradição. E é justamente esse exercício, de se ler a Bíblia e os "acontecimentos históricos à luz da experiência no Espírito", diz o mesmo autor, "que produz novos sentidos para a vida", e a "isso chamam hoje muitos intérpretes um rhema, isto é, uma palavra de Deus nas Escrituras que adquire um novo sentido em nossa vida e que, ao apropriarmos, se faz carne em nós, produzindo novos conhecimentos e novas práticas".1814 Bernardo Campos observa, porém, que é preciso entender que não se trata de uma ação trivial, comum, aos olhos do mundo e que qualquer pessoa poderia fazer, pois a "explicação da lógica espiritual como 'inteligência' espiritual não é possível com os parâmetros tradicionais de interpretação, pelo que se faz necessário um instrumental distinto", considerando que a "inteligência espiritual ocupa-se de transcendência e está baseada na sabedoria, nossa capacidade de visão holística (total) da realidade profunda, de compreensão de contextos e totalidades significativas".1815 Mas que ninguém se engane, pois não é algo que se obtenha com estudo livresco, pois refere-se à "capacidade de transcendência, de ir além do biofísico e social, além do corpo e das emoções", e, nesse caso, age e atua, "por assim dizer, com o olho espiritual (visão no espírito)", mas trata-se de "uma inteligência transpessoal porque se situa além do ego individual narcisista", isto é, "com visão universal" ou "transnacional, no sentido de que não se limita à racionalidade instrumental mecânica da ciência".1816 Sua necessidade é evidente, visto ser "a única que pode dar-lhe sentido espiritual à vida, isto é, gerar sentido transcendente para viver e alimentar a integridade de nossa consciência", já que as demais "inteligências de níveis inferiores (a racional e emocional) não podem fazer isso". Contudo, "a inteligência espiritual está em todo o nosso ser, como uma totalidade trabalhando de maneira harmônica com a inteligência racional e a inteligência emocional".1817 Em uma palavra, a "inteligência espiritual é por isso a capacidade de nos relacionarmos harmonicamente com a totalidade, de estar relacionados com o todo", sendo, portanto, "a capacidade de ser feliz apesar das circunstâncias, porque se move

em uma lógica distinta, a lógica da fé, a esperança e o amor".1818

O que nos causa espécie é o fato de que, não obstante tal potencialidade das Escrituras, e de haver tantas tradições no espectro da religião cristã, quando a tradição carismático-pentecostal apresenta sua leitura e interpretação do texto, logo é censurada, pois no passado alegava-se não ser possível que os carismático-pentecostais pudessem fazer uma exegese, pois não havia intérpretes com domínio das línguas originais. Contudo, chegamos, em se tratando de Brasil, a outro tempo, e hoje temos biblistas e teólogos que se dedicam à produção teológica, muitos conhecendo e dominando o hebraico e o grego. No entanto, agora mudou-se o discurso e espalha-se a acusação de "liberalismo teológico", e tais exercícios interpretativos, sobretudo os relacionados aos estudos da narratologia, que deram origem à hermenêutica pentecostal, são utilizados pela erudição carismático-pentecostal estrangeira há, pelo menos, quatro décadas, conforme já tivemos oportunidade de observar. No caso do teólogo pentecostal Bernardo Campos, que propõe uma "Hermenêutica do Espírito", ele assim o faz na apresentação da inteligência espiritual, pois para o referido teólogo tal "faculdade do Espírito de Deus nos regenerados faz possível ver, tanto na realidade natural como na espiritual, uma 'sobrenaturalidade', ou talvez melhor, uma transcendência que os leva a outros níveis de entendimento", por se tratar de "uma 'inteligência' que é construída e que opera, como dissemos anteriormente, desde a lógica da fé pelo Espírito de Deus".1819 Não é sem razão, nem coincidência, que tais acusações tiveram lugar em Atos dos Apóstolos e pelos mesmos motivos que ainda hoje se apresentam entre nós, ou seja, indignação pelo fato de o Espírito Santo conceder sabedoria e capacidade para pessoas leigas e indoutas, concedendo-lhes inteligência para falar a respeito das grandezas de Deus, com uma linguagem e um poder que não se veem entre a pretensiosa teologia escolástica judaica (Atos 4:13). Já fomos adeptos dos clichês, que parecem ser inteligentes, de que "estudar não esfria ninguém", "teologia não compete com espiritualidade" e por aí vai. É preciso, porém, reconhecer não só de que tipo de conteúdo estamos falando, mas principalmente da atitude e da disposição adotadas pelos estudantes, ou seja, se por um lado é inegável o perigo de expor os estudantes ao liberalismo teológico, sem que eles tenham consciência de que tal posição foi fruto de um tempo e que os teólogos estavam equivocados em sua forma de "defender a fé", tendo já prescrito que tal pensamento racionalista e sua adoção destrói a fé, por outro, em termos de tradição carismático-pentecostal, é ainda mais danosa a exposição acrítica dos estudantes à teologia conservadora, mas igualmente racionalista, cujos arrazoados levam os estudantes à "conclusão lógica", de acordo com os

pressupostos monergista, estático e antissobrenaturalista, de que o cessacionismo é a posição mais cristocêntrica, bíblica e fiel à grande tradição da religião cristã. Este hoje, em nosso entendimento e pelo que temos ouvido de lideranças de todo o país, é o real problema a ser enfrentado. É preciso aqui recordar o que dissemos no subtópico acerca do período intertestamentário, juntamente com os teólogos Roger Stronstad e Jon Ruthven, que "a piedade do judaísmo identificava-se pela devoção à lei, e não pela liderança carismática", mas isso não era o maior problema, e sim o fato de que a "devoção à lei, por natureza, impedia a atividade do Espírito", pois a "interpretação tomou o lugar da inspiração profética, o ensino tomou o lugar da proclamação, e o escriba tomou o lugar do profeta", ou seja, contraditoriamente, por causa da "preocupação com a piedade da Torá, no judaísmo intertestamentário, o ambiente era desfavorável para restauração da liderança carismática em geral e, em particular, para a restauração da inspiração profética", e assim o resultado não poderia ser outro: o "espírito carismático de profecia desapareceu de Israel".1820

De fato, essa posição "cessacionista" no judaísmo, além de ser igualmente sustentada pelo teólogo Jon Ruthven, é acompanhada da observação desse mesmo autor, que revela ainda que, no afã de serem dignos de atenção, os carismáticos do período intertestamentário adotaram uma posição sinceramente equivocada, trazendo à baila um assunto com o qual estamos à volta, que é justamente a "questão da autoridade religiosa entre 'carismáticos' que, mesmo em relatos fabulosos, podem ter pretendido usar profecia e milagre para estabelecer sua credibilidade doutrinária, cada vez mais perdida para tantos quantos recorriam à habilidade de interpretação e do consenso da academia".1821 Utilizando os termos de forma anacrônica, Ruthven diz que os que resolviam estudar "matavam" seu vigor carismático, pois a "profecia e a operação de milagre foram substituídas pelo estudo da Torá e suas interpretações acadêmicas". Tal posição dos que estudavam, por sua vez, surgiu como "reação contrária aos fingidores carismáticos messiânicos radicais das revoltas contra Roma e contra o rápido crescimento do movimento carismático cristão". Em outras palavras, "o judaísmo se tornou uma religião baseada no único e verdadeiro deus, ou seja, a Torá escrita e sua interpretação escolástica", e exatamente por causa disso "os milagres e as profecias, forçosamente, cessaram".1822 Portanto, estudar mata a fé de expressão carismático-pentecostal? Depende. Estudar teologia conservadora em detrimento da exposição à teologia crítica é mais seguro para os estudantes? Depende. Não temos nenhuma dúvida de que a tradição carismático-pentecostal tem sido enganada pelo seu amor à Bíblia. É justamente nossa valorização e nosso apego

às Escrituras que têm sido usados como desculpa para subverter a experiência com o Espírito Santo, estrangulando o que nos caracteriza para finalmente deixarmos de ser o que somos. Por isso mesmo, além do que já mostramos ao longo deste capítulo, incluindo sobretudo o período canônico, conforme uma vez mais acabamos de mostrar com os dois teólogos conservadores supracitados, é preciso resgatar algumas lições da história da igreja, pois, ao assim fazer, descobrimos que estamos novamente em um daqueles momentos pendulares, em que a falta de discernimento espiritual pode trazer grandes prejuízos. Em termos diretos, não somos os primeiros a enfrentar problemas dessa natureza, mas justamente o oposto, somos apenas os atores da vez neste imenso palco da história do cristianismo. É interessante ressaltar que comumente se fala acerca do avivamento ser resultado de uma busca renovada, ou de um retorno, às Escrituras, e de fato tal informação procede. Todavia, o que não se pode esquecer é que isso não significa que a Bíblia tenha desaparecido, mas que ela se tornou simplesmente um livro como qualquer outro, sem vitalidade, apenas uma "desculpa" para o domínio e a leitura mecânica, ou tecnicista, e isso equivale a um ateísmo prático. Ninguém menos que Hans von Campenhausen, uma das maiores autoridades em patrologia, diz que os "Pais já não se consideravam como testemunhas diretas da revelação cristã como aconteceu com as gerações da época apostólica e subapostólica" —, inclusive esse último hiato de tempo quase nunca é considerado nos tratados teológicos, por isso vamos lidar um pouco com ele. Por isso, em "todo o seu trabalho tinham como pressuposição o testemunho daquelas gerações anteriores", e foi por esse motivo que eles "não escreveram evangelhos, nem apocalipses, nem cartas apostólicas, mas interpretações e tratados, breves literaturas polêmicas e apologéticas, de natureza devocional, sistemática e, ocasionalmente, histórica, mantendo-se em seus próprios limites de experiência, conhecimento e método", pois tudo que desejavam era "servir à Igreja com os seus dons e habilidades especiais, porém como homens completamente livres",1823 isto é, não como autoridades finais e inspiradas como os escritores bíblicos. Assim, os que hoje dizem ser "fiéis aos Pais da Igreja" agem errada e contraditoriamente, inclusive em relação a eles:

É mais difícil determinar o período em que a era patrística teve fim do que decidir a respeito do seu início. Decidi considerar o final deste período no ponto em que o trabalho dos próprios Pais já havia estabelecido uma tradição válida por si mesma, que já estivesse restringindo a liberdade da pesquisa bíblica e sistemática. Esta influência restritiva levou a uma mudança nos métodos e no

posicionamento da teologia. A partir do quinto século, a teologia tornou-se "escolástica" no sentido de que a autoridade dos antigos Pais da Igreja tornou cada vez mais obscuras a influência e a responsabilidade dos ensinadores contemporâneos.1824

Engana-se quem pensa que tal restrição representou uma segurança e um avanço, pois a cristalização de determinada posição como absoluta impede que, com mais luz à frente, sejam feitas determinadas mudanças ou revisões necessárias, isto é, não enxergar a provisoriedade dos arrazoados teológicos e incompreender a sazonalidade do próprio tempo com seus aspectos circunstanciais, acaba por gerar problemas que gerações posteriores terão de carregar sem tê-los criado e, pior ainda, sem poder resolvê-los por causa não apenas da cristalização, mas até da idolatria de ideias. O conjunto do material patrístico, seja oriental, seja ocidental, mostra uma diversidade enorme de pensamentos e opiniões. Contudo, da forma genérica como alguns teólogos e tradições falam a respeito dos "Pais da Igreja", a impressão é que havia uma uniformidade de pensamento, um bloco monolítico, conquanto pouco consenso houvesse entre eles, além do fato de considerarem, conforme dito por Campenhausen, as Escrituras e os escritos subapostólicos como absolutamente autoritativos. Havia muitas diferenças e até divergências entre eles, embora isso seja perfeitamente normal entre os seres humanos, uma vez que não somos autômatos, mas é preciso reconhecer que as grandes discussões teológicas ainda estavam no seu início para a futura formação das doutrinas mestras e basilares da fé cristã. É exatamente dessa maneira que deve ser, pois tais produções contribuíram com os insumos para os debates ocorridos nos concílios ecumênicos que culminaram com a definição e forma final das referidas doutrinas. Tal informação é importante, pois, a fim de "compreender bem o período patrístico, o aluno precisa, no mínimo, de conhecimento panorâmico da história e da patrologia da igreja", mas "o estudante não deve esperar encontrar, caracterizada nessa época, a homogeneidade doutrinária com a qual ele pode ter-se deparado em outras épocas", visto que, por "estar ainda em fase de formação, a teologia dos primeiros séculos apresenta os extremos de imaturidade e de refinamento". Um exemplo claro disso é o "contraste extraordinário entre as versões do ensino da igreja ministrado pelos pais apostólicos do segundo século e um teólogo competente do quinto século, como Cirilo de Alexandria". Deve-se ainda ter em mente que "as condições eram favoráveis à coexistência de uma ampla variedade de opiniões, mesmo nos assuntos de importância fundamental".1825 Assim,

muitos se surpreendem “com a diversidade de tratamentos dispensados até mesmo pelos pais posteriores a um mistério como a expiação; e era comum certos pais (Orígenes é o exemplo clássico), mais tarde considerados heréticos, serem contados entre os ortodoxos enquanto viviam”, afirma John Norman Davidson Kelly, dizendo que a “explicação” para isso “não é que a igreja antiga fosse indiferente à distinção entre ortodoxia e heresia”. Na realidade, “embora o esboço geral da verdade revelada tenha sido respeitado desde o começo, como uma herança sacrossanta recebida dos apóstolos, em muitos aspectos sua explicação teológica não recebeu restrição alguma”. Em termos diretos, só “gradualmente, e mesmo assim com respeito a relativamente poucas doutrinas que se tornaram objeto de debate, firmou-se a tendência de insistir em definições e numa uniformidade rígida”.1826 No que diz respeito à espiritualidade, por exemplo, vale a pena conferir a descrição do mesmo teólogo reformado:

Duas importantes linhas divisórias, uma vertical e outra horizontal, atravessam o período. A primeira é a diferença de temperamento teológico entre o Oriente e o Ocidente. Por razões históricas, Roma e as igrejas imediatamente associadas a ela (Gália, Espanha, norte da África etc.) desenvolveram-se relativamente independentes das igrejas orientais, e isso se reflete em seus credos, liturgias e atitude doutrinária. Enquanto os teólogos gregos são em geral intelectualmente ousados, tendendo à especulação, seus colegas latinos, com exceção daqueles sujeitos às influências orientais, parecem, pelo contrário, cautelosos e prosaicos, limitando-se a expor a regra tradicional de fé. Como exemplo extremo dessa diferença, basta justapor os conceitos de teologia sustentados por (a) Irineu e Tertuliano, e (b) Clemente e Orígenes, na segunda metade do segundo século e na primeira metade do terceiro. Nutrindo profundas suspeitas em relação à filosofia, sendo até hostis a ela, os primeiros limitaram a função da teologia à exposição das doutrinas apresentadas nas Santas Escrituras; elogiavam os cristãos simples que se satisfaziam com a regra de fé. Por outro lado, Clemente e Orígenes chegaram ao ponto de distinguir dois tipos de cristianismo, a que correspondiam dois graus de cristãos. O primeiro tipo, inferior, baseava-se na “fé”, isto é, na aceitação literal das verdades declaradas nas Escrituras e do ensino da igreja, enquanto o segundo tipo, superior, era descrito como “gnosis”, isto é, uma forma esotérica de conhecimento. Esse tipo começava com a Bíblia e a tradição, aliás, baseava-se nelas, mas esforçava-se por trazer à tona seu sentido mais profundo e, à luz disso, explorar os mistérios mais profundos de Deus, de Seu universo e do plano de salvação; supunha-se que isso devia culminar em

contemplação mística ou êxtase. Desse modo, eles dividiam os fiéis em simples crentes, a quem tendiam a desprezar, e homens “espirituais”, “gnósticos” ou “perfeitos”, a quem consideravam especialmente privilegiados por Deus.1827

Como é possível perceber, e em conformidade com o que já temos insistido em mostrar, a espiritualidade carismática não é uma invenção estadunidense do início do século 20, sendo uma realidade bíblica desde o Antigo Testamento, perpassando o Novo e perdurando através de todos os períodos da igreja. O fato de haver um motivo, ou uma razão, para que os que experimentavam tais experiências se gloriassem certamente está relacionado à postura do apóstolo Paulo (2Coríntios 12:1-6), sem, contudo, excluir a hipótese de altivez, conforme apresentou-se em Corinto (1Coríntios 12—14). Isso, contudo, não anula a experiência com o Espírito Santo, nem lhe retira a importância e a validação escriturística (1Tessalonicenses 5:18-21); antes, revela, como ainda veremos brevemente, que ela sempre caracterizou, se não toda a igreja, uma parcela significativa desta, não sendo, nem de longe, um fenômeno estranho, como alguns insistem em desinformar as pessoas. A verdade é que, de sua obra de mais de 390 páginas, J. N. D. Kelly destaca que “o mais importante de tudo é o fato de que a igreja dos pais foi colocada no ambiente cultural complexo do Império Romano”, e isso “significa que, embora fosse baseada em suas próprias fontes singulares de revelação, a teologia cristã não foi moldada dentro de um vácuo”, isto é, a “atmosfera em que ela teve de crescer e se desenvolver estava repleta de noções religiosas, filosóficas e até teosóficas”, tendo reagido “com violência contra algumas; e foi consciente ou inconscientemente afetada por outras”.1828 Assim, conforme abundantemente temos demonstrado até aqui, ou seja, desde o primeiro capítulo, a teologia é sempre tributária e fruto do seu tempo, e não apesar disso, mas justamente por isso, seu caráter é sempre provisório. Foi assim naquele tempo, durante toda a Idade Média, no período da Reforma Protestante, na época pós-Reforma e desde sempre. A teologia cessacionista, com este nome, obviamente é datada. No entanto, em termos de etos, ou característica, sem dúvida, sempre se apresentou, e sob a mesma proposta escolástica de especialização, pois apenas alguns “iluminados” pensam pela e para a maioria, que, por seu turno, deve se contentar em “consumir” os ensinamentos e conteúdos produzidos por essa elite. No período intertestamentário e até início do primeiro século, conforme disseram Stronstad e Ruthven, a interpretação tomou o lugar do carisma. A sensação de domínio, a vaidade de ter as pessoas dependendo de si e também o amor à glória proporcionada pelo prestígio

institucional foram empecilhos para que esses exegetas confessassem publicamente a fé em nosso Senhor Jesus Cristo (João 12:42-43). É curioso que teólogos protestantes cessacionistas, que defendem a "autoridade bíblica", colocando-a em contraposição à experiência com o Espírito Santo, sobretudo profecia, nunca mencionam o principal dom cultivado no protestantismo, que é o de mestre (Efésios 4:11). Não é sem importância observar que há instruções muito claras acerca do exercício do dom profético na liturgia (1Coríntios 14:29-33,39-40), e não por acaso há advertências graves acerca dos perigos de falsos ensinos na Bíblia (Tiago 3:1). Para quem conhece minimamente a trajetória da igreja, se for mencionar os problemas de heresias no transcurso da história, provenientes de falsos ensinos — praticamente todos da pena de teólogos/pensadores, mas não de carismáticos ou "profetas" —, será preciso escrever uma obra volumosa apenas para abordar os inúmeros casos. Aliás, esse tipo de material pode ser encontrado em abundância em língua portuguesa. Portanto, o problema não é a experiência com o Espírito Santo, mas o mau uso dos dons; também a questão não é o saber teológico, mas a que tipo de teologia nos referimos e também à sua forma de ensino. É justamente o que veremos agora e assim responderemos sobre a razão de o Espírito Santo ter sido, desde sempre, propositadamente esquecido.

Cessação ou contenção e extinção proposital das experiências com o Espírito Santo?

Como carismático-pentecostais, não raras vezes somos caricaturizados de forma pitoresca, folclórica e, no mínimo, exótica, por cientistas da religião. Quanto a isso, nada a dizer, pois a maioria não é cristã e, portanto, não conhece o evangelho e Deus, no sentido em que já temos exposto o conceito de "conhecer", na perspectiva que as Escrituras nos mostram, de que, sendo aqui redundantes, temos experiência e que conhecemos. Todavia, é preciso reconhecer quando cientistas da religião conseguem exprimir de maneira assertiva algum fenômeno. O holandês Jacobus Johannes van der Leeuw, mais conhecido pelas iniciais, ou abreviações, J. J. van der Leeuw, apesar de não ser cientista da religião, mas um pensador teosofista pertencente à Igreja Católica liberal, acerta em cheio, quando no início do capítulo 6 de seu clássico A dramática história da fé cristã, publicado originariamente em 1927, afirma que "Todo grande movimento começa com a inspiração e acaba no dogma" e diz que tal se passou "com a História da Fé Cristã".1829 E o autor assim se pronuncia em razão de que a "crença no Espírito Santo e sua atividade é uma das mais fundamentais realidades do cristianismo", visto ser esse "o modo pelo qual Deus Se manifesta no homem [sendo] o Seu sagrado Alento (τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, Spiritus Sanctus), o Prodigalizador da Vida, o Espírito de Verdade, a verdadeira inspiração (inspirare: inspirar)". O Espírito Santo "em Pentecostes [...] tornou-se manifesto aos discípulos, impelindo-os a obras miraculosas, inspirando-os e auxiliando-os" com o "conhecimento de coisas que ultrapassam a percepção humana comum, a orientação em assuntos espirituais e materiais, a realização de milagres, o dom de falar em línguas não conhecidas por quem as fala[;] tudo isso e muito mais eram e são manifestações do Espírito Santo no ser humano e respostas do Paráclito ao seu apelo".1830 Ele diz corretamente, mesmo não sendo ortodoxo ou carismático-pentecostal. Essa é a mesma opinião do teólogo conservador, historiador e especialista em patrística Oskar Skarsaune, ao dizer que, "para os primeiros crentes, a presença do Espírito Santo em seu meio era uma experiência avassaladora que aparece refletida em quase todas as páginas do NT", ou seja, o "Espírito era o grande dom e bênção que Deus prometera derramar sobre 'toda carne' nos últimos dias" e "agora esses 'últimos dias'

haviam chegado". E é justamente por isso que, ao se comparar tal "entusiasmo carismático do primeiro século com a ênfase do segundo século nas estruturas e na organização eclesiásticas, vários especialistas chegaram à conclusão de que o fervor espiritual da primeira geração esfriara bem depressa e fora substituída por outras preocupações".1831 Na verdade, em "relação ao Espírito, isso significa que os dons carismáticos espontâneos foram substituídos por ministérios organizados; em vez da participação voluntária de toda a congregação nos cultos, surgiu uma liturgia fixa monopolizada pelo clero profissional; a expectativa e a prática de sinais e milagres desapareceram".1832 Para o mesmo teólogo norueguês, tal descrição é um exagero, uma vez "que as realidades históricas mostram-nos um quadro muito mais nuançado", isto é, se "compulsarmos as fontes eclesiásticas do segundo e do terceiro séculos, encontraremos crentes que, a todo o momento de sua experiência na fé e em sua vida de cristãos, provaram o mover do Espírito e de sua força geradora de vida".1833 Contudo, é preciso admitir que, paulatinamente, tal característica carismática foi arrefecendo e deixando de ser uma marca de identificação dos que professavam a fé cristã, e a crença cognitiva foi se tornando obrigatória e definidora, isto é, o dogma foi ocupando o lugar da "inspiração":

Assim entramos agora num período da Fé Cristã que mostra o surgimento da doutrina formulada da teologia. Este desenvolvimento foi apressado, por um lado, pelos ataques e perseguições de um mundo hostil, que precisava escrever apologias refutando acusações e falsidades e declarando quais as crenças realmente professadas pelos cristãos; e, por outro lado, pelas heresiologias que, ao refutar "as heresias" ou falsas doutrinas, tiveram de declarar qual era a verdadeira doutrina ou ortodoxia. Com respeito à primeira, era inevitável — visto circularem as mais incríveis calúnias e falsas concepções sobre a jovem religião e seus adeptos — que estes, mais tarde, em defesa própria, tentassem demonstrar aos adversários a injustiça de seus ataques e, ao mesmo tempo, declarar o que realmente eram as crenças cristãs e por que as professavam. Assim, o cristianismo, pela primeira vez, foi forçado a cristalizar suas doutrinas e a formular intelectualmente suas crenças. Enquanto a nova fé não era atacada, era suficiente uma crença vaga nos ensinamentos de Cristo, mas, quando os inimigos começaram a perguntar por que tais crenças eram professadas e o que eram realmente, cada homem que levava a sério a própria religião teve de elaborar uma decisão, de alguma espécie, com relação a ela. Os ataques conduzem sempre à consolidação e à definição de uma crença, e as perseguições

por que passaram os cristãos não apenas fortaleceram a Igreja e a fé de seus membros, como favoreceram o surgimento de uma teologia cristã. Sob certos aspectos, esta era uma vantagem duvidosa, pois com o nascimento da teologia e do dogma apareceram a intolerância e o sectarismo — o culto à forma em vez do culto ao espírito. Foi este o caso, mais ainda com respeito às heresiologias, em que os defensores da ortodoxia enumeravam as assim chamadas heresias. Quando os ataques de fora necessitavam apenas de uma declaração geral sobre o que era o cristianismo, e que ensinamentos Cristo dera aos homens, a refutação das heresias fazia nascer argumentos teológicos abstrusos e sutilezas de definição metafísica. É uma pena que esta parte da teologia cristã tenha nascido não da inspiração, mas da refutação; seu caráter era defensivo e negativo e faltava-lhe aquele elemento construtivo que poderia torná-la um ensinamento vivo.1834

Evidentemente que não concordamos com Van der Leeuw em diversos aspectos, sobretudo doutrinários, incluindo suas descrições, contudo é preciso reconhecer que há elementos presentes em sua argumentação que estão corretos e merecem ponderação de nossa parte. Muitas particularidades que aparecem em seu argumento foram consideradas nos capítulos anteriores, sendo desnecessário torná-las objeto de discussão novamente. Não podemos, porém, deixar de perceber que sua apreciação coaduna-se, por exemplo, com as informações históricas acerca do “surgimento” da teologia no âmbito cristão, que o método escolástico, tal como afirmou Hans von Campenhausen, modificou completamente a maneira de produzir e articular teologia, promovendo, ao mesmo tempo, a especialização de poucos e a exclusão da maioria, extinguindo com isso a operação espontânea do Espírito, conforme dito por Roger Stronstad e Jon Ruthven. Acrescente-se um dado interessantíssimo, que é o fato de que tais produções são frutos de reações, e não de iniciativas proativas e “inspiradas”, isto é, elas não nasceram de uma motivação doxológica e espontânea, mas belicosa e defensiva, muitas vezes só sendo mesmo para antagonizar (ainda que tal postura, conforme já dissemos nos primeiros dois capítulos, fosse necessária). Quando tais documentos, que foram escritos mais “para os de fora”, se cristalizaram no contexto cristão, conforme já falamos no capítulo 2, e eles não eram essencialmente bíblicos, mas filosóficos, não sendo também qualquer filosofia, mas uma que privilegiava o que para eles seria a “essência divina” (que foi concebida pelos gregos como algo fixo, estático, imutável, impassível etc.), de acordo com o que repetimos no capítulo anterior, o resultado foi a aniquilação

da espontaneidade do Espírito Santo, que, como não poderia deixar de ser, não tinha nenhum compromisso com tais arrazoados e agia independentemente do que fora dito e teorizado acerca de Deus. Conforme acabamos de ver com J. N. D. Kelly, havia clara falta de uniformidade no pensamento patrístico, em diversas áreas, mas especificamente em relação à espiritualidade, comparando-se, por exemplo, duas vertentes teológicas, a de Tertuliano e Ireneu com a de Clemente e Orígenes. J. J. van der Leeuw, falando a respeito de Clemente de Alexandria, informa, conforme também já falamos, que ele foi "um ateniense de nascimento que se havia convertido ao cristianismo e, assim, combinara em sua pessoa a nobreza da cultura grega com a profundidade da Fé Cristã", ou seja, até aí nenhuma novidade, uma vez que "muitos haviam passado da filosofia grega para o cristianismo, mas poucos foram capazes, como Clemente, de realizar uma síntese da filosofia e da cultura grega com as doutrinas e a ética da Igreja Cristã". Portanto, "a teologia por ele constituída era uma estrutura viva, nascida da fé e da inspiração, não de uma defesa contra ataques nem uma refutação de heresias; era a revelação de uma Verdade Viva".1835 Nas palavras do mesmo autor, os "escritos teológicos de Clemente eram o resultado de sua íntima experiência espiritual e pairam muito acima das sutilezas intelectuais ou argumentos defensivos daqueles teólogos cujo dogmatismo nascia não da inspiração, e sim da irritação".1836 Ainda que discordando totalmente da perspectiva gnóstica de Van der Leeuw, pois a entendemos como uma visão errônea da inspiração e da gnose postuladas por Clemente de Alexandria e Orígenes e evidenciadas na produção teológica dos teólogos místicos e pais orientais da igreja, por outro lado, informa o historiador e teólogo cristão estadunidense Jaroslav Pelikan:

A relação entre gnosticismo que temos examinado e a "gnose cristã" de Clemente e de Orígenes é consideravelmente mais ambígua. Não só porque o termo "gnóstico", especialmente em Clemente, foi usado como um título para o intelectual cristão, mas porque esses teólogos alexandrinos compartilhavam muitas das ideias que estivemos descrevendo. Algumas passagens dos escritos de Clemente sugerem a preexistência da alma humana, e a doutrina de Orígenes de uma queda pré-histórica da essência para a existência apresenta mais que afinidades formais com o mito gnóstico da descida cosmológica. Orígenes, de forma mais geral, parece ter compartilhado as pressuposições gnósticas de que "os eventos temporais são uma imagem do que acontece no mundo de puros espíritos" [...], que determinou sua forma de interpretar a história bíblica. A

escatologia de Orígenes lembrava a ascensão soteriológica do ensinamento gnóstico. Para ele, a alma também tinha descido de uma condição puramente espiritual e, no fim, seria restaurada a essa condição; isso se aplicava a todos os espíritos, até mesmo do demônio. Finalmente, ninguém deixa de se lembrar do gnosticismo quando lê a declaração de Clemente de ter uma tradição secreta, não publicada no Novo Testamento nem conhecida pelas pessoas comuns; um de seus termos para essa tradição secreta era “gnose”. Com base nesse substancial corpo de ensinamentos em comum entre o gnosticismo e o pensamento dos teólogos alexandrinos, seria justificado considerar Clemente e Orígenes como a ala direita do gnosticismo cristão, em vez de como a ala esquerda da ortodoxia cristã?1837

O mesmo autor responde dizendo que, a despeito de “atraente”, tal hipótese não possui a mínima condição de ser afirmativa, pois, a exemplo do que dissemos na seção em que tratamos da atuação do Espírito Santo no Antigo Testamento e das semelhanças que existem entre os relatos e expressões de Israel e as demais civilizações do antigo Oriente Médio, o mesmo se aplica aos conceitos e expressões da gnose do gnosticismo pagão e da vertente teológica de Clemente e Orígenes, isto é, trata-se de similaridades nomenclaturais, mas completamente distintas do ponto de vista conceitual. “Não obstante, o gnosticismo, em cada um dos pontos que resumimos, servia como um lembrete do que os teólogos da igreja, incluindo Clemente e Orígenes, podiam estar inclinados a esquecer”, observa oportunamente Jaroslav Pelikan. Este diz que, por exemplo, os “mitos acerca do abismo divino contrabalançavam a simplificação excessiva implícita na doutrina da impassibilidade divina, que parecia reduzir o paradoxo da misericórdia e da ira a uma fórmula racional”. Portanto, a despeito de, como sabemos, o gnosticismo cristão ter sido rejeitado, acrescenta o mesmo autor, “ele também representou um sério esforço para lidar com questões da doutrina cristã das quais nenhum teólogo, quer ortodoxo, quer herege, podia escapar”.1838 E é justamente esse conceito — a impassibilidade divina —, tomado da filosofia grega, que ainda persiste na teologia, que trouxe grandes problemas para a experiência com o Espírito Santo. Por um lado, no fato “implícito na percepção bíblica de Deus como o Criador [temos] a afirmação de sua independência soberana: Deus não dependia de suas criaturas como elas dependiam dele”; por outro, “os profetas, em sua afirmação da liberdade de Deus, enfatizaram ao mesmo tempo seu envolvimento em amor e ira com o povo da aliança”. Logo, “a doutrina do Antigo Testamento da liberdade soberana de Deus não poderia ser

análoga à doutrina filosófica da impassibilidade divina (apatheia, gr.)", explica Pelikan, "o que significava, antes de tudo, que Deus estava livre das mudanças e dos sofrimentos que caracterizavam a vida e os sentimentos humanos, embora, de forma derivativa, também possa significar impassividade — que Deus era indiferente às mudanças e aos sofrimentos do homem".1839 Como vimos no capítulo anterior, tal pensamento encontra guarida em teologias fatalistas que partem dos atributos filosóficos gregos para as Escrituras. Contudo, se partirmos das Escrituras em si, é simplesmente impossível ostentar tal pensamento acerca de Deus. Não à toa, ressalta Pelikan, "os teólogos cristãos registravam costumeiramente a doutrina da impassibilidade de Deus como um axioma, sem se incomodar em fornecer muito apoio bíblico ou prova teológica para isso", ou seja, a "doutrina do caráter absoluto e da impassibilidade de Deus veio formar uma das pressuposições das questões trinitarianas e cristológicas", diz o mesmo autor. Pelikan ainda acrescenta que, não obstante o fato de que o "axioma da impassibilidade de Deus não exigisse uma prova bíblica convencional, uma passagem do Antigo Testamento serviu como o texto-prova para as discussões cristãs de ontologia: 'Eu sou o que Sou' (Êx 3.14) — a palavra vinda da sarça ardente".1840 Uma vez que já tratamos desse assunto no capítulo anterior e trabalhamos, inclusive, o referido texto veterotestamentário, para os propósitos da tradição carismático-pentecostal torna-se relevante saber que "Dídimo, o Cego, tomou como certo que o Espírito Santo, como Deus, tinha de ser 'impassível, indivisível e imutável'".1841 Tal colocação, ao mesmo tempo que representava um avanço — pois naquele momento histórico ainda não se articulava teologicamente a personalidade do Espírito Santo, isto é, sua divindade e pessoalidade —, de alguma maneira, assim como Deus não se "move", muitos passaram a defender a mesma ideia a respeito do Espírito Santo.

A proposição afirmativa de que Deus se relaciona conosco de modo transcendente está correta e purifica falsas imagens de Deus. Contudo, não nos parece correto afirmar que Deus não possa relacionar-se conosco de outra maneira. Não podemos limitar a liberdade de Deus para manifestar-se e relacionar-se com suas criaturas. Além do mais, isso implicaria negar as religiões históricas e, concretamente, o judeo-cristianismo. Se a relação com Deus é meramente transcendental, não somente os grandes sábios e profetas de Israel ficam privados de sentido, mas também a própria encarnação de Jesus. Jesus seria um ser humano a mais, que teria consciência de ser um filho de Deus como todos nós, não o Filho unigênito do Pai, concebido pelo Espírito Santo. Em Jesus

existe algo mais que a tomada de consciência da criaturalidade humana: ele é Filho único de Deus; a encarnação é um acontecimento salvífico; Deus entrou em nossa história; Deus sempre acompanha seu povo (Sl 23); visitou e redimiu seu povo (Lc 2.68). E esta comunicação categorial de Deus se prolonga ao longo da história. Deus se comunica com sua criatura, como afirmam os místicos de todos os tempos, e isto precisamente através de seu Espírito. O Pai do céu dá o Espírito aos que lho pedem (Lc 11.13).1842

Evidentemente que tal "comunicação do Espírito acontece através de mediações criaturais, com suas concreções e limitações humanas, psicológicas, culturais e ideológicas, que necessitarão, portanto, ser sempre interpretadas com uma hermenêutica correta", afirma o teólogo Víctor Codina. Este converge com Alister McGrath, que disse que a experiência busca se expressar e também "exige um critério pelo qual possa ser julgada".1843 Contudo, o mais importante é "o fato de que Deus se nos comunica pessoalmente e que esta comunicação de Deus se faz no Espírito".1844 Todavia, é fato que, quanto mais institucional tornava-se o movimento dos do Caminho, mais formalidades eram constituídas, e menos se parecia com um movimento e mais com uma organização. Evidentemente que estamos falando de um período posterior ao século 2 e referimo-nos à face majoritária da igreja, sem considerar os inúmeros grupos que, conforme observa o teólogo anglicano, crítico literário, historiador, poeta e romancista inglês Charles Williams, nasceram em decorrência do fato de o Espírito Santo ter se "manifestado perante as nações: aos cidadãos das regiões da Líbia em volta de Cirene, aos estrangeiros de Roma e aos demais". Isso quer dizer que "Antes que qualquer uma das missões oficiais começasse, os milhares de dispersos cidadãos que naquele dia captaram algo da visão e ouviram algo da doutrina, e que até — alguns deles — haviam sido convencidos pela visão e doutrina a submeter-se ao Rito, ao batismo, haviam voltado para suas terras, se não ainda como missionários, certamente como testemunhas". Portanto, o "Espírito serviu-se de seus próprios meios para fundar e difundir a cristandade antes que um único passo apostólico houvesse sido dado para deixar Jerusalém".1845 E a espontaneidade nascida desse poder que invadiu o cenáculo, capacitando os quase 120 discípulos de nosso Senhor Jesus Cristo, irradiou por todos os lugares onde a mensagem do evangelho era anunciada, dando origem a um movimento crescente (Atos 2:1-13; 17:6), que a partir daquele dia cumpre um papel dentro da história da salvação, na economia divina, de reverter a situação apresentada em Gênesis 11:1-10, quando da construção da

infortunada Torre de Babel, um imenso zigurate cujo intento era autoafirmação e domínio, fazendo que a humanidade se sentisse novamente como parte do todo. Portanto, se “essa comparação é plausível, a Bíblia afirma que somente o Espírito é a verdadeira força de coesão entre os seres humanos”, ou seja, nenhuma ideologia é capaz de promover tal união, visto que, por mais bem-intencionada que esta seja, acaba por coagir alguém, pois o “poder humano centralizador divide e oprime, sem gerar unidade”. Entretanto, “em Pentecostes, cada um compreende o outro na língua dele”, mostrando que a “Igreja nasce como lugar onde é possível um diálogo, onde é valorizada a unidade na diversidade”, cumprindo “a promessa profética”, fazendo que se realize “o início de uma nova humanidade”.1846 E não poderia ser diferente, uma vez que o evangelho é uma mensagem universal e perene, não bairrista ou circunstancial, não sendo gerada de forma ideológica ou religiosa, mas revelacional. É o que igualmente diz Charles Williams ao registrar que tal “obra era a regeneração da humanidade”, expressão que, segundo ele, “com demasiada frequência, perdeu sua força”, mas que “seria recuperada”, pois os “apóstolos começaram a gerar a humanidade novamente”.1847 Portanto, o anúncio é parte do processo de salvação da humanidade, bem como do universo, mas ele desafia estruturas e religiões que se pretendem inquestionáveis, e que apenas dominam, pois não é meramente um discurso ou uma “teologia”. Justamente por isso, como já dissemos, tal missão jamais poderia ser realizada apenas na coragem natural humana; requeria-se uma capacitação carismática:

Naquela época, de fato, a Igreja parece ter-se movido numa nuvem de portentos, como se o padrão exato da Glória fosse por certo tempo vislumbrado. Não apenas os seus ritos mais formais e centrais — o batismo e a eucaristia — foram preservados e difundidos e dados como garantia sacramental aos convertidos. Como se a Ascensão do Messias houvesse aberto o céu, como se a Descida do Paracleto houvesse revelado o céu, as línguas e os hábitos do céu pareceram, por alguns anos, algumas décadas, pairar no seio da Igreja de uma forma não mais percebida desde aquele tempo a não ser de modo ocasional ou individual. Houve curas milagrosas e até destruições milagrosas. Naquela primeira visão e realização plena, os crentes permutavam poderes entre si. Como em outras grandes experiências, o senso fundamental dessa experiência renovava energias mais que mortais. Naquele tempo o Espírito enviava “por meio de cada um poder dobrado além de suas funções e seus ofícios”. E esse poder era reconhecido e aceito. “Depois da eucaristia, certas pessoas inspiradas

começavam a pregar e manifestar perante a assembleia a presença do espírito que as animava. Os profetas, os extáticos, os falantes em línguas, os intérpretes, os curadores sobrenaturais, absorviam nessa hora a atenção dos fiéis. Havia, por assim dizer, uma liturgia do Espírito Santo nos moldes da liturgia com a Presença Real e a comunhão. A inspiração podia ser sentida, provocando uma vibração pelos órgãos de certas pessoas privilegiadas, mas toda a assembleia ficava comovida, edificada e até mais ou menos extasiada por ela, e era transportada para a esfera divina do Paracleto."1848

É oportuno ressaltar o que desejamos que seja percebido do trecho citado: a atmosfera espiritual descrita por um autor não carismático que, citando o teólogo católico francês Louis Duchesne, em sua obra Christian Worship, publicada em 1904, tratando acerca da origem e evolução do culto cristão, especificamente do início da liturgia latina até a época de Carlos Magno, igualmente retrata, ou seja, ambos os autores completamente desinteressados acerca do assunto em relação a nós, carismático-pentecostais. Justamente por isso, os referidos teólogos falam do batismo e da eucaristia (a ceia do Senhor) como sacramentos e pronunciam a expressão "Presença Real", que alude à doutrina medieval da transubstanciação, processo, como se crê, levado a efeito na comunhão pelo Espírito Santo, porém todos aspectos estranhos à tradição carismático-pentecostal. Para nós, a shekinah, isto é, a "presença de Deus", ocorre em qualquer momento, pois é fruto da iniciativa divina, nada tendo que ver com uma ocasião ou invocação. O fato é que, conforme observa Charles Williams, ao se referir ao que acabou de ser descrito, tais "coisas desapareceriam aos poucos". Contudo, "havia profetas e falantes em línguas e mestres e assim por diante; sem dúvida o Deus Todo-Poderoso operava de maneira peculiar por meio de certos indivíduos".1849 Em outras palavras, se de forma mais ampla ou na "corrente principal" podemos, sem dúvida, pensar em um arrefecimento e até extinção de tais manifestações carismáticas, não há hoje a menor desconfiança quanto à verdade de que elas nunca se extinguiram totalmente da vida de indivíduos e grupos marginais que, anacronicamente, sempre foram "reformadores". Não é segredo o fato de que tal preocupação não era de natureza prioritariamente conteudista, mas, sim, espiritual, pois, conforme já citado no primeiro capítulo, de acordo com Hans von Campenhausen, a "Igreja Primitiva não se envolvia em questões teológicas",1850 todavia, quando estas começaram a aparecer, andavam de mãos dadas com a espiritualidade. Apenas com o decorrer "dos séculos, efetuou-se uma crescente separação entre teologia e espiritualidade, chegando a uma

verdadeira ruptura na Idade Média (no século 14, segundo F. Vandenbroucke), e que levou a um cisma entre uma teologia sumamente abstrata, especulativa e fria e uma espiritualidade devota, mas frequentemente infrateológica",1851 informa o teólogo boliviano Víctor Codina. Tais pontos, falando em termos de nossa terra brasilis, são praticamente desconhecidos, pois aqui a teologia protestante e evangélica reduz a piedade à cognição de processar/lembrar "proposições corretas", de acordo com a ortodoxia reformada, restringindo a atividade do Espírito Santo, conforme dito por James Smith anteriormente. Com isso, anula a importante contribuição filosófica da fé de expressão pentecostal para uma filosofia cristã e, ao agir dessa maneira, acaba também anulando sua epistemologia carismática, que, como vimos com o teólogo pentecostal Bernardo Campos, opera a partir de uma inteligência espiritual, tal como professavam e pensavam os autores bíblicos neotestamentários com sua exegese carismática, e postulavam os teólogos alexandrinos Clemente e Orígenes, referidos por J. N. D. Kelly acima. Essa é uma linha da tradição de que nunca se ouve falar entre nós, contudo informa-nos Víctor Codina:

Na época patrística e até o século 13, a teologia estava estreitamente ligada à pneumatologia, os grandes teólogos eram santos, a teologia era sapiencial, sagrada, uma reflexão sobre a Escritura e sobre a vida do Espírito presente na comunidade cristã. Tomava-se muito em consideração a oração e a liturgia como fonte de conhecimento teológico (lex orandi, lex credendi). A teologia dos Padres apostólicos (Inácio de Antioquia...), dos apologetas (Justino...), dos Padres da Igreja (Irineu, Cipriano, Ambrósio, Agostinho, Basílio, Gregório de Nissa e Gregório Nazianzeno, João Crisóstomo, João Damasceno...), dos grandes papas (Leão e Gregório Magno), a teologia monástica (Orígenes, Evágrio, Cassiano, Bernardo...), a primeira escolástica (Boaventura, Tomás de Aquino...) foram teologias pneumáticas, vivas, plenas de espiritualidade, nas quais a razão ficava transfigurada pela mística. A teologia era bíblica, uma reflexão espiritual sobre a Palavra de Deus, "lectio divina", "sacra pagina". A doutrina patrística medieval sobre os sentidos da Escritura (sentido literal ou histórico, sentido espiritual ou cristológico, sentido moral ou existencial e sentido escatológico) conferia à teologia uma profunda unidade centrada em Cristo, como estudou amplamente Henri de Lubac em seus trabalhos sobre exegese patrística e medieval.1852

O mesmo autor diz que tal “síntese foi-se paulatinamente corroendo e empobrecendo, e os sentidos da Escritura se dispersaram: a teologia dogmática desenvolveu a dimensão lógica e intelectual, científica (questões, sentenças, sumas); a moral concentrou-se em uma práxis desvinculada da Escritura; a Escritura limitou-se ao sentido literal, e perdeu-se a perspectiva escatológica”, dando assim início ao “divórcio entre uma teologia especulativa e uma piedade cada vez mais devota e íntima, mas menos teológica”.1853 Tal informação foi dada muito antes por Paul Tillich ao explicar a quádrupla divisão da Idade Média, dizendo que a “atitude teológica, determinante de toda a Idade Média, foi o escolasticismo”. Este nada mais era que a “explicação metodológica da doutrina cristã”, considerando que o termo advém de “‘escola’ e significa ‘filosofia da escola’”, isto é, “filosofia segundo a maneira como era estudada na escola”. Tillich lembra que, naquele momento histórico, a escola tinha estreita vinculação com a vida do dia a dia, não sendo, como atualmente, algo que “conota separação da vida e ‘escolasticismo’”, uma vez que ambos “não têm nada a ver com a realidade”. Portanto, o “escolasticismo [só] foi deformado na última fase da Idade Média; mas a intenção verdadeira do escolasticismo era a interpretação teológica de todos os problemas da vida”.1854 Uma das principais limitações do escolasticismo, porém, desde sempre, é o seu caráter elitista, pois “a educação escolástica era dada apenas à pequena classe alta”, pois os livros, sem exceção, “eram escritos em Latim, acessível apenas aos educadores”, e o povo obviamente era iletrado, “não sabendo ler nem escrever”. Todavia, o saber escolástico era levado ao povo de duas formas, informa o mesmo teólogo alemão, “pela participação nos ofícios religiosos, nas liturgias, nas pinturas, por meio da música e pelo recebimento de outras impressões sensoriais que não requerem grande atividade intelectual, mas comunicam o sentimento do numinoso e certa orientação moral”. Convém ressalvar que isso não quer dizer “que essas coisas objetivas fossem realmente experiências pessoais”, algo que coube ao misticismo proporcionar no período medieval, ao introduzir “a experiência pessoal na vida religiosa”.1855 Portanto, Paul Tillich diz que, infelizmente, a “teologia protestante não tem entendido o significado do misticismo desde Ritschl até a teologia barthiana”, confundindo e equiparando a experiência mística cristã com crenças ocultistas. Contudo, “ao nos aproximarmos da Idade Média”, completa o mesmo teólogo, ficamos cientes de que “os escolásticos eram místicos”, isto é, todos, sem exceção, “experimentavam em suas vidas pessoais as coisas de que falavam”, e era justamente isso “o que significava misticismo, originalmente, na escolástica”, inexistindo qualquer “discrepância entre misticismo e escolasticismo”.1856 Essa é mais uma daquelas surpresas que aguardam os que não se contentam em

repetir informações genéricas que são proferidas sem apresentação alguma das fontes e referenciais teóricos que embasam suas conclusões. Uma vez compreendendo que o “misticismo era a experiência da mensagem escolástica”, ou seja, a “base do dogma era a união com o divino nas devoções, nas orações, na contemplação e nas práticas ascéticas”, evita-se “cair no engano de eliminar o misticismo do cristianismo, reduzindo-o a mera crença intelectualizada e a simples amor moralista”, como tem “acontecido depois que a escola de Ritschl começou a influenciar o protestantismo”. Por isso mesmo, é erro crasso “identificar este misticismo com experiências de tipo abstrato ou absoluto em que o indivíduo desaparece no abismo da divindade”. Portanto, fique claro que o “misticismo — chamado pelos protestantes ortodoxos de unio mystica — é a união imediata com Deus em sua presença”, ou seja, até “para a ortodoxia, tratava-se da mais alta forma de relacionamento com Deus”, sendo este o motivo pelo qual na “Idade Média, o misticismo não se separa do escolasticismo”.1857 Assim, na linha do leitmotiv que temos apresentado e defendido desde o início, informa-nos Víctor Codina:

Na realidade, podemos afirmar que, sem experiência espiritual, não há teologia, e que toda verdadeira teologia nasce de uma experiência espiritual. Isto acontece já na Escritura. Todo o Antigo Testamento, com seus diversos gêneros literários, suas diferentes etapas e seus vários autores, é, fundamentalmente, uma contínua reflexão sobre a experiência espiritual fundante e do Êxodo. O Novo Testamento não é mais do que a reflexão teológica sobre a vivência cristológica pascal, sobre a morte e ressurreição de Jesus, iluminada através da teologia narrativa da experiência de sua vida, pregação, milagres e opções pelo Reino de Deus. A teologia patrística parte da experiência espiritual de uma Igreja-comunhão, e a teologia monástica, da experiência espiritual de deserto, com seus diversos matizes e variantes. A primeira escolástica nutre-se da experiência espiritual dos mendicantes franciscanos e dominicanos, e a teologia jesuítica — barroca e moderna — brota da experiência espiritual dos Exercícios inacianos.1858

Contudo, as referências tanto de Codina quanto de Tillich remontam ao período medieval, cuja datação de início varia entre 400 e 600, portanto uma época já relativamente “distante” da que pretendemos mencionar a fim de que fique claro o que temos ressaltado. Apesar de nosso interesse e da necessidade de que tal

trabalho seja realizado, não há possibilidade alguma de analisar todas as partes de todos os documentos que mencionam a prática carismática nos primórdios de nossa era cristã, em meados do segundo século. Todavia, alguns poucos exemplos servirão para demonstrar quanto tais fenômenos e dons eram parte da realidade dos cristãos, não havendo "cessado com a morte do último apóstolo". Um dos exemplos clássicos vem do documento subapostólico, mas com tanta autoridade que alguns o incluíam no cânon neotestamentário, antes da aprovação definitiva dos 27 documentos atuais no segundo século. Trata-se do chamado O pastor, de Hermas, cuja data varia entre 140 e 150 da nossa era, citado por Eusébio de Cesareia em ao menos dois momentos: o primeiro, no livro 3, capítulo III, quando o referido historiador trata justamente do conteúdo do cânon e diz que, apesar de este documento ser questionado por alguns, pelo fato de parecer que Paulo menciona o autor, Hermas, ou Hermes, em Romanos 16:14, ele é reputado por outros como "muito útil, especialmente para os que necessitam de instrução elementar. Por esse motivo, sabemos que já tem uso público em igrejas, e vejo, pela tradição, que alguns dos autores mais antigos fizeram uso dele".1859 Mais à frente, no mesmo livro, porém no capítulo XXV, o referido historiador, no momento da apresentação do catálogo dos documentos inspirados, elenca O pastor, de Hermas, entre os documentos não canônicos.1860 Esse, entretanto, não é o nosso foco, mas, sim, o fato de que Ireneu, Tertuliano (este posteriormente mudou de ideia), Clemente e Orígenes, por exemplo, tinham O pastor, de Hermas, como obra autoritativa. Jerônimo o reconhece como material instrutivo, e não é sem importância o documento constar no Cânon muratoriano, um manuscrito datado do século 8, "descoberto pelo sacerdote, polígrafo e historiador italiano Ludovico Antonio Muratori, que viveu entre 1672 e 1750", daí o seu nome. O referido "manuscrito contém uma lista (cânon) dos livros do NT, recebidos pela Igreja de Roma, por volta de 180-200 d.C.", faltando em tal cânon, comparando-o "ao atual cânon do NT", informa o teólogo Roque Frangiotti na introdução da obra O pastor de Hermas, "as epístolas de Tiago, aos Hebreus, a 3João, e 1 e 2Pedro, mas contém um Apocalipse de Pedro".1861 Queremos, porém, chamar a atenção para o fato de quanto se fala acerca do Espírito Santo nesse documento, cujo estilo e gênero literário lembra muito a literatura apocalíptica. Com uma tríplice divisão, ele é composto por Visões (cinco), Mandamentos (doze) e Parábolas (dez), e encontramos, por exemplo, na quinta parábola, que "Deus fez habitar na carne que ele havia escolhido o Espírito Santo preexistente, que criou todas as coisas", e ainda, na nona parábola, que o Espírito Santo "é o Filho de Deus".1862 Já adiantamos o fato de que nem tudo estava claro, teologicamente falando, no período patrístico e, pelo visto, nem no tempo subapostólico, por haver aqui uma confusão entre

nosso Senhor Jesus Cristo e o Espírito Santo, sendo este um dado claro da razão de esse documento não fazer parte do cânon definitivo neotestamentário. Como o documento parece ser colocado como obra fruto da revelação, cabe perfeitamente lembrar as advertências que temos apontado e para as quais chamamos a atenção mais uma vez. Contudo, ele não parece nada com um charlatão ou falso profeta, cujo intento seja manipular as pessoas, bastando observar o que instrui em seu Décimo Primeiro Mandamento, cuja longa citação achamos oportuna:

43. 1Ele me mostrou homens assentados num banco e outro homem sentado numa poltrona. E me disse: “Vês as pessoas sentadas no banco?” Eu respondi: “Sim, senhor.” Ele explicou: “Esses são fiéis, e o que está sentado na poltrona é falso profeta, que corrompe a inteligência dos que duvidam, e não dos fiéis. 2Aqueles que duvidam vão até ele como adivinho e lhe perguntam o que lhes acontecerá. Então, esse falso profeta, sem ter em si nenhum poder do espírito divino, responde-lhes segundo o que perguntam e segundo seus maus desejos, satisfazendo-lhes a alma com o que desejam. 3Sendo vazio ele próprio, dá respostas vãs a homens vãos. Seja qual for a pergunta, ele responde conforme a vaidade do interrogador. Também diz coisas verdadeiras, pois o diabo o enche com o seu espírito, a fim de dobrar algum justo. 4Contudo, os fortes na fé do Senhor, revestidos de verdade, não aderem aos espíritos maus, mas se afastam deles. Por outro lado, os vacilantes e que mudam constantemente de opinião, consultam os adivinhos como os pagãos, e carregam-se de pecado maior que o dos idólatras. Com efeito, quem faz consulta a um falso profeta sobre alguma coisa, é idólatra, vazio da verdade e insensato. 5De fato, todo espírito dado por Deus não se deixa interrogar, mas, possuindo força da divindade, diz tudo espontaneamente, porque vem do alto, do poder do espírito divino. 6Ao invés, o espírito que se deixa interrogar e que fala conforme o desejo dos homens, é terreno e leviano, porque não tem nenhum poder. Se não é interrogado, não diz nada.” 7Eu lhe perguntei: “Senhor, como saber quem deles é verdadeiro e quem é falso profeta?” Ele respondeu: “Escuta o que estou para te dizer sobre ambos os profetas, e então discernirás o verdadeiro do falso profeta. Discerne pela vida o homem que tem o espírito divino. 8Em primeiro lugar, quem tem o espírito que vem do alto, é calmo, sereno e humilde. Ele se abstém de todo o mal e de todo desejo vão deste mundo; ele se considera inferior a todos e, quando interrogado, nada responde a

ninguém e não fala em particular. O Espírito Santo não fala quando o homem quer, mas só quando Deus quer que ele fale. 9Quando um homem, que tem o espírito de Deus, entra numa assembleia de homens justos, crentes no espírito divino, e nessa assembleia de homens justos se suplica a Deus, então o anjo do espírito profético que está junto dele plenifica esse homem, e ele, pleno do Espírito Santo, fala à multidão conforme quer o Senhor. 10É desse modo que se manifesta o espírito da divindade. Tal é o poder do Senhor sobre o espírito da divindade. 11Escuta agora a respeito do espírito terreno e vão, que não tem poder e é insensato. 12Primeiro, tal homem, que julga possuir o espírito, exalta-se a si mesmo, quer ter o primeiro lugar, e logo se apresenta descaradamente, imprudente e loquaz. Vive em meio a muitas delícias e muitos outros prazeres, e aceita pagamento por sua profecia. Quando nada recebe, também não profetiza. Poderia um espírito divino receber pagamento para profetizar? Não é possível que o profeta de Deus aja desse modo; o espírito desses profetas é terreno. 13Além disso, ele não se aproxima da assembleia de homens justos para nada, mas foge deles. Ele se une aos vacilantes e vãos, e profetiza para eles à parte. Engana-os, falando-lhes coisas vazias, conforme o que desejam, pois responde para gente vazia. Um vaso vazio quando bate em outro vaso vazio não quebra, apenas ressoam mutuamente. 14Quando o falso profeta entra em assembleia repleta de homens justos, portadores do espírito da divindade, se eles começam a rezar, tal homem se esvazia e o espírito terrestre, tomado de medo, foge dele. Tal homem emudece, completamente desorientado e incapaz de falar. 15Se armazenas óleo e vinho num depósito e aí colocas uma vasilha vazia, quando quiseres desocupar o depósito, encontrarás vazia essa vasilha. Igualmente acontece com os profetas vazios, quando entram em meio aos espíritos dos justos: da mesma forma que entraram, assim são encontrados. 16Aí tens a vida dos dois tipos de profeta. Examina, portanto, o homem que se diz portador do espírito, a partir de seus atos e de sua vida. 17Quanto a ti, crê no espírito que vem de Deus e tem poder, mas não creias no espírito terrestre e vazio, porque nele não existe poder. Ele vem do diabo. 18Escuta a parábola que vou te contar. Pega uma pedra e atira para o céu. Vê se podes atingi-lo. Ou então pega um tubo de água e atira o jato para o céu. Vê se és capaz de furar o céu.” 19Eu perguntei: “Senhor, como se pode fazer isso? As duas coisas que disseste são impossíveis!” Ele respondeu: “Assim como essas coisas são impossíveis, também os espíritos terrestres são impotentes e fracos. 20Toma agora a força que vem do alto. O granizo é grão pequenino, mas, quando cai sobre a cabeça de uma pessoa, que dano lhe causa! Ou então, pega a gota de água,

que cai do telhado no chão e fura a pedra. 21Vês, portanto, que as melhores coisas que caem do alto sobre a terra têm grande força. Da mesma forma, o espírito divino que vem do alto é poderoso. Crê, portanto, nesse espírito e afasta-se do outro.”1863

O exposto indica claramente uma profusão do dom carismático da profecia entre os cristãos de meados do segundo século, pois do contrário não haveria necessidade alguma de instrução nesse sentido. E nem de longe é um documento único, pois, ainda mais antigo que este, temos o Didaquê, o primeiro “manual de educação cristã” da igreja, datado de aproximadamente 70 a 120, conquanto as últimas pesquisas apontem para um período entre 80 e 90 do século primeiro da era cristã, também dividido em quatro partes, considerando o seu epílogo — A. Os dois caminhos (parte doutrinal ou discipuladora, capítulos 1—6), B. Celebração da vida (parte litúrgica, capítulos 7—10), C. Vida comunitária (parte prático-carismática, capítulos 11—15) e D. Perseverar até o fim (epílogo escatológico, capítulo 16). Sua terceira parte contém regras muito claras a respeito do tratamento que deve ser dado a pregadores, tanto aos que ensinam quanto aos que profetizam, bem como a forma de identificar se estes são, ou não, da parte de Deus. É feita alusão a um corpus doutrinário, “o que foi dito antes”, embora o verdadeiro critério para tal reconhecimento de um falso ensino seja um conteúdo que “destrói” e promove “injustiça”, o qual é contrário ao que o verdadeiro ensino cristão deve promover, ou seja, “estabelecer a justiça e o conhecimento do Senhor”, devendo quem assim procede ser recebido como se fosse o próprio nosso Senhor Jesus Cristo. Os apóstolos e profetas que procederem de acordo com o princípio do evangelho devem ser recebidos dessa maneira, e o apóstolo não deve ficar mais que um dia ou dois na casa dos irmãos, pois, se permanecer “por três dias, é um falso profeta”, afirma o documento, o qual adverte ainda que, quando de sua partida, não deve igualmente “levar nada, a não ser o pão necessário até o lugar em que for parar”, ou seja, caso ele peça algum “dinheiro, é um falso profeta”.1864 Finalmente, o manual instrui de forma direta as pessoas que estas não “coloquem à prova”, nem julguem, “um profeta que em tudo fala sob a inspiração”, ou seja, em êxtase proporcionado pela ação da presença extraordinária do Espírito Santo, “pois todo pecado será perdoado, mas esse não será perdoado”. Convém ainda estar ciente de que “Nem todo aquele que fala inspirado é profeta, a não ser que viva como o Senhor”, e, assim procedendo, eles estarão aptos a reconhecer e distinguir “o falso e o verdadeiro profeta”.1865 É preciso compreender que o que Paulo diz em

1Coríntios 14:29, acerca do “julgamento” das profecias que são proferidas durante um culto, não significa um salvo-conduto para desfeita, incredulidade, desdém, deboche, mas é algo a ser feito com discernimento e temor, por pessoas nascidas de novo, portanto salvas por nosso Senhor Jesus Cristo, que possuem experiência com Deus e com o Espírito Santo, pois achar que alguém que afirma crer nas Escrituras, mas não acredita na contemporaneidade dos dons, está apto a proceder a tal avaliação é um erro, já que se parte do princípio de que esse fenômeno não mais se apresenta nos dias hodiernos, sendo, por isso mesmo, espúrio, fruto de delírio, perturbação mental ou representação. É preciso não perder de vista que as regras são muito claras a respeito da avaliação do exercício desse dom, ou seja, se por um lado são inegáveis os cuidados com os enganos, por outro, a atitude cessacionista também é perigosa e proibida, ou seja, um simples e rápido olhar nas epístolas paulinas mostra os perigos e excessos que rondam tanto uma quanto outra posição (1Tessalonicenses 5:19-20; 1Coríntios 14:1ss). Todavia, não se pode ignorar a verdade de que a ordem é imperativa e peremptória quanto a não apagar o Espírito e não desprezar as profecias, ao passo que os excessos no exercício dos dons devem ser corrigidos com entendimento e zelo, mas não se afirma que os dons não devem ter lugar e espaço; antes, sua busca é incentivada (1Coríntios 14:26-33).

É justamente por causa desses dados e entendimento que podemos seguramente dizer “que os pentecostais e carismáticos têm uma história legítima” e que, considerando suas caraterísticas, podemos afirmar que se trata de “uma história encontrada nos vários movimentos de avivamento e renovo que sempre surgiram na vida da Igreja”. Todavia, pelo fato de “terem sido frequentemente condenados e marginalizados pela igreja institucional, sua história tem sido ocultada ou mal interpretada” e, por isso mesmo, completa o mesmo historiador e teólogo estadunidense, Eddie Hyatt, existe uma necessidade premente de que tal “história” seja “descoberta e plenamente recuperada”.1866 Esse imprescindível exercício revisionista não aconteceu ao alvedrio da tradição carismático-pentecostal, isto é, ele não se tornou uma realidade por iniciativa de algum historiador, ou teólogo, da nossa tradição, mas partiu de pesquisadores que, estudando outros aspectos, acabaram descobrindo, de maneira transversal, uma profusão desses grupos que cultivavam as experiências carismáticas, mas que, estranhamente, inexistem para os grandes e tradicionais historiadores que nem sequer os mencionam, nem mesmo para censurá-los. Um único exemplo ilustra o ponto. Trata-se da importante obra História ecumênica da igreja, que, apesar da proposta, nem sequer menciona a tradição carismático-pentecostal, demonstrando claramente que mesmo iniciativas com uma composição plural,

envolvendo pesquisadores católicos e protestantes, com três volumes, abrangendo o último deles o período que vai “Da Revolução Francesa até 1989”,1867 sem cerimônia alguma, não hesitam em ignorá-la solenemente. Tal postura impressiona pelo simples fato de que, independentemente do que se pensa acerca da tradição carismático-pentecostal, se não houvesse nada a ser “teologicamente” considerado, o tamanho, ou melhor, a quantidade de adeptos já justificaria, mesmo que fosse uma simples menção. Todavia, nem isso ocorre. Qual conclusão podemos tirar disso? Se hoje, com essa quantidade absurda de adeptos, quando até mesmo cientistas da religião, chamados de “pesquisadores seculares”, dedicam-se ao estudo das diversas facetas da tradição carismático-pentecostal, visto ser esse um fenômeno social e religioso que impressiona, historiadores cristãos não se intimidam de nos invisibilizar, que dirá em uma época em que não havia qualquer espécie de averiguação e supervisão crítica de sua historiografia. É assim que, conforme hoje sabemos, a história não é o que alguém escreve, pois não apenas a seleção dos fatos, mas também a escolha das fontes dependem completamente de uma decisão subjetiva, ou preferencial, de quem pesquisa e escreve. Isso sem contar a dificuldade inerente e a quase impossibilidade de transformar em palavras o que aconteceu na realidade. Daí que o relato histórico é sempre a construção narrativa, e esta, como já vimos e hoje é ponto pacífico, nunca é um relato fidedigno, pois este é simplesmente impossível, ou seja, o que é dito nada mais é do que uma interpretação do fato, e tal interpretação depende de quem está relatando/narrando. O que estamos dizendo é simplesmente a mais pura expressão do que atualmente é pensado na ciência historiográfica, sem qualquer juízo de valor de nossa parte. Portanto, independentemente do lado, isto é, seja continuísta, seja continuacionista, seja cessacionista, a interpretação histórica dependerá das fontes que consultarmos e do tratamento que dermos a elas.1868 É o caso de Montano e, consequentemente, do montanismo, que vamos agora considerar, sob a perspectiva do historiador pentecostal Emílio Conde:

Cerca do ano 156, Montano, natural de Arbadau, Frígia, um dos que sofriam pela decadência da igreja, comparando o estado atual com a vida abundante dos primeiros dias, e vendo as heresias rondando, e sentindo a falta da manifestação do Espírito Santo (um dom característico na vida da primeira igreja), e temendo o perigo decorrente das inovações que já haviam entrado no rebanho do Senhor, tomou atitude de protesto contra as tendências seculares que operavam dentro daquela que outrora fora a igreja apostólica. De tal atitude resultou a organização

de um movimento reformador, que deu ênfase à dispensação e à manifestação do Espírito Santo, juntando a isso o desejo de possuírem o dom de profecia, e a graça de pregarem com poder o fim próximo de todas as coisas. Este movimento, pelo seu caráter elevado e nobre e pela atitude rigorosa que tomou contra a onda de mundanismo que ameaçava a vida da igreja, teve a simpatia e o apoio da parte sã que suspirava pelos ensinos puros e simples que fizeram a grandeza da igreja apostólica. O formalismo, entretanto, havia tomado pé firme: os que tinham posições elevadas na igreja e usurpado o lugar do Espírito Santo endureceram seus corações e resistiram ao movimento renovador que tentava salvar a assembleia dos grilhões do legalismo organizado. Apesar de o legalismo contar com todas as forças para o combate, o movimento foi vitorioso: muitos abandonaram a igreja que fora apostólica e ficaram com os reformadores, e o avivamento teve sanção divina, pois sobre eles foi derramado o Espírito Santo: falavam em línguas, segundo o testemunho que Tertuliano dá. Na Ásia, onde teve origem, esse movimento floresceu, estendeu-se e alcançou a África, onde vamos encontrá-lo no tempo de Agostinho, cerca do ano 400.1869

É possível que alguém, corretamente, ache muito otimista a visão do montanismo apresentada por Emílio Conde, visto ele ser pentecostal clássico, sendo melhor voltar-se para a "fonte original" que fala de Montano e, consequentemente, retrata o movimento, que é a obra clássica História eclesiástica, de Eusébio de Cesareia. Nela, o autor diz que o "inimigo da Igreja de Deus é o grande adversário de toda bondade, o promotor do mal. Não omitindo método algum para tramar contra os homens, ele voltou a agir, provocando o surgimento de novas heresias contra a Igreja". Eusébio diz, na sequência, que "algumas delas insinuaram-se como répteis venenosos na Ásia e na Frígia, alegando que Montano era o Parácleto, e que duas mulheres que o seguiam, Priscila e Maximila, eram profetisas de Montano".1870 No capítulo XVI, Eusébio passa a citar a descrição de Montano e do montanismo, na perspectiva de Apolinário de Hierápolis, cuja obra em questão não chegou até nós, e só sabemos dela por meio desses trechos citados na História eclesiástica. Isso significa que não temos acesso à referida obra em que o autor citado por Eusébio critica e censura Montano, dizendo "haver certa vila da Mísia na Frígia, chamada Ardaba", e que neste lugar, afirma Apolinário de Hierápolis, "dizem, um dos conversos recentes de nome Montano, quando Crato era procônsul na Ásia, tendo na alma excessivo desejo de assumir a liderança, [deu] ao adversário ocasião para atacá-lo". Por isso mesmo, "foi arrebatado no espírito, sendo levado

a certo tipo de frenesi e êxtase irregular, delirando, falando e pronunciando coisas estranhas e proclamando que era contrário às instituições que prevaleciam na Igreja, conforme transmitidas e mantidas em sucessão desde os primórdios".1871 O que vemos é que não foi igualmente Apolinário quem presenciou, mas terceiros, tendo Eusébio, por seu turno, tomado a descrição do primeiro, isto é, ambos não tiveram contato direto. Quanto a isso, não há problema algum. Contudo, é importante observar algumas questões de background que seguramente a maioria dos leitores não sabe. A primeira delas é que no período de Montano "o institucionalismo dominava cada vez mais a vida e o ministério da Igreja", e, como é sabido, tal "ênfase na organização, ou sua superestimação, sempre vem à custa da vida e da liberdade do Espírito", afirma Eddie Hyatt, acrescentando que, justamente por isso, o "professor James L. Ash diz que praticamente todo historiador do cristianismo concorda que a institucionalização da igreja primitiva foi acompanhada pelo esmorecimento dos dons carismáticos".1872 Tal "movimento em direção ao institucionalismo na igreja primitiva surgiu como um meio de defesa contra a perseguição do Estado e constrição do erro por parte das seitas heréticas, como o gnosticismo e o marcionismo". Todavia, ao "reagir a esses erros, a igreja formalizou o culto e centralizou o poder no bispo", sendo o processo tão danoso que tal "movimento em direção à estrutura organizacional trouxe à tona uma mudança até mesmo no significado da palavra 'bispo'".1873 Consideraremos esse tema detidamente no capítulo 9 ao tratar de eclesiologia, sendo interessante, para os nossos propósitos neste capítulo de pneumatologia, o inegável fato de que

a história demonstra que essa tendência institucional reivindicada por Inácio continuou, culminando no eclesiasticismo da Igreja Católica Romana medieval e no seu bispo monárquico. Isso significou que as formas rituais e de cargos valorizavam-se mais que as experiências pessoais e espirituais. Isso também significou que as manifestações espontâneas do Espírito Santo se tornaram cada vez menos desejáveis, ainda mais para quem tinha alguma autoridade. É por esse motivo que Ash declara, em resposta à noção popular de que os dons carismáticos foram substituídos pelo Cânon do Novo Testamento, que "foram os bispos que rejeitaram as profecias, e não o Cânon".1874

Óbvio como é, apesar da necessidade e até da inevitabilidade da

institucionalização, isso não impediu que as pessoas continuassem recebendo dons e tendo experiências carismáticas com o Espírito Santo e, ao mesmo tempo, proporcionou as condições para que líderes eclesiásticos, sem o devido preparo carismático, ou dom espiritual, ascendessem. Todavia, estes, mesmo alçados à posição de liderança, sentiam-se "incomodados com a alegação de comunhão direta com Deus" por parte dos não oficiais, tendo esse problema atingido o seu ápice "na última metade do segundo século, quando Montano começou a reafirmar a importância dos dons espirituais na igreja, particularmente o dom de profecia".1875 Até então, não havia dúvida alguma da normalidade dessas experiências e fenômenos na igreja dos séculos 1 e 2, que, como já sabemos, não era uma instituição, mas um seguimento, um corpo, um organismo vivo que deveria, antes de qualquer coisa, ser conhecido como legítimo responsável pela continuidade da obra iniciada e efetuada por nosso Senhor Jesus Cristo, capacitado e empoderado pelo Espírito Santo, conforme Lucas 4:1-36. Assim como os carismáticos do período veterotestamentário, os discípulos precisaram do mesmo recebimento de poder do Espírito Santo para levar a efeito sua missão dentro da história da salvação (cf. Atos 2). Contudo, uma vez mudados os critérios para separação ministerial, uma arbitrariedade, diga-se de passagem, era preciso estancar tal fonte revelatória e independente de poder, fazendo que tais "representantes oficiais" fossem os únicos autorizados e, portanto, portadores do Espírito Santo. Como isso poderia ser feito, sem que eles demonstrassem que esse era o caso e de forma a reputar qualquer experiência legítima como inválida e espúria? A pista está justamente em Eusébio de Cesareia, mas não necessariamente, ou apenas, em sua obra História eclesiástica, e sim em sua ligação com o poder imperial. "O súbito avanço do cristianismo durante o reinado de Constantino (Edito de Milão, 313) teve muito a ver com a recepção no Oriente de todos os livros do Novo Testamento", informa o teólogo Milton Fischer, dizendo ainda que, depois que "o imperador incumbiu Eusébio com a tarefa de preparar 'cinquenta exemplares das Escrituras Divinas', o historiador, plenamente a par de quais eram os livros sagrados, pelos quais muitos crentes estavam prontos a sacrificar a própria vida, na verdade estabeleceu o padrão que deu reconhecimento a todos os livros que antes eram disputados".1876 Até aí, tudo bem, porém o mesmo teólogo acrescenta outra informação a respeito do assunto, dizendo que "Em certo sentido, o movimento de Montano, que foi declarado herético pela igreja de seus dias (meados do século 2), serviu de impulso para o reconhecimento de um cânon concluso da Palavra de Deus", isso pelo simples fato de que, de acordo com o mesmo autor, tal "herege ensinava que o dom profético foi permanentemente concedido à Igreja, sendo que ele mesmo era um profeta".1877 Em termos diretos, foi justamente a "urgência para

lidar com o montanismo [que] intensificou a busca por uma autoridade básica". Portanto, "a autoria ou a aprovação apostólica tornaram-se reconhecidas como o único padrão seguro para a identificação da revelação de Deus", valendo tal critério até "mesmo dentro do registro das Escrituras, [ou seja] os profetas do primeiro século eram subordinados e sujeitos à autoridade apostólica (vide, por exemplo, 1Co 14.29,30; Ef 4.11)".1878 Tal informação, do fechamento do cânon, também por causa do montanismo, mas não só, é confirmada pelo teólogo e biblista Julio Trebolle Barrera.1879

Alguém pode estar observando: "Mas essa questão se deu no século 4, e Montano e o montanismo são de meados para o fim do século 2, ou seja, uma coisa nada tem que ver com a outra, pois tal movimento já havia se extinguido". Engana-se quem assim pensa, pois, como disse o teólogo Oskar Skarsaune, o institucionalismo não era uniforme, pois sempre existiram grupos, ainda que pequenos, que cultivavam a experiência com o Espírito Santo. Além do mais, quando lideranças ilegítimas, cujos interesses pessoais estão acima de qualquer coisa, sentem-se ameaçadas, elas fazem coalizões (João 11:47-52), deixam de perseguir diretamente e apelam para a piedade fingida, criando fantasmas ou espantalhos, pois assim conseguem interditar as pessoas e deslegitimar o movimento. Tais táticas e estratégias são antigas. Portanto, ninguém se engane, o montanismo foi "um movimento espiritual que retirou-se da igreja que dizia possuir o Evangelho histórico mas que não possuía o Evangelho prático, vivo, poderoso e completo", afirma o apóstolo da imprensa pentecostal brasileira, observando que, não obstante "esse movimento trazer em si algumas ideias que pendiam para o ascetismo, que mais tarde se cristalizaram num sistema monástico, somos forçados a identificá-lo com o mesmo caráter do Pentecoste". Portanto, devemos afirmar, "como disse o historiador Williston Walker: 'Este foi um movimento de origem distintamente cristã'".1880 Assim, caso o montanismo realmente tivesse se extinguido, o poder imperial não se preocuparia em se unir com a igreja oficial para coibir manifestações espirituais e vice-versa. A coisa ficou ainda mais complicada com a adesão de Tertuliano, um dos pais latinos da igreja, ou seja, ocidental, pois, de acordo com Campenhausen, o "movimento não possuía conteúdo religioso e originalidade suficientes para prevalecer por sua própria força",1881 cabendo ao grande teólogo tal papel. Foi quando retornou "a Cartágena" que Tertuliano "entrou em contato com o avivamento montanista: estudou a sua forma, investigou a sua origem, comparou-a com o cristianismo que conhecera em Roma, e achou grande diferença entre os dois", pois, como "um homem sincero, fez severa crítica à igreja oficial e, no ano 207, rompeu com ela, identificando-se com o avivamento, e tornando-se um dos seus

maiores apologistas", colocando assim "todo o seu talento [...] ao serviço da reforma que se operava e se tornava necessária".1882 Na opinião de Emílio Conde, a "maior obra de Tertuliano foi escrita sob o ponto de vista montanista ou reformado, e isto muito animou e fez crescer o florescente movimento de revivificação espiritual que foi iniciado no ano de 156, e durou até o fim do quarto século", período em que o cânon neotestamentário fora fechado. Portanto, o "Movimento montanista, como já dissemos, tinha uma visão real da pessoa do Espírito Santo, e da sua relação com o Pai e com o Filho, sem prejudicar a ideia da Trindade; envolvia, também, a doutrina de uma dispensação especial do mesmo Espírito, com as manifestações de entusiasmo espiritual, visíveis, com todos os 'dons'". Por isso, não temos dúvida "de que se esse avivamento aparecesse em nossos dias, seria tachado de seita pentecostal, seita sem escrúpulos, grupos de fanáticos, visionários, e tantos outros depreciativos".1883 O apóstolo da imprensa pentecostal defende que possivelmente "este avivamento ainda fosse ativo e forte no quarto século, quando Agostinho escreveu: 'Nós faremos o que os apóstolos fizeram quando impuseram as mãos sobre os samaritanos, pedindo que o Espírito Santo caísse sobre eles: esperamos que os convertidos falem novas línguas'". Por isso, segundo Emílio Conde, é a "Tertuliano [que] devemos tudo quanto sabemos sobre as manifestações do Espírito Santo e as línguas que assinalam o movimento descrito".1884 Como a avaliação do montanismo pelo autor pentecostal contrasta com a apreciação tradicional de Eusébio e dos teólogos reformados, a pergunta torna-se inevitável: Por quê?

Uma vez que o Império Romano aceitou o cristianismo como religião oficial, abriu-se o caminho para a possibilidade de uma compreensão fortemente positiva do relacionamento entre a fé cristã e a cultura secular. É preciso ressaltar que essa abordagem teria sido impossível no período inicial da história cristã, quando a igreja sofreu forte oposição das autoridades seculares. A aceitação da igreja como religião oficial do Império Romano trouxe consigo certos privilégios. Os bispos, com isso, foram vistos como pessoas de importância, passando a utilizar símbolos romanos de hierarquia como indicação de seu novo status social. Também provocou o surgimento do que foi muitas vezes chamado de "teologia imperial", isto é, uma abordagem à teologia e espiritualidade que via Roma como a nova Jerusalém, ocupando um papel divinamente instituído no governo do mundo.1885

Este modus operandi, como já vimos, com os sacerdotes que se aliaram aos reis em Israel no período do reino dividido, bem como igualmente Anás e Caifás fizeram nos dias de nosso Senhor Jesus Cristo, agora é repetido pela liderança da Igreja oficial e culminou em não poucos problemas. Um deles, talvez o pior, é que, conforme informa Gregory Miller, por volta "de 400 d.C., a Igreja já não era mais uma minoria perseguida, mas uma maioria que perseguia", pois nessa altura os "pais eclesiásticos [já] tinham lutado com muitas questões críticas, uma forte estrutura institucional tinha sido construída e boa parte da cosmovisão cristã já estava formada".1886 Obviamente que tal quadro não começou assim, mas foi a simpatia nutrida por pessoas, lá atrás, como a do autor de História eclesiástica, que respondeu positivamente ao aceno do poder imperial, que ajudou a criar a plataforma de corrupção que tomou conta da igreja posteriormente. De acordo com Alister McGrath, a "'teologia imperial' era especialmente ligada a Eusébio de Cesareia", e tal "teologia via o Império Romano como o clímax dos propósitos redentores de Deus", pois "com a conversão do imperador romano Constantino no século 4 inaugurou-se uma nova era na história cristã", levando certos "autores cristãos, mais notadamente Eusébio de Cesareia (c. 260-c. 340)", a retratar "Constantino como instrumento escolhido por Deus para a conversão do império", conclusão que trouxe posteriormente prejuízos, pois a "'teologia de Roma' de Eusébio parece ter tido profundo impacto sobre o pensamento cristão nesse período crucial, principalmente por tornar Roma praticamente imune à reflexão crítica por parte de autores cristãos".1887 E foi justamente por isso que, aludindo à mesma obra de Apolinário de Hierápolis, que critica o montanismo, Eusébio diz que, "depois de se pronunciar sobre outras questões em refutação dessas falsas predições de Maximila, ele indica igualmente a época em que escreveu isso e também menciona as declarações dela em que predizia que haveria guerras e convulsões políticas".1888 E na sequência afirma que tais profecias são falsas, pois conforme o questionamento de Apolinário de Hierápolis, citado por Eusébio de Cesareia: "'Por acaso', diz ele, 'a falsidade disso não se tornou manifesta? Pois já há mais de treze anos desde que a mulher morreu e nem houve uma guerra parcial ou geral; antes, pela misericórdia de Deus, paz contínua para os cristãos'", escreve o autor citado "no segundo livro".1889 Portanto, é com o pensamento triunfalista do casamento da igreja com o poder imperial que o pesquisador deve avaliar a crítica de Eusébio ao montanismo, isto é, este é o background correto para se lerem as críticas negativas do famoso historiador a respeito do montanismo, e não estritamente algum escrúpulo ou cuidado

doutrinário. Mesmo porque, informa Jaroslav Pelikan, “é importante observar que o conteúdo central dessas visões, revelações, profecias e sonhos não era doutrinal, mas ético”, pois o próprio “Tertuliano insistiu que o Paracleto tinha vindo para estabelecer uma nova disciplina, não um novo ensinamento”, ou seja, o “montanismo afirmou especificamente que os dons do Espírito estavam ausentes na igreja por conta de sua frouxidão moral”,1890 completa o autor. Mas, se realmente queremos compreender o montanismo de forma honesta, e não apenas como tem sido comum retratar o movimento e seu fundador, precisamos saber do que informa Pelikan, que, inclusive, não é carismático-pentecostal:

A partir das nossas fontes, parece provável que Montano, quando foi pego em arrebatamento extático, falou do Paracleto na primeira pessoa: “Eu sou o Paracleto”. De acordo com Epifânio, Montano disse: “Eu sou o Senhor Deus todo-poderoso que desceu em um homem” (Epif. Haer. 48.11 [GCS 31:233]); e mais uma vez: “Não foi um anjo nem um velho quem veio, mas eu, o Senhor Deus” (Epif. Haer. 48.11.9 [GCS 31:235]). Dídimo, o Cego, transmitiu outro oráculo que tinha ouvido e fora atribuído a Montano: “Eu sou o Pai e o Filho e o Paracleto” (Did. Trin. 3.41 [PG 39.984]). Alguns críticos posteriores do montanismo, com base nesses oráculos, foram levados a sustentar que Montano se identificava de uma maneira essencial com o Espírito Santo; daí, por exemplo, Cirilo de Jerusalém ter escrito que Montano “teve a audácia de dizer que ele mesmo era o Espírito Santo” (Cir. H. Cateq. 16.8 [Reischl-Rupp 2:214]). Mas uma comparação entre as declarações atribuídas a Montano a esse respeito e outras declarações parecidas, tanto cristãs quanto pagãs, daqueles que cultivavam a prática da fala extática poderia parecer indicar que essa interpretação não é exata. Pareceria, antes, que essas fórmulas expressam o senso de passividade como um instrumento ou porta-voz do divino que é característico dessa prática, não a pretensão a si mesmo por parte de um ser humano de reivindicar divindade. Epifânio também citou Montano, dizendo: “Veja, o homem é como uma lira” (Epif. Haer. 48.4.1 [GCS 31:224]). O que essa prática por fim se tornou no montanismo talvez seja assunto bem diferente, mas, no caso do próprio Montano e de seus sucessores imediatos, a conclusão mais provável poderia parecer ser que a prática tinha essa natureza instrumental.1891

Esse é um ponto imprescindível na avaliação do movimento e do próprio Montano, mas que praticamente não se ouve de quem se propõe a discutir o assunto, pois parte-se da própria visão, muitas vezes não apenas cessacionista, mas preconceituosa e discriminatória acerca do assunto, não sendo possível outro resultado senão anatematizar a prática, sem ao menos aventar a hipótese de que ela foi legítima e de que sua atuação realmente era levada a efeito pelo Espírito Santo. Nunca é demais relembrar o episódio de Atos 2:1-13 e verificar que "todos" se maravilharam e, estupefatos, perguntavam entre si: "O que isso significa?", ou seja, não arriscavam emitir juízo algum de valor sem antes procurar inteirar-se melhor a respeito, porém, "outros", isto é, poucos, mas convictos — e sabemos quanto a "convicção" pode ser inimiga da lucidez e das coisas de Deus, pois o apóstolo Paulo, antes de se converter, era um "convicto" — emitiram o seu parecer de forma absoluta e deram o seguinte veredicto: "Estão cheios de vinho doce", ou seja, estão bêbados. Em vez de primeiramente procurar compreender o que ali se passava, acharam melhor, do alto de suas convicções pessoais, emitir esse juízo de valor que revela desconhecimento, falta de sensibilidade espiritual e muito preconceito religioso. Assim tem sido durante toda a história do drama humano. A tendência é anatematizar o que não se entende ou conhece, quando na realidade deve-se perguntar se as convicções pessoais e até mesmo as percepções bíblicas, sejam elas tradicionais (ou denominacionais), sejam elas individuais, não são passíveis de estar completamente erradas. Um pouco de boa vontade, disposição para ouvir e humildade não fazem mal a ninguém quando se trata de "julgamento" ou avaliação, sobretudo quando se lida com questões referentes ao que é sagrado, transcendente, isto é, que foge da esfera tangível e do racionalisticamente sondável. Nesses casos, é menos ruim errar por negligência do que por excesso. Na verdade, em casos como esse, ponderar acerca do que está diante de si não é propriamente negligência, mas prudência, daí que o excesso de convicção pessoal pode bem colocar a pessoa na posição de blasfema contra o Espírito Santo, algo imperdoável conforme revelou nosso Senhor Jesus Cristo (Marcos 3:28-30; Mateus 12:31,32). Há um aspecto dessa questão, especificamente do exercício profético não canônico, para o qual é preciso chamar a atenção. Que a profecia continua é um fato, pois o próprio "Novo Testamento deixa claro que seu objetivo é para 'edificação, exortação e consolação' (1Co 14:3) e não é infalível: 'E falem dois ou três profetas, e outros julguem' (1Co 14:29)", diz o biblista pentecostal Esequias Soares, acrescentando que tal "tipo de julgamento não existe nos oráculos dos profetas do Antigo Testamento nem nas profecias dos apóstolos registradas nas Escrituras neotestamentárias", visto que não existe alguém que esteja "autorizado a julgar a Palavra de Deus, pois isso exigiria de

tal pessoa um juízo crítico perfeito".1892 É digno, porém, de nota que o julgamento da instrução paulina não sugere que este seja feito com base em alguma espécie de capacidade racional que todos dispõem, mas justamente o contrário, ou seja, é preciso haver o dom do discernimento, que também é um exercício carismático, operando a partir de outra noção de racionalidade, isto é, aqui precisa estar em ação a lógica da fé e a inteligência espiritual. Conquanto concordemos que "o dom de profecia é diferente" (em relação à profecia canônica), pois "ninguém está obrigado a obedecer a essa mensagem", visto ser "perfeitamente possível alguém se exceder entregando algo mais daquilo que o Espírito Santo mandou", e que, por isso, a "chancela de autoridade divina, como 'assim diz o Senhor', era muito comum no ministério profético do antigo Israel, [mas] não se aplica aqui", conclui o mesmo biblista: "Quando alguém profetiza usando essa expressão, ou dando ordem para o seu ouvinte, está demonstrando claramente que pretende manipular os irmãos, isso revela estar fora da direção de Deus".1893 Contudo, é preciso observar que a profecia de Ágabo era verdadeira, sem ser canônica, muito embora ela não tivesse o intuito de mudar os planos divinos para o apóstolo, tendo sido interpretada erroneamente pelo profeta, vimos que ele falou e a proferiu em "nome do Espírito Santo" (Atos 21:10-14). Assim se dá com o montanismo e até nos dias atuais:

Essa conclusão também é corroborada pelo fato de que por intermédio de Maximila, uma das profetisas, o Espírito falou: "Eu sou a Palavra [rhêma] e o Espírito e o Poder" (Eus. H. e. 5.16.17 [GCS 9:466]). Maximila não reivindicou essas prerrogativas para si mesma, mas para o Espírito que falava por seu intermédio. O caráter quase litúrgico da proclamação sugere que essa podia ser uma forma montanista peculiar da doutrina da Trindade. Nesse caso, a "Palavra" se referia ao Logos, com mais ênfase em sua natureza como a Palavra falada que nas conotações filosófica e cosmológica, em geral, implícitas no termo. Assim, "Poder" teria de se referir ao Pai. Mas o termo poder, em boa parte do uso cristão primitivo, em geral, estava conectado ao Espírito Santo (Herm. Mand. 11.17 [SC 53:196-6-98]; Atenag. Leg. 10.2 [Goodspeed, p. 324]); em uma passagem como a de Lucas 1.35, os dois termos parecem paralelos. A palavra "Pai", por sua vez, envolve poder na linguagem cristã, em particular nesses escritores que vieram a associar o título com a criação (Just. 1Apol. 8.2 [Goodspeed, p. 30]), transformando Deus em o Pai do cosmos e de todos os homens, em vez de Pai do Senhor Jesus Cristo e, derivativamente, de todos os crentes. Existe a possibilidade de que essa fosse uma formulação trinitarista; não parece plausível

que aqui o “Espírito esteja definindo a si mesmo com um termo genérico e com dois outros termos específicos” (Labriolle [1913] 1:69-71). No entanto, mais relevante é a percepção de que uma formulação como essa podia ter sido uma doutrina bem ortodoxa da Trindade da segunda metade do segundo século.1894

Considerando o fato de que, teologicamente falando, muitas coisas ainda estavam sendo definidas e as terminologias desenvolvidas, não há que se cobrar e requerer desse período o que hoje podemos exigir. O fato é que os que não creem da mesma forma que nós, certamente terão dificuldades para compreender o que queremos expressar ao dizer que “sentimos de Deus”, “o Espírito Santo me revela”, “Deus está falando” etc. Isso nada tem de heterodoxia e muito menos de desprezo pela suficiência das Escrituras, mas é simplesmente a forma como exprimimos nossas experiências com o Espírito Santo. Portanto, certamente Montano não se colocava como uma espécie de encarnação do Espírito Santo, embora posteriormente possa, sim, ter havido excessos por parte de adeptos do movimento, o que não significa que estes invalidam as experiências do montanismo e que não acontecia o mesmo do lado oficial e mais teológico, por assim dizer. Assim, à crítica que dizia que os montanistas ensinavam “que o Pai, o Filho e o Espírito Santo eram apenas modos sucessivos de manifestação do único Deus”, ou seja, “a manifestação de Deus em Jesus como Filho teria sido seguida da manifestação do único Deus em Montano como Paracleto, uma manifestação de cada vez”, respondeu o próprio Tertuliano. Pelikan informa: “A declaração mais poderosa do caso contra [tal] doutrina veio do montanista Tertuliano”, especificamente do “seu tratado contra Práxeas”, no qual “ele acusou esse presbítero romano de cometer dois erros: ‘Ele jogou fora a profecia e introduziu a heresia; ele pôs o Paracleto para correr e crucificou o Pai’ (Tert. Prax. 1.5 [CCSL 2:1159-60])”.1895 É exatamente isso que as pesquisas mostram. E o “tratado” de Tertuliano “era devotado a uma crítica da doutrina que falava do Pai sofrendo e sendo crucificado (Ag. Her. 41 [CCSL 46:308]); daí seu nome final ‘patripassianismo’”. Foi justamente “Tertuliano que, escrevendo como montanista, atacou a doutrina da identidade entre o Pai e o Filho que alguns de seus irmãos montanistas estavam usando por fim como raciocínio teológico para o sistema deles”. Portanto, como pode ser visto, havia “espaço para os partidários de ambas as variedades da teologia trinitária da seita montanista — contanto que eles não se casassem de novo após a morte da esposa”.1896 Como pode ser visto, os montanistas eram mais práticos que teóricos, suas questões giravam em torno da lassidão moral e ética reinante na

igreja, não se atendo a discussões teológicas. Portanto, é exatamente por isso que a experiência carismática entre eles não poderia ser uma fonte de problemas doutrinários. Isso não significa que, eventualmente, algum problema doutrinário não pudesse surgir entre eles, mas, como estamos vendo e as pesquisas evidenciam, é entre os pensadores, teólogos e adeptos de um cristianismo cada vez mais cognitivo e cerebral que as heresias surgem, pois estes, no afã de provarem a racionalidade de suas crenças, acabam esvaziando o aspecto sobrenatural da fé, fazendo concessões que terminam por minar as Escrituras, uma vez que estas não se preocupam, nem por um momento, em provar o que afirmam e narram, mas tão somente se resumem a contar o fato, sem mostrar qualquer cuidado em arranjar datas, combinar expressões e uniformizar interpretações. Tal assim se dá, conforme já temos demonstrado, pelo simples fato de que elas se pautam pela lógica da fé e na dinâmica da revelação, não sendo produtos de planejamento humano. O que nos surpreende em nossa pesquisa a respeito do montanismo é que este também contribuiu para o desenvolvimento de uma das principais doutrinas da fé cristã:

Em todo caso, o lugar crucial para um exame da relevância do montanismo para a história da doutrina da Trindade é Tertuliano. É correto dizer que “o que os adeptos individuais da nova profecia fizeram para a articulação teológica da doutrina da Trindade não veio do montanismo” (Bonwestsch [1881], p. 75)? Ou é mais exato sugerir que o montanismo ensinou Tertuliano a pensar no Paracleto em termos mais pessoais do que ele fazia em suas primeiras obras para que ele chegasse a uma doutrina da Trindade mais metafísica (Loofs [1930], p. 142)? A segunda alternativa, com determinadas reservas, parece preferível, em parte por motivos totalmente cronológicos. Os primeiros escritos de Tertuliano tendiam a enfatizar o Pai e o Filho à custa do Espírito Santo (Tert. Apol. 21.11-14 [CCSL 1:124-25]); os escritos que datavam definitivamente do período montanista, por sua vez, continham uma doutrina da “Trindade” mais metafísica — parece que Tertuliano foi o primeiro teólogo a usar a palavra “Trindade” em latim (Tert. Prax. 3.1 [CCSL 2:1161]). A ênfase do montanismo no Espírito é a explicação dessa mudança que se sugere com mais insistência. Assim, a grande influência de Tertuliano na discussão trinitária subsequente poderia significar que — da mesma maneira que alguns montanistas sustentavam uma fórmula ingênua para a Trindade, compartilhada por outros cristãos — o montanismo de Tertuliano ajudou-o a ter percepções por meio das quais a igreja, no fim, transcendeu essa fórmula e desenvolveu uma doutrina da Trindade mais consistente.1897

Toda essa discussão que temos mantido até aqui acerca do montanismo é praticamente desconhecida por parte da maioria dos teólogos da tradição carismático-pentecostal, que, seguindo a esteira do estabelecido pelo mainstream teológico, repete que se trata de um movimento espúrio, cheio de erros e desvios doutrinários, quando na verdade um dos critérios utilizados para aferir a ortodoxia da fé cristã é justamente o conceito da doutrina trinitariana, que, como pode ser visto, tem grande contribuição do montanismo em sua formulação. Isso se deu em razão de que, para quem tem experiência com o Espírito Santo, este deixa de ser um dado teórico e/ou conceitual. Por isso, "Mais crítica que a teoria montanista do papel do Espírito na Trindade era sua concepção do papel do Espírito na igreja, e foi nesse ponto que a principal batalha doutrinal teve início", pois o "montanismo declarava a inspiração sobrenatural por intermédio do Espírito Santo como a fonte de sua profecia e apontou o declínio moral da igreja como o principal motivo para ela ter perdido esse poder do Espírito".1898 Qualquer membro mediano, não necessariamente teólogo, da tradição carismático-pentecostal já ouviu que o declínio das manifestações espirituais entre o movimento se deve justamente ao mesmo motivo daquele tempo. Tal verdade não era dita apenas pelos montanistas, mas, como o próprio Jarolasv Pelikan mostra, os "escritores mais ortodoxos do século 2 e até mesmo do século 3 sustentavam que essa inspiração do Espírito Santo não só era possível, mas estava presente e ativa na igreja", conforme o mesmo teólogo referiu anteriormente ao aludir a outros autores patrísticos, como, por exemplo, Celso, Justino Mártir, Ireneu e Cipriano.1899 A questão é que todos eles, a fim de "responder ao desafio do montanismo, não podiam adotar em grande parte de sua argumentação a abordagem de que a era da inspiração sobrenatural tinha passado", pois isso eles sabiam que não poderia ser provado, visto que todos atestavam tal verdade. Por isso, dentre "os principais críticos do montanismo, não havia um esforço para desacreditar o caráter sobrenatural da nova profecia". Em vez disso, tais "críticos afirmavam que os ataques extáticos dos montanistas, na verdade, eram de origem sobrenatural, mas afirmavam que o sobrenatural envolvido não era o Espírito Santo de Deus, mas espíritos demoníacos (ap. Eus. H. e. 5.16.8 [GCS 9:462])". Conforme citamos anteriormente da própria obra de Eusébio de Cesareia, todavia, completa Jaroslav Pelikan, "o declínio da profecia genuína e do funcionamento extraordinário do Espírito entre as fileiras da igreja católica tendiam a reduzir a efetividade dessa acusação de que a profecia dos montanistas era uma pseudoprofecia porque sua fonte sobrenatural era demoníaca".1900 Não é mera coincidência o fato de que é exatamente isso que é

dito da tradição carismático-pentecostal, com o agravante de que temos uma caminhada de mais de um século de existência, sem contar as omissões propositais dos grupos místico-carismáticos ao longo dos mais de dois mil anos de história do cristianismo, e que hoje sabemos o porquê do real motivo de tal ainda ser feito, mesmo com todo o contingente carismático-pentecostal ao redor do mundo. É assim que, informa o mesmo autor:

Havia outra maneira de satisfazer as implicações doutrinais do desafio montanista e, no longo prazo, foi esse caminho que a ortodoxia adotou. O primeiro porta-voz articulado desse ponto de vista de que há registro foi Hipólito de Roma, contemporâneo de Tertuliano. Aparentemente, ele reconhecia que a fraqueza que o montanismo tinha descoberto na igreja estava no conceito proposto pela própria igreja de uma profecia contínua (Hip. Dan. 4.18.3 [GCS 1-I:230]). Esse conceito era uma peça com uma escatologia vívida; pois o apocalíptico, como seu próprio nome sugere, tem sempre o que significa "revelação", trouxe com ele a noção de revelação complementar, por meio da qual os apocaliptistas, entre outras coisas, estão convencidos de que o fim realmente chegou (Hip. Dan. 4.19.3 [GCS 1-I:234]). Hipólito, de forma mais consistente que a maioria dos escritores antimontanistas estavam dispostos a fazer, sujeitou a questão à própria fundação do movimento montanista. Ele era mais franco que a maioria de seus contemporâneos em admitir que a igreja não estava necessariamente vivendo nos últimos tempos (Hip. Dan. 4.18.7 [GCS 1-I:232]) e, em oposição ao montanismo, defendia o processo por meio do qual a igreja começava a se reconciliar com o adiamento da segunda vinda do Senhor. Conforme ele puxava o tempo da segunda vinda para o futuro, também puxava o tempo da profecia para o passado (Hip. Antic. 31 [GCS 1-II:20-21]). Isso tinha terminado com o apóstolo João, cujo Apocalipse Hipólito sustentou ser a última profecia válida vinda do Espírito Santo (Hip. Antic. 47-48 [GCS II:30]). E embora João tenha sido designado a declarar a inspiração do Espírito para sua obra profética, os ditos profetas posteriores não tinham esse direito (Hip. Antic. 36 [GCS 1-II:23]).1901

Essa é uma aporia no pensamento de qualquer teólogo, que, a pretexto de ortodoxia, termina por destruir a dimensão sobrenatural da fé, e, salvo melhor juízo, provavelmente foi Hipólito quem se coloca especificamente como um

típico cessacionista. E, ao afirmar “a autoridade dos profetas bíblicos, tanto do Antigo quanto do Novo Testamentos, contra as declarações dos novos profetas, Hipólito atingiu a fundação do movimento montanista”. Todavia, “Hipólito e os teólogos que o seguiram, ao fazer isso, também atingiram o movimento cristão que os tinha precedido”. Por isso, Wilhelm Schepelern, citado por Pelikan, retrata o quadro dizendo: “‘Meio século antes, esse movimento ainda podia contar com o reconhecimento eclesiástico. Todavia, entre a pregação de julgamento de João e a de Montano repousa a fase decisiva no desenvolvimento da organização e ministério da igreja, e as livres manifestações do Espírito protestam em vão contra a sua autoridade’ (Schepelern [1929], p. 162)”.1902 Aqui se confirma a problemática histórica do eclesiasticismo colocada por Eddie Hyatt e também afirmada por Emílio Conde, mas de certa forma ela é apenas a repetição de uma fase que sempre se apresenta em qualquer movimento que cresce e se institucionaliza, conforme colocado por J. J. van der Leeuw ao dizer que todo grande movimento começa na inspiração e termina no dogma, isto é, perde-se a espontaneidade e, pior, a liberdade do Espírito Santo, pois, como o apóstolo Paulo aponta, o Espírito pode ser extinto de determinado local e espaço. Entretanto, isso não significa, em hipótese alguma, que ele não se comunique diretamente com as pessoas que se abrem à sua atuação. Assim foi no período intertestamentário, conforme vimos anteriormente, nos exemplos de Zacarias, Isabel, Maria, José, Simeão e Ana (Lucas 1—2:38). A única coisa que o sistema religioso oficial pode fazer é deslegitimar, reputando como ação demoníaca (Lucas 11:14-15), e perseguir tais pessoas, mas nada pode ser feito além disso, pois impedir que o Espírito Santo aja não é possível, já que ele é soberano e livre. Por outro lado, é preciso reconhecer com Jaroslav Pelikan, quanto ao montanismo, que sua “principal importância para o desenvolvimento da doutrina da igreja foi servir como um indicador da consolidação gradual da mensagem e da obra da igreja e para a sua inevitável necessidade de formas fixadas de dogma e credo”,1903 ou seja, se considerarmos apenas os benefícios indiretos do movimento montanista, de pronto devemos reconhecer que ele é responsável por termos hoje as Escrituras, um livro com 66 livros inspirados pelo qual nos orientamos. E, finalmente, de acordo com a informação de Pelikan, o desenvolvimento doutrinário do cristianismo. Isso sem mencionar as contribuições para a formação da doutrina da Trindade, já anteriormente relatadas. O leitor atento já deve ter percebido, mas não podemos presumir que seja tão óbvio: o desenvolvimento teológico parece sempre competir com a experiência com o Espírito Santo. É um padrão. O “cessacionismo” é sempre precedido pelo escolasticismo, conforme já vimos ao longo de todo este capítulo, mas especialmente quando analisamos o período intertestamentário, de acordo

com o que Jon Ruthven e Roger Stronstad disseram, e a este último ponto já fizemos alusão. Mas as coisas não terminam assim, posto que, a exemplo do montanismo, diz ainda Jaroslav Pelikan:

O montanismo estava obsoleto porque a igreja começara a encontrar suas garantias mais confiáveis da presença e do funcionamento do Espírito Santo na tripla autoridade apostólica ensinada por Ireneu, em vez de no êxtase e profecia que o Paracleto garantia aos adeptos do montanismo. A espontaneidade apocalíptica do montanismo, em vista dessa situação, foi "uma tentativa de restaurar o que não podia contar com nenhum reconhecimento" (Aland [1960], p. 143) e não tinha lugar em uma igreja que logo ficou em paz não só com o império, mas também com o mundo como tal. O cristianismo ortodoxo, pela adoção da norma tripla para a vida e o ensinamento da igreja, alterou fundamentalmente a concepção da atividade do Espírito Santo que tinha figurado de forma proeminente em sua história anterior. A igreja, para validar sua existência, não olhava cada vez mais para o futuro, iluminado pela volta do Senhor; nem para o presente, iluminado pelos dons extraordinários do Espírito; mas para o passado, iluminado pela composição do cânon apostólico, a criação do credo apostólico e o estabelecimento do episcopado apostólico. Para satisfazer o teste da ortodoxia apostólica, um movimento ou ideia tinha de atender aos padrões dessas normas.1904

Tal alteração dos critérios para o reconhecimento do que significava ser cristão, ou seja, não mais ser um carismático, mas confessar um credo e determinadas doutrinas, abriu um precedente perigoso e que não figurava no que ensinara nosso Senhor Jesus Cristo. "Dessa maneira, os apóstolos se tornaram um tipo de aristocracia espiritual; e o primeiro século, uma era de ouro da atividade do Espírito." Em outras palavras, estancavam-se artificialmente as experiências, mas fazendo parecer algo piedoso, impedindo-as de serem genuínas, tendo como consequência de tal mudança de critério o estabelecimento da "diferença entre a atividade do Espírito na época da igreja apostólica e na história da igreja"; isto é, "agora [...] a diferença não [é] só de grau, mas fundamentalmente de tipo, e as promessas do Novo Testamento sobre a vinda do Espírito Santo foram mencionadas originalmente para o evento do Pentecostes, e só por intermédio desse evento, por meio dos apóstolos, para as eras subsequentes da igreja (Jo

16.13)”.1905 Tal mudança forma todo o alicerce e fundamentação teológica para o estabelecimento de um cessacionismo e, consequentemente, controle do Espírito Santo, das experiências e, finalmente, das pessoas. E como isso foi e ainda é feito? Jaroslav Pelikan responde dizendo que a “promessa de que o Espírito Santo levaria a toda verdade, que figurava de forma proeminente na doutrina montanista (Tert. Fug. 1.1 [CCSL 2:1135]; Tert. Prax. 2.1; 30.5 [CCSL 2:1160; 1204]), agora significa principalmente, se não exclusivamente, que o Espírito conduziria os apóstolos a toda a verdade à medida que eles compunham o credo e os livros do Novo Testamento e levava a igreja a toda a verdade quando ela estivesse edificada sobre sua fundação (Ag. Ev. Jo. 96.2-4 [CCSL 36:569-72])”.1906 Vemos aqui uma interpretação muito peculiar e específica da atuação do Espírito, todavia não podemos nem temos o direito de dizer quando, onde, como e em quem ele deve atuar, pois o Espírito Santo é Deus e, por isso mesmo, soberano. O fato é que, conforme conclui Pelikan essa parte de sua argumentação, a “história da igreja nunca esteve completamente sem os dons espontâneos do Espírito Santo, mesmo quando a autoridade das normas apostólicas é mais incontestável”. Portanto, seja na “experiência de monges e frades, seja de místicos e videntes, bem como na religião secreta de muitos crentes, a heresia montanista continua a ter um tipo de existência não oficial”.1907 Em termos diretos, o que Pelikan está dizendo é exatamente o que temos afirmado desde o início: a experiência carismática com o Espírito Santo nunca se aparta do povo de Deus, seja em Israel, seja na igreja, pois trata-se do ar que nos mantém vivos. Nada tem a ver com um capricho, ou arbitrariedade, de quem quer que seja, reivindicando que “tem de ser assim, senão está fora da nossa regra ortodoxa carismático-pentecostal”. Absolutamente. A atuação do Espírito é uma ação livre que independe da crença pessoal de alguém, sendo fato curioso o que diz o teólogo pentecostal estadunidense Mark McLean. Segundo ele, nos anos iniciais do “Movimento Pentecostal, tornar-se pentecostal geralmente significava ser forçado a abandonar a denominação original e ingressar em alguma das comunidades pentecostais”. McLean, em sua obra publicada em português há quase trinta anos, diz que “alguns pentecostais expressam consternação quando uma pessoa, tendo sido batizada no Espírito Santo e identificada como crente carismática, ainda continua numa igreja tradicional, protestante, católica ou ortodoxa”.1908 O mesmo autor, conservador, registre-se, reconhece que, conquanto “a sã doutrina seja indispensável ao processo de santificação, o Espírito Santo parece estar mais interessado no que a pessoa tem no coração do que em seu sistema teológico”, ou seja, se tal não fosse assim, como “poderíamos explicar o batismo no Espírito Santo desfrutado por pentecostais unitarianos e trinitarianos, sem falar nos que pertencem à

renovação carismática?”,1909 questiona ele, para espanto de todos nós, carismático-pentecostais brasileiros. Sua conclusão é que “Deus lida conosco do jeito que somos e nos salva e habita em nós e nos batiza”. McLean, então, conclui: “[A] partir de então, o Espírito Santo começa a transformar-nos à imagem de Cristo”,1910 algo que, ao fim e ao cabo, é o que realmente importa para Deus.

Há inúmeros exemplos históricos que poderíamos ainda analisar, e certamente outras interpretações para tais acontecimentos e seus fenômenos poderiam ser apresentadas, mostrando que a leitura cessacionista, antissobrenatural, estática e monergista da realidade, não é a única e exclusiva possibilidade e, muito menos, é somente ela que está com a verdade e possui a narrativa inquestionável para a formação teológica. Já passou da hora de o leitor, seja leigo, seja teólogo da tradição carismático-pentecostal, desenvolver a capacidade crítica e ser capaz de raciocinar por si, pois certamente ele deparará com muitas situações conflitantes e não pode ser ingênuo, ou infantilizado, a ponto de achar que uma mesma editora não pode publicar dois autores conservadores com perspectivas distintas a respeito do montanismo, por exemplo, como é o caso de duas obras lançadas este ano. Na primeira delas, o autor, Roger Olson, confirma o que já dissemos acima, ao afirmar que determinadas “heresias do século 2 (e posteriores) forçaram a igreja a considerar a questão de um cânone fechado das Escrituras Cristãs”, reconhecendo ainda que, na ausência delas, “o fechamento do cânone poderia nunca ter acontecido, pelo menos não da mesma maneira ou tão cedo”. Por isso, ele conclui que, novamente, “a heresia foi a mãe da ortodoxia” e diz que o montanismo “impulsionou a necessidade de um cânone fechado das Escrituras cristãs autorizadas”.1911 Está, pois claro o que Olson pensa do montanismo, sendo, porém, interessante saber que ele confirma a informação de que tal fechamento do cânon no final do século 4 “não teria acontecido sem alguma pressão dos imperadores romanos” e, repetindo o que dissemos em outro trabalho,1912 afirma que a “Bíblia não caiu do céu”, isto é, como alguns “fundamentalistas” querem passar a impressão, fazendo parecer que ela “inteira caiu do céu na terra”.1913 Olson informa, de maneira curiosa, que em “meados do segundo século, a ideia de um cânone fechado de livros cristãos autorizados estava, por assim dizer, ‘no ar’, e várias igrejas do império tratavam suas coleções preferidas como autorizadas”, sobretudo “o cristianismo (sírio) do Oriente Médio [que] era carismático por acreditar em profecias, por exemplo, [crendo tratar-se] ainda [de] um dom dado a pessoas especiais e que declarações proféticas de profetas conhecidos e conceituados deveriam ser cridas”. Tais “cristãos não queriam ‘perseguir o Espírito Santo em um livro’”, não obstante

era preciso ter alguma forma de avaliação, uma vez que “profetas cristãos itinerantes visitavam tais igrejas, onde eram tratados quase como se tivessem a autoridade de um apóstolo, mas o Didaquê”, conforme já mostramos, “estabeleceu regras sobre como eles deveriam ser avaliados e tratados”.1914 Isso significa que nem tudo que eles diziam era automaticamente crido, ou aceito, mas, como é possível antever, “isso se tornou um problema”, pois qual critério utilizar para “julgar as declarações de um profeta sem um cânone fechado de livros inspirados que se acredita ser de autoria do próprio Deus?”, questiona o mesmo teólogo, dizendo que, justamente por causa disso, “muitos cristãos começaram a afastar-se dos profetas e de suas mensagens proféticas e a investir mais em livros que se acreditava ser[em] apostólicos”.1915 Esse é um dado curioso que não vimos em outros autores, isto é, para Olson, pelo fato de o montanismo ter se tornado “sinônimo de ênfase [...] em profecias inspiradas e autorizadas que estão acima da Escritura” — mesmo não havendo ainda tal padrão absoluto —, e assim supostamente afirmar a comunicação de “‘novas verdades’ para todos os cristãos crerem”, finaliza o autor, “contribuiu muito para o desaparecimento dos dons carismáticos entre os cristãos, pelo menos nas igrejas católicas e ortodoxas do Império Romano”.1916 Se esse for o caso, o mesmo tem se repetido na tradição carismático-pentecostal, ou seja, por causa de alguns excessos, pentecostais cessacionistas querem justificar o processo de “despentecostalização”.

Durante a vida e ministério de Montano, aproximadamente meados do século 2, não havia cânone cristão oficial. Mas havia um cânone não oficial reconhecido por todos, ainda que seu exato conteúdo fosse disputado e variado de igreja para igreja. Todavia, a maioria dos cristãos tratava certos escritos cristãos como especialmente autorizados, pelo menos no sentido de excluir doutrinas e ensinamentos que eles claramente contradiziam. Montano não rejeitou todos os escritos inspirados, mas acreditava que a Palavra de Deus continuava a ser dada por profetas como ele. Seus inimigos, principalmente bispos, afirmavam que ele era fanático e constituía grave perigo para a ordem do cristianismo. Alegaram que Montano convocou seus seguidores para deixarem suas igrejas e ir a Pepuza para esperar com ele a volta de Cristo, conforme revelou que lá aconteceria. Seus seguidores foram presumivelmente encorajados a ser celibatários, ainda que casados. Mais à frente, duas profetisas uniram-se a ele e profetizavam com ele.

Se esse fenômeno do montanismo ou da nova profecia tivesse se limitado a uma ou duas igrejas rurais na Síria, ninguém teria prestado atenção. O problema era que isso atingiu muitos cristãos que temiam que o cristianismo no Império Romano estivesse se tornando morto, formal, universal e hierárquico. “Onde está o Espírito?”, perguntavam. O problema não era que Montano fosse profeta; o problema era que ele alegava que suas profecias estavam acima da crítica ou correção e eram tão autorizadas quanto os escritos dos apóstolos (ou, pelo menos, é o que as fontes contemporâneas dizem sobre ele).1917

Como se pode ver, as informações são ambíguas e sempre seguidas de observações que ponderam a falta de possibilidade de confirmação, sobretudo de acusações, porém algo que temos percebido ter apoio unânime é a verdade de que, registra a segunda obra que mencionamos, “Atos dos Apóstolos e as epístolas revelam um cristianismo dinâmico, a experiência viva dos crentes com o Cristo ressuscitado, cheios do Espírito Santo”; todavia, “logo cedo na história, depois da morte do último apóstolo se observa um cristianismo sem o dinamismo vívido do período dos apóstolos”, diz o biblista pentecostal Esequias Soares, para quem, provavelmente “isso contribuiu para o surgimento do montanismo entre 155-60”. Conforme já foi reiteradamente dito, “o movimento de Montano aparece como uma teologia que defendia a prática da glossolalia e do profetismo”, sendo exatamente por isso, e não apesar disso, que o “movimento não teve boa acolhida pelas principais lideranças da época”.1918 Assim, a despeito de “Montano” ter passado “para a História como mais um heresiarca”, conforme “a caricatura apresentada por seus opositores”, é necessário considerar que “não sobreviveu nenhum texto produzido pelos montanistas para confirmar a veracidade dessa acusação”, ou seja, a “realidade desses supostos fatos continua sob suspeitas”, pois o que chegou até nós “vem dos seus opositores, faltando, portanto, o princípio do contraditório”.1919 De maneira correta, e como deve ser feito, o mesmo biblista pentecostal questiona retoricamente: “Qual seria a imagem futura dos pentecostais do século 20 se a fonte literária de pesquisa fosse apenas tudo aquilo que se publicou contra essas igrejas?”, acrescentando que algo “que chama a atenção é que Tertuliano se tornou um deles, um montanista”. Por isso, novamente pergunta: “O que levaria um intelectual cristão do nível de Tertuliano a deixar se levar pelo montanismo?”. É por isso que estudiosos “têm dificuldade em considerar o tal movimento uma facção herética”.1920 Na verdade, de acordo com o que já temos dito, confirma o biblista pentecostal dizendo que pesquisas “recentes

revisaram essa questão". Depois de citar positivamente o argumento de Paul Tillich em defesa do montanismo, Esequias Soares observa que o problema foi que "dizia-se na época que os dons e as experiências dos dias apostólicos haviam sido revogados com a definição do Cânon Sagrado". Contudo, convergindo com o historiador pentecostal estadunidense Vinson Synan, a quem cita, o que realmente se passou "foi que o movimento de renovação dos montanistas representou uma tentativa de resgatar os charismata da Igreja, como línguas e profecias", daí "estudiosos entende[rem] que a igreja exagerou em sua reação ao montanismo".1921 Assim, cabe ao leitor exercer sua capacidade crítica de avaliação, considerando o maior número de análises e procurando colocá-las sob o escrutínio de autores desinteressados no assunto e que apresentam as fontes de suas conclusões, conforme vimos com Jaroslav Pelikan, que, em nossa visão, mostra de forma lúcida os argumentos contra e a favor, ressaltando, inclusive, os equívocos na interpretação da linguagem carismática por parte dos que se propõem a avaliar o movimento a partir de si próprios. Como assertivamente pontuou o biblista pentecostal Esequias Soares, caso as pessoas não tivessem oportunidade de, por si mesmas, analisar em que a tradição carismático-pentecostal crê, e o que praticamos, como seríamos vistos caso dependêssemos da caricatura, ou espantalho, de muitos teólogos cessacionistas? O fato é que a igreja se institucionalizou, tornando-se imperial, por isso diz Charles Williams:

Duas foram as consequências — talvez inevitáveis — dessa organização em busca de um processo. A primeira foi o desaparecimento dos extraordinários impulsos sobrenaturais. Pode ser que nosso Senhor, o Espírito, os tenha interrompido; quase somos levados a aceitar essa visão ao observar como a Igreja os desestimulava. A própria natureza da Igreja envolve a visão de que, independentemente do pecado da humanidade, o que acontecia era certo. Numa discussão, isso sem dúvida confere grande vantagem de argumento a qualquer mente hostil, inteligente e cética, mas a crença não pode ser abandonada devido a essa inconveniência intelectual. O Messias parece ter indicado que no seio da Igreja, assim como na vida cotidiana, o Deus Abençoado conformará suas ações — pelo menos até certo ponto — às decisões de suas criaturas. Se a Igreja decidiu sobre alguma coisa, então aquilo deve ter sido ou deve ser verdade; e pode-se provar que o Messias nasceu de uma Virgem pura tanto porque a Igreja acreditou nisso quanto por qualquer outra razão — sendo assim todas as outras coisas ajustadas. De qualquer forma, as profecias e liturgias do Espírito começaram a desaparecer.1922

A “segunda consequência” do fato de a igreja ter se tornado imperial foi justamente o surgimento do montanismo, que se opôs ao institucionalismo e ao bispado corrompido, por isso muitos que permaneceram na igreja oficial “até inventavam detalhes fantasiosos contra os montanistas — tais como assassinatos de crianças e eucaristia canibal”. Em muitos casos, tais lendas urbanas acabavam sendo acreditadas, pois, infelizmente, a “inspiração direta do Espírito havia, como sempre acontece, originado abusos”, somando-se a isso o fato de que o “profeta no fim do primeiro século continuava sendo apenas ‘aqui e ali um personagem muito venerado, mas solitário’”.1923 Na verdade, tal “ofício, com efeito, havia mudado”, pois a “profecia fora outrora ‘uma Voz que transmitia uma revelação imediata’”. Contudo, para “Policarpo, bem como para Orígenes, é uma faculdade interpretativa que, sob o sentido literal da Escritura, descobre mistérios que não são visíveis aos olhos do mero sentido comum”, isto é, o dom “se transferira da casa de culto para o gabinete, embora ainda tivesse discípulos lá”, mas “Algo sem dúvida foi perdido; algo foi conquistado”. Em síntese, “em geral a profecia tinha mudado”, e os “montanistas propuseram trazê-la de volta”.1924 Os montanistas não decidiram fazer isso por si mesmos, pois “eram ortodoxos; mantinham o sistema sacerdotal — as Ordens e as Fórmulas”. O problema foi que “eles propuseram ‘vivificar’ essas coisas (sem dúvida, mesmo então, por algum motivo) subordinando-as ao ofício profético e à elocução inspirada”. Na verdade, fizeram mais, pois “desenvolveram um grande princípio”, pois, como já dissemos, “eram ortodoxos acerca da natureza de Cristo; disseram que foram os primeiros a usar a palavra homo-ousion, ‘da mesma natureza’, que logo seria tão importante para a Igreja”.1925 Isso, porém, não os impedia de nutrir “devoção especial pela Pessoa daquele Espírito por meio do qual os profetas falavam”. Afirmavam “que a época especial de seu governo já havia começado” e também alegavam “que foram os primeiros a chamá-lo de Deus; se assim é, ele permitiu que lhe atribuíssem um nome no âmbito de um cisma e o definissem mediante um erro”, pois defendiam “que ele exibiu sua austeridade moral por meio da conduta deles e sua vontade por meio de seu profetas”. Nessa “disputa geral os montanistas foram derrotados; os profetas despareceram; a moralidade foi suavizada”, isto é, a “Igreja universal garantiu uma suavidade para os homens e preservou o contrato com Deus”, mas, “deve-se admitir que o Espírito Santo continuou sendo Deus”.1926 E certamente é nesse ponto que os gestores religiosos não contavam que as coisas iriam se complicar, pois as decisões teológicas, sejam elas legítimas ou arbitrárias, ontologicamente não têm qualquer valor, ou seja, elas não podem sequer alterar o que as coisas de fato são, que dirá a natureza divina. Se por um lado a igreja

achou-se capaz de institucionalizar o contrato entre os seres humanos e Deus, por outro, o Espírito Santo fez mais, pois proporciona-nos o contato direto com Deus, e isso ninguém pode impedir. Aqui reside o verdadeiro problema do montanismo, apontado igualmente por Víctor Codina, e esse não é o seu "grande entusiasmo carismático", muito menos o seu "grande rigor ascético", mas, sim, o caráter de "independência total em relação à hierarquia". Justamente por isso, "a palavra 'carisma' começa a adquirir certa conotação negativa na Igreja: algo suspeitoso e perigoso, que tende à ruptura eclesial".1927 Assim, a liderança oficial, já completamente absorvida pela teologia imperial, substituiu a inspiração carismática pelo dogma, garantindo a estabilidade institucional.1928

— Como o Espírito Santo foi esquecido e vem sendo desde sempre interditado —

Ainda que tal tenha sido “resolvido” dessa forma, restava o fato incômodo de que o Espírito Santo, como disse o teólogo anglicano Charles Williams, “continuou sendo Deus”, isto é, a resolução institucional não altera absolutamente nada do ponto de vista ontológico. Por mais óbvio que o leitor ache que isso soe, naquele momento histórico não era assim e, de alguma forma, ainda temos algumas dificuldades teológicas, sobretudo em nosso cristianismo ocidental e, especificamente protestante, em relação à “deidade plena” do Espírito Santo, seja lá o que isso realmente signifique, pois as questões giram em torno de dois aspectos principais que interditam a terceira Pessoa da Trindade: 1) subordinacionismo e 2) impassibilidade. Algo que não mencionamos e que se torna oportuno aqui fazê-lo é que esta parte de nossa Teologia sistemático-carismática tem como objetivo analisar as doutrinas mestras do edifício da teologia sistemática, podendo o nosso trabalho ser erroneamente interpretado como apenas “reativo”. É interessante que, salvo raras exceções, aqueles que fazem esse tipo de acusação são justamente os que defendem sua teologia de forma polemista, alegando “apologética”, criam espantalhos para neles bater e mimetizar os que não têm muita informação, sendo não reativos, mas agindo maliciosamente por antecipação, para se defenderem de maneira acusatória quando respondemos. Todavia, queremos destacar, para quem ainda não se apercebeu, que a teologia patrística, com seus vários autores e nuanças, assim fora produzida, não sendo por acaso o fato de em seus títulos, muitas vezes, constar a preposição “contra”. Em relação à pneumatologia, doutrina objeto de nossa análise, por exemplo, as pesquisas mostram que a “primeira menção de um debate sobre o Espírito Santo encontra-se na terceira carta de Atanásio ao bispo Serapião de Thmuis, por volta do ano 360”, informa o teólogo especialista em patrística Roque Frangiotti. Este ainda diz que, até esse período, “as ideias a respeito do Espírito Santo caracterizavam-se por incertezas”, como pode ser visto pelo que o “próprio Concílio de Niceia afirmava”, isto é, “a plena divindade e consubstancialidade do Filho, mas proclamava somente a fé ‘no Espírito Santo’”, não acrescentando palavra alguma “a respeito da natureza, da substância do Espírito Santo”.1929 Incrivelmente, nossa opinião é que, enquanto o Espírito Santo não era objeto de consideração filosófica e/ou teológica, isso era

um bom sinal, pois indica que sua presença extraordinária era tão comum e evidente que dispensava qualquer apreciação. Portanto, quando no século 4 ele começou a ser objeto de análise, tal atitude indica não somente algum desprezo, ou falta de condição de teologizar pneumatologicamente, mas, sobretudo, o fato de que somente quando arrefeceu a atuação carismática no seguimento de Cristo, isto é, deixando de ser uma característica básica e abrangente, tornando tal fenômeno esporádico ou raro, é que então o institucionalismo, sentindo-se ameaçado pelo empoderamento dos membros, tanto dos que ficaram na igreja imperial quanto dos que saíram, entendeu ser necessário considerá-lo. O paralelo com a realidade atual é inevitável. Em se tratando de Brasil, enquanto a tradição carismático-pentecostal vivia seu apogeu, há mais de três décadas, não se pensava nas questões teológicas e problemáticas, como a "despentecostalização", por exemplo, que agora consideramos.

Ao dizer que nosso interesse particular nos direciona para o período imediatamente posterior ao final do primeiro século, e que tal se dá justamente com a finalidade de confirmar se as experiências com o Espírito Santo realmente haviam cessado com a morte do último apóstolo, a evidência do que temos dito, e que já antecipamos algumas vezes, é que nesse lapso de tempo o Espírito Santo não é um dado, ou conceito, mas, exatamente como mostram as Escrituras, ele opera, interage, empodera e orienta. Por isso, encontramos um Ireneu de Lião, no segundo século, dizendo que "Desde o princípio o Filho é o revelador do Pai porque está com o Pai desde o princípio e manifesta ao gênero humano as visões proféticas, os diversos carismas, os ministérios e a glória do Pai gradual e tempestivamente segundo a sua utilidade". Acrescente-se que "Onde há sucessão há continuidade, onde há continuidade há tempestividade, onde há tempestividade há utilidade". Portanto, completa o mesmo bispo oriental, justamente por "isso o Verbo se tornou dispensador da glória do Pai pela utilidade dos homens para os quais dispôs economias tão grandes, para mostrar Deus ao homem e presentear o homem a Deus". Todavia, "ele mantém a invisibilidade do Pai para que o homem não venha a desprezar a Deus e tenha sempre motivo de progredir; mas ao mesmo tempo torna Deus visível por meio de muitas economias, para que o homem privado totalmente de Deus não deixe de existir".1930 De maneira bem clara, Ireneu mostra que a manifestação divina tem uma finalidade, e esta não é outra senão resgatar o ser humano. Tais manifestações, chamadas por ele de "economias" e classificadas de "grandes", revelam-se por meio dos fenômenos carismáticos do Espírito Santo, conforme o bispo de Lião já tinha mostrado, no II Livro de sua obra publicada em meados do século 2, contrastando não apenas nosso Senhor Jesus Cristo, mas igualmente

seus seguidores, aos charlatães e enganadores do gnosticismo que perturbavam o seguimento de Cristo: “Se ainda disserem que o Salvador fez tais coisas somente na aparência, lhes apresentaremos os escritos dos profetas e, servindo-nos deles, lhes mostraremos que tudo foi realizado exatamente como foi predito; e que somente ele é o Filho de Deus”. Por isso, “em seu nome os seus verdadeiros discípulos, depois de ter recebido dele a graça, agem para o bem dos outros homens, conforme o dom que cada um recebeu dele: alguns expulsam os demônios, com tanta certeza e verdade, que, muitas vezes, os que foram libertos destes espíritos maus creram e entraram na Igreja; outros têm o conhecimento do futuro, visões e oráculos proféticos; outros impõem as mãos sobre os doentes e lhes restituem a saúde; e como dissemos, também alguns mortos ressuscitaram e ficaram conosco por muitos anos”.1931 Se tal descrição parece retratar o ministério terreno de nosso Senhor Jesus Cristo ou os dias iniciais e os anos que se seguiram à ascensão, narrados em Atos dos Apóstolos, a próxima colocação se parece com os relatórios escritos por um autor carismático-pentecostal do início do século 20, empolgado com o que estava acontecendo ou com um testemunho de um crente que enviava para os periódicos pentecostais brasileiros as notícias do que estava ocorrendo na localidade em que se estabeleceu um ponto de culto. Semelhantemente, Ireneu de Lião, após uma pergunta retórica — “E o que mais?” —, diz não ser “possível dizer o número de carismas que, no mundo inteiro, a Igreja recebeu de Deus, no nome de Jesus Cristo, crucificado sob Pôncio Pilatos e que distribui todos os dias em prol dos homens, a ninguém enganando e não exigindo dinheiro de ninguém: porque como de graça recebeu de Deus, de graça distribui”.1932

Os textos de Ireneu foram escritos após o ano 180, pouco antes do início do século 3. Isso significa que, juntando-se eles às instruções do Didaquê e da obra O pastor, de Hermas, temos as evidências de que por essa época havia profusão carismática, tal como encontramos no Novo Testamento. Mesmo no século 3, pela resposta de Orígenes ao filósofo platônico-eclético Celso, respondendo acerca da diferença do transe frenético da Pítia (sacerdotisa grega, portadora dos oráculos de Apolo em Delfos) e o êxtase dos profetas veterotestamentários, afirma que aquela, por achar-se “fora de si e sem consciência”, certamente era possessa por espíritos malignos, por isso questiona: “Não é este o gênero de demônios que muitos cristãos expulsam dos doentes com o auxílio não de um processo mágico, encantatório ou médico, mas unicamente pela oração, por meio de simples esconjuros e palavras ao alcance do homem mais simples?”. Então, emenda dizendo que “em geral são pessoas simples que recorrem a esses expedientes”, e tal se dá pelo simples fato de que a “graça contida na palavra de

Cristo provou a fraqueza e a impotência dos demônios". Além disso, completa Orígenes, utilizando palavras típicas de um mediano carismático-pentecostal, que, a fim de que tais demônios "sejam vencidos e se retirem sem resistência da alma e do corpo do homem, não é preciso um sábio capaz de fornecer demonstrações racionais da fé".1933 É justamente para cumprir esse papel sacerdotal, curador e diaconal que o Espírito Santo empodera o mais simples cristão, independentemente de suas credenciais acadêmicas ou eclesiásticas. Contudo, não é este ponto que queremos novamente destacar, e sim o fato de que mesmo havendo a experiência com o Espírito Santo no século 3, na continuidade de sua discussão nesse mesmo Livro Sétimo "contra Celso", falando dos dons, o pai grego da igreja diz que "os sinais do Espírito Santo apareceram primeiro no tempo em que Jesus ensinava, e em maior número depois de sua ascensão, mas a seguir em menor número".1934 Embora Orígenes, conforme afirma Basílio Magno (mais conhecido como Basílio de Cesareia), "não [tivesse] sobre o Espírito Santo um conceito inteiramente sadio",1935,conforme podemos depreender de sua colocação de que os sinais da terceira Pessoa da Trindade apareceram no tempo de Jesus, quando sabemos que eles estão presentes desde o Antigo Testamento, o que queremos ressaltar, seguindo o nosso leitmotiv, é justamente a experiência com o Espírito Santo, cuja realidade era uma constante, mas sem deixar de perceber o que ele diz acerca do sensível declínio de tais ocorrências e fenômenos após a época imediatamente subapostólica. As razões desse declínio já foram antecipadas, e, pelo que pode ser depreendido do que ocorre na própria tradição carismático-pentecostal — a disputa interna pelo poder —, não é difícil compreender quão secular pode ser o exercício e a manutenção da liderança e quanto isso apaga e aniquila a atuação do Espírito Santo. Todavia, a opinião corrente parece, de fato, a mesma de Roger Olson, que atribui a culpa do declínio e da extinção das experiências, dos dons, ou das "coisas" do Espírito, ao movimento montanista, ou seja, os supostos excessos justificariam a rejeição de qualquer coisa relacionada com a dimensão carismática. Pode ser que realmente aconteceram excessos e que havia bispos sinceros que temiam pelo desvirtuamento do povo e das coisas sagradas, todavia é fato que a motivação maior era o institucionalismo e o perigo de sublevação que esse tipo de movimento comporta. Por isso, mesmo após dizer que os "Padres da Igreja jamais sugeriram que qualquer um dos dons tivesse cessado", informa o historiador estadunidense Allan Heaton Anderson:

Mas o repúdio da igreja estabelecida ao montanismo extinguiu quaisquer

tendências similares dentro da igreja por séculos. Os dons carismáticos vieram a ser localizados no ofício do bispo e em lendas populares em torno de santos, mártires e ascetas individuais. Por exemplo, segundo relato de seu discípulo Sulpício, Marinho de Tours teria sido usado notavelmente em cura e exorcismo no século 4. Depois do tempo de Orígenes (c. 184-254), a maioria dos autores da igreja ocidental parecia pensar que os dons carismáticos eram dos tempos bíblicos e haviam cessado. Orígenes negava que a profecia ainda ocorresse na Igreja e insinuou que o falar em línguas de Paulo seria a habilidade de falar grego e latim, embora ele visse dons espirituais como cura e exorcismo como evidências do poder validador de Cristo, assim como Novaciano († 258), outro autor do século 3 que disse que a igreja é aperfeiçoada por dons do Espírito. Cipriano de Cartago (c. 200-258) disse que os carismas eram prerrogativa exclusiva dos bispos. João Crisóstomo (347-407) disse que os dons espirituais já não eram necessários. Agostinho (354-430) foi um tanto ambíguo quanto a esse assunto. Ele disse que as ocasiões em que se falava em línguas no Novo Testamento eram "sinais adaptados àquele tempo" que havia passado e fez uma pergunta retórica: "Pois quem espera, nestes dias, que aqueles em que as mãos são impostas para que recebam o Espírito Santo devam começar imediatamente a falar em línguas?" (Ninguém!) Mas ele reconheceu que o miraculoso era necessário para trazer para a igreja "homens ignorantes e infiéis", embora isso fosse prerrogativa apenas de Deus.1936

Assim, àquele período em que ainda não se teologizava o Espírito Santo, por ele ser tão presente quanto natural, seguiu-se outro tempo em que a terceira Pessoa da Trindade fora apagada e extinta da igreja imperial, e então, quando começou a ser teologizado, o fizeram de forma minimalista ou desprezível, muitas vezes blasfema. No entanto, apesar do fato de o "tema dos dons do Espírito [ter] quase se tornado assunto encerrado no cristianismo ocidental", faz-se imperioso observar que "o cristianismo oriental permane[ceu] mais espiritual, individual e místico", informa Allan Anderson. Este, para exemplificar, diz que o "monge egípcio Pacômio († 346) teria falado em línguas de anjos" e que, além disso, "Basílio de Cesareia (330-379) escreveu sobre a operação conjunta dos carismas por intermédio de membros individuais do corpo de Cristo, e seu amigo Gregório de Nazianzo (c. 329-390) mencionou exemplos de cura divina em sua família e da diversidade de dons do Espírito".1937 Em suma, a despeito do nosso desconhecimento do assunto, as "igrejas ortodoxas reconheceram, esperaram e controlaram os carismas, incluindo falar em línguas, que tem sido

uma experiência contínua ao longo de todos os tempos entre eles, embora confinada principalmente aos mosteiros", ou seja, tais igrejas "continuaram a praticar dons do Espírito em seus mosteiros durante todo o período medieval". Justamente por isso, a "pneumatologia sempre esteve no centro de sua teologia, e elas sempre estiveram abertas aos carismas".1938 É preciso compreender que tal "não significa que a glossolalia tenha desaparecido da igreja ao longo dos séculos", diz o biblista pentecostal Esequias Soares, confirmando o que foi dito por Anderson, de que a "ideia da cessação dos dons veio a fazer parte da teologia clássica na Igreja Ocidental, [e] atravessou toda a Idade Média". Contudo, citando Vinson Synan, acrescenta que "a Igreja ortodoxa jamais adotou a teoria de que os dons do Espírito haviam cessado", ou seja, a "teologia cessacionista foi uma criação da Igreja Ocidental",1939 finaliza. A descrição de Allan Anderson de dois exemplos de prática carismática do cristianismo oriental denota uma similaridade incrível com a tradição carismático-pentecostal. "Talvez um dos mais notáveis escritos orientais sobre o Espírito Santo seja o do místico exilado Simão, o Novo Teólogo (949-1022), que tinha experiências extáticas, falava em línguas e escreveu sobre o 'batismo no Espírito Santo' como uma experiência separada do batismo na água." Mas esse não é, de longe, um caso isolado, pois encontramos ainda "Gregório Palamas (1296-1359) [que] escreveu sobre experimentar o Deus transcendente por meio do Espírito e sobre receber os carismas pela imposição das mãos, incluindo cura, milagres, línguas e interpretação de línguas".1940 Essa, inclusive, é mais uma daquelas informações que é praticamente desconhecida nos círculos carismático-pentecostais, isto é, não se fala na diversidade do cristianismo mundial, e não se ouve nada da igreja oriental, ou "ortodoxa" (a última expressão nada tem que ver com a homônima utilizada entre nós, no contexto da igreja ocidental), levando muitos a achar que o cristianismo é composto apenas do que eles conhecem. Por outro lado, muitos teólogos parecem fingir que não conhecem essa realidade e tratam sua própria tradição ou, ainda pior, denominação como se fosse o padrão do cristianismo mundial, como se não houvesse mais nada legitimamente cristão no mundo. Exatamente por isso, voltaremos a esse assunto logo adiante. O chamado "primeiro grande cisma", a divisão entre as igrejas ocidental e oriental, aconteceu justamente por uma questão relacionada ao Espírito Santo, sendo tal "racha" um ponto de inflexão não somente histórico, mas teológico.

Como já dissemos, do século 4 em diante aconteceu uma grande mudança na feição da religião cristã, pois a igreja ascendeu ao poder político-temporal e, então, acabou sendo beneficiada por promover certa catalisação social entre o império. Com tais "saltos" históricos, muita coisa passa despercebida, e detalhes

importantíssimos se escondem. Vale, portanto, para compreendermos um pouco mais tais mudanças, ver panoramicamente alguns lances históricos desse período que foi tão decisivo e em que se definiu quase tudo que se pensa doutrinária e teologicamente ainda hoje. Na verdade, “no centro da cosmovisão cristã está uma concepção singular de Deus como Um (monoteísmo), contudo em três Pessoas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo”. Para chegar a essa formulação, “a Igreja Primitiva usou toda ferramenta à disposição (inclusive a filosofia grega) para expor em conceitos bíblicos e enunciar declarações autorizadas relativas à natureza de Deus e de Cristo”. Inclusive as “duas declarações mais importantes, o Credo de Niceia (325 d.C.) e o Credo de Calcedônia (451 d.C.), permanecem sendo a base para o cristianismo ortodoxo mundial, mesmo para a era atual”.1941 É evidente que, à medida que avançava em direção ao mundo gentílico e defrontava-se com questionamentos que desafiavam o mistério divino, pois ao judeu era vergonha e ao grego, loucura (1Coríntios 1:23), a apresentação do evangelho acabou se sofisticando e, talvez, perdendo um pouco das bases em que a mensagem deve se fundamentar (1Coríntios 2:1-16). Tais questões foram surgindo a partir do segundo século da nossa era, e nos dois seguintes, do período patrístico, quando a especialização teológica tornou-se praticamente inevitável, visto que o desenvolvimento doutrinário acabou se dando de forma “inseparável da influência do pensamento grego, da concepção grega da razão, e de toda a tradição da cultura helenística”,1942 conforme já foi visto anteriormente, sendo, então, composto de dois grupos, que foram os pais apostólicos e os pais apologistas. Esses representantes estavam divididos entre latinos e gregos. Mas tinham em comum o fato de serem “Mestres teológicos, confiantes em seus próprios trabalhos intelectuais, o que pressupõe uma formação e treinamento acadêmico e empenho em defender, estabelecer e desenvolver a verdade cristã”.1943 Conquanto Roma fosse propícia à proliferação religiosa, após o advento do “culto ao imperador”, os cristãos passaram a ser hostilizados, perseguidos e torturados. Gregory Miller, professor de história eclesiástica, afirma que a “mais severa destas perseguições, a Grande Perseguição iniciada pelo imperador Diocleciano (303-311), objetivava nada menos que a aniquilação do cristianismo”.1944 Entretanto, algo mudou quando “Constantino ganhou o controle do Império Romano”, escreve o mesmo professor, pois os cristãos que, durante trezentos anos sofreram, agora, mesmo sendo apenas 15% da população romana, “assumi[ram] um papel dominante na sociedade depois da conversão do imperador”; ou seja, por volta de “400 d. C., a Igreja já não era mais uma minoria perseguida, mas uma maioria que perseguia”,1945 conforme dissemos acima.

A despeito disso, é preciso fazer justiça ao lembrar que nessa mesma época, em virtude de várias questões (internas e externas) que ameaçavam a fé cristã, a igreja precisou debater sobre importantíssimos e cruciais assuntos que eram decisivos à sua existência. Como já foi dito, esse período conhecido como patrístico,1946 que teve duração incerta, foi marcado por intensos debates, concentrados em quatro grandes áreas, que podem ser assim resumidas: “1) autodefinição, quer dizer, a compreensão do que significa ser cristão em referência ao judaísmo, 2) a relação do cristianismo com a cultura não cristã, segundo reflexões feitas pelos apologistas ou defensores da fé, 3) a visão cristã de Deus e de Jesus Cristo nos primeiros concílios ecumênicos” (observe que nada se diz do Espírito Santo) “e 4) a relação do cristianismo com o governo”.1947 Infelizmente, os que assim lutavam bravamente representavam uma minoria na igreja, mas sua marca foi tão decisiva que, como já foi dito, muito do que o cristianismo ainda professa como doutrina desenvolveu-se teologicamente no período patrístico. Essa designação refere-se à pessoa dos patriarcas da igreja, bem como às ideias que foram por eles desenvolvidas durante essa época. O teólogo anglicano Alister McGrath diz que essa nomenclatura faz “referência ao período que vai da conclusão dos escritos do Novo Testamento (c.100) até a reunião decisiva do Concílio de Calcedônia (451)”.1948 Destacar aqui esse “remanescente fiel” dentro da igreja é reconhecer que a história, particularmente da religião cristã, parece repetir alguns ciclos em todos os seus períodos. Retomando o assunto acerca da degeneração cristã proveniente da simbiose entre a igreja e o Império Romano, Kenneth Latourette afirma que o “aparente triunfo do cristianismo em ganhar lealdade professa do Império Romano trouxe consigo uma importante ameaça”. Isso pela simples razão de que o comprometimento dos cristãos “com o ambiente não cristão em que estavam imersos”, escreve, fez que a igreja fosse “invadida pelos ideais que eram totalmente contrários ao Evangelho, especialmente a concepção e o uso de poder que estavam em rigoroso contraste com a espécie de poder mostrado na vida e nos ensinos de Jesus na cruz e na ressurreição”.1949 A fim de contrastar o “poder temporal” com o “poder espiritual”, observa o mesmo autor que um “perigo quase relacionado, mas um tanto diferente, era a associação estreita com o Império Romano e a cultura greco-romana que essa vitória trouxe”. Em termos diretos, do ponto de vista teológico, essa aproximação foi danosa, visto que, “antes de ter completado os primeiros cinco séculos de sua trajetória, o cristianismo começava a transbordar para além das fronteiras do Império Romano, [mas] no final desse período ele se tornara quase identificado com esse império e sua civilização”. Isso significa que a “esmagadora maioria dos cidadãos romanos acreditava ser cristã, e a grande

maioria daqueles que portavam o nome de cristão era composta de cidadãos romanos".1950 Assim, fica claro compreender o porquê de a "Igreja Católica, que abraçou a maioria desses que se consideravam cristãos", ter crescido "dentro da área que recebeu unidade política da parte do Império Romano e na sua estrutura refletia o padrão desse império". Assim, conclui Kenneth Latourette, a despeito de "surpreendentemente original em sua essência, a teologia cristã tinha forçosamente empregado os termos gregos e romanos e utilizara conceitos retirados da filosofia grega". Todavia, em torno "do ano 500, o Império Romano e a cultura greco-romana estavam em declínio".1951 Corroborando essa argumentação, Gregory Miller diz que, apesar de a "data tradicional para a 'Queda do Império Romano' na Europa Ocidental [ser o ano] 476 d.C.", diz ele, o "processo, na realidade, foi muito longo, começando em princípios da década de 400 e durando até a década de 600":

Em 410 d.C., o mundo romano ficou aturdido ao ouvir que os visigodos, tribos germânicas do norte, tinham capturado e saqueado a Cidade Eterna [Roma]. Em vez de um incidente isolado, durante os próximos duzentos anos vários povos germânicos infestaram a Europa Ocidental e a África do Norte Ocidental. A parte oriental do império foi preservada (Grécia, Ásia Menor, Egito, Síria-Palestina), mas o poder imperial se desmoronou no Ocidente. A gloriosa civilização de Roma foi destruída, e as luzes da aprendizagem e cultura começaram a ser apagadas por toda a Europa Ocidental.1952

Mesmo tendo ocorrido tais invasões, o tempo que desfrutou de privilégios estatais fez que o cristianismo rompesse com a visão bíblica do sofrimento e da perseguição para o cumprimento do compromisso evangelístico e missiológico da igreja. As pessoas decidiam-se pelo cristianismo por conveniências políticas. Posteriormente, uma vez que já havia ocorrido a especialização teológica, por motivos nobres, registre-se, de forma involuntária tal procedimento acabou favorecendo, posteriormente, o desenvolvimento de uma teologia que privilegiava o clero em detrimento do laicato, ou seja, do leigo comum, que, conforme o texto de Mateus 28:19,20, é tão responsável pela missão deixada por Jesus quanto um "oficial". A escolha de ministros, conforme já dissemos ao falar do bispado, era feita com base na "influência política e no status econômico, em vez de na capacidade ministerial",1953 ou seja, no chamado. O que se percebe

claramente é que, após a fusão que praticamente nivelou a igreja com o Estado, o cristianismo descaracterizou-se e perdeu suas bases e pressupostos provenientes da revelação especial. Mesmo reconhecendo que o poder temporal concedido pelo Estado ao clero corrompeu-o de tal forma que durante cerca de dez longos séculos o "cristianismo oficial" caiu em absoluto descrédito, é um simplismo afirmar que a "Idade Média" (nomenclatura dada por pensadores humanistas, no século 16, ao período que antecede o chamado "Renascimento") foi uma "Idade das Trevas". Primeiro, porque colocar esse extenso período de tempo sob uma mesma designação é uma generalização desonesta historicamente falando, isto é, há ao menos três períodos distintos que marcam essa época: Baixa Idade Média (450-950 d.C.), Alta Idade Média (950-1350 d.C.) e Tardia Idade Média (1350-1500 d.C.). Cada uma dessas subdivisões possui características peculiares. A primeira, por exemplo, foi marcada pela fundação dos mosteiros (centros intelectuais de preservação da cultura e do desenvolvimento da devoção cristã). A segunda foi caracterizada por três grandes acontecimentos: o Grande Cisma (divisão definitiva entre a Igreja ocidental e a oriental), o período das Cruzadas (um movimento não somente religioso, mas também político, que precisa ser entendido em seu contexto histórico: isso não justifica as guerras, mas as explica), e a fundação das primeiras universidades. Finalmente, a última subdivisão, este, sim, um período definitivamente sombrio, é marcada principalmente pela crueldade da Inquisição. Tratava-se de um tribunal eclesiástico arbitrário, que agia, com plenos poderes, injusta e subjetivamente em nome da fé cristã, tendo como princípios de investigação e interrogatório a lei romana. Apesar de ter sido criada em 1233 pelo papa Gregório IX, foi no século 14 que a Inquisição recrudesceu. Tal panorama serve apenas para situar o leitor no tempo, mas também contextualmente, acerca do andamento das discussões e do quanto os aspectos políticos, tanto externos quanto internos, concorreram para que a teologia resultasse no formato que temos no cristianismo ocidental. Sem tal conhecimento, tendemos a naturalizar, ou "espiritualizar" (no jargão evangélico), as coisas, ou colocá-las, sem qualquer ponderação, na "conta da soberania divina", achando que isso pode justificar absurdos. Em suma, fechar os olhos para erros que devem ser corrigidos, sobretudo no campo teológico, nunca é a melhor opção.

Por que a deidade do Espírito Santo foi colocada em xeque após decisões conciliares?

O período que chamamos de pré-niceno antecede as discussões que culminaram no grande concílio no início do século 4 e foi marcado, conforme o leitor poderá conferir no próximo capítulo, por intensos debates a respeito da natureza de nosso Senhor Jesus Cristo, sobretudo para combater heresias que pululavam de todos os lados quanto a essa doutrina. Por isso mesmo, "a doutrina do Espírito Santo nem sequer entrou nos debates antes de Niceia", pois o "Concílio de Niceia não tratou da Trindade", informa o biblista pentecostal Esequias Soares, confirmando que "a controvérsia foi em torno da identidade [de] Jesus de Nazaré".1954 O mesmo autor informa que os "credos anteriores ao século 4 eram de caráter local e estavam relacionados ao batismo na preparação catequética; sua autoridade procedia da igreja local de onde o documento se originou", por isso tais documentos são "chamados de credos sinodais". Diferentemente, o "Credo Niceno é a primeira fórmula publicada por um concílio ecumênico e a primeira a possuir status de valor universal em sentido legal" e, como dissemos, tal "documento é resultado da chamada controvérsia ariana, que começou em 318 em Alexandria, no Egito", estendendo-se até 325, pois o "confronto girava em torno da identidade do Senhor Jesus Cristo, e a questão era sobre a deidade e igualdade com o Pai".1955 Desse concílio resultou um documento sucinto — o Credo Niceno —, que consiste em apenas quatro pontos, sendo o terceiro o menor deles. Após afirmar crer em Deus e em Jesus Cristo, diz: "E também no Espírito Santo". Na esteira do que temos discutido e proposto, isto é, elaborar teologia pela via apofática, o fato de os teólogos economizarem palavras em relação ao Espírito Santo não nos incomoda, mas o Espírito Santo ser mencionado no Credo Niceno, quase de forma imperceptível, como se precisasse ser ignorado, chama a atenção. Somos da opinião de que tal se deu por conta de sua atuação, pois, como demonstramos abundantemente neste longo capítulo, ele desde sempre está em plena atuação, nunca deixando de se manifestar e, por isso mesmo, certamente passou incólume. Como já dissemos, para quem experiencia o Espírito Santo, ele deixa de ser um dado ou conceito. E é justamente quando não se consegue falar sobre ele que percebemos que sua presença é mais evidente e real, pois somente quando estamos a

distância e já domesticamos o sagrado é que conseguimos lhe dar contornos. Nesse sentido, os chamados pais capadócios — Basílio de Cesareia, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa — figuram como modelos, pois, na controvérsia acerca da Trindade, "Gregório de Nissa, o mais brilhante e corajoso dos três capadócios da perspectiva filosófica", informa Jaroslav Pelikan, "a despeito de sua grande dívida com o médio platonismo", não se valeu de tal fundamentação para produzir sua dogmática, sendo seu axioma o seguinte: "'Ao seguir as instruções das Escrituras sagradas, somos ensinados que [a natureza de Deus] está além de nomes ou da fala humanos'. Dizemos que todo nome [divino], quer inventado pelo costume humano, quer entregue a nós pela tradição das Escrituras, representa nossas concepções da natureza divina, mas não transmite em si mesmo o sentido dessa natureza".1956 Tal postura é exatamente a que julgamos apropriada para se produzir teologia, sendo o exemplo de Basílio, apresentado pelo mesmo autor, igualmente instrutivo, pois Pelikan diz que na discussão a respeito da Trindade, ou mais especificamente a respeito da essência da deidade de cada uma das Pessoas, a "resposta de Basílio a isso e a qualquer dificuldade desse tipo era declarar que o quer que haja em comum aos três e o que era distintivo entre eles está além da fala e da compreensão, portanto além da análise ou da conceitualização".1957

Não obstante o Concílio de Niceia, e o documento resultado dos sete anos de debate, o Tratado sobre o Espírito Santo de Basílio, escrito a pedido de seu amigo Anfilóquio, revela algo que aponta para as suspeitas que temos compartilhado a respeito da terceira Pessoa da Trindade. Após o período de intensa profusão carismática, irrompeu a perseguição interna aos carismáticos e, ao mesmo tempo, ressurgiu o movimento teológico e filosófico chamado arianismo, cujo pensamento consistia na defesa de que Jesus era Deus, porém de natureza diferente da do Pai, e foi em reação a essa heresia, ou seja, ao problema do crescimento do arianismo, que "muitos bispos católicos orientais começaram, nas celebrações litúrgicas, a acentuar algumas características antiarianas, orando ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo em lugar de orarem ao Pai e ao Filho no Espírito Santo". Por isso, os "cristãos ficavam atentos para ouvir como seus bispos iam pronunciar as palavras finais das doxologias".1958 Tal vigilância visava "fiscalizar" a pronúncia da doxologia, pois, segundo o pensamento corrente da época, por volta de 355, o Espírito não era Deus, portanto, cerca de três décadas depois da publicação do Credo Niceno, cujo terceiro artigo afirma sucinta, mas categoricamente, crer no Espírito Santo, ou seja, compatibilizando-o às duas outras Pessoas da Trindade. Muito provavelmente, a falta de experiência com o Espírito Santo fez que este, por não ser teologizado e

desenvolvido doutrinariamente tanto quanto o Pai e o Filho, fosse reputado como menos divino que as outras duas Pessoas da Trindade. Assim, o referido Tratado veio a lume “por instigação de Anfilóquio, nos últimos meses de 374”, tendo como “objetivo imediato, confessado”, informa o teólogo Roque Frangiotti, “responder às demandas de esclarecimentos do bispo de Icônio, Anfilóquio, sobre a doxologia ‘com o Espírito’, em razão das graves acusações levantadas por parte dos adversários arianos contra Basílio”.1959 O mesmo autor observa que é perceptível “como, neste período, a discussão teológica se deslocou do Filho para o Espírito Santo, cujo desfecho será dado pelo Concílio de Constantinopla, dois anos após a morte de Basílio, em 381”. Tal concílio, como veremos, “proclamou a divindade do Espírito Santo”, reputando-o como “digno de receber a mesma honra e a mesma glória que o Pai e o Filho: ‘Senhor e doador de vida, que procede do Pai (e do Filho), que com o Pai e o Filho recebe uma mesma adoração e glória, e que falou pelos profetas’ (Dz. 86-150)”.1960 Além do “incentivo” de Anfilóquio, a situação deplorável de Basílio e da Igreja, nas mãos de um episcopado corrompido que se consumia com disputas internas pelo poder,1961 somou-se a um duro golpe para o capadócio, que foi o fato de seu “velho amigo, o grande asceta e bispo de Sebástia, Eustácio”, informa Frangiotti, ter se tornado “o inspirador dos pneumatômacos, um movimento evangélico radical que negava a divindade do Espírito Santo”, sobretudo pela motivação de Eustácio, que assim procedeu para escapar da perseguição, posicionando-se “contra as decisões de Niceia, a favor dos arianos”.1962 Portanto, completa o mesmo autor, por “um lado, os pneumatômacos negavam que se pudesse glorificar o Espírito Santo com o Pai e com o Filho”, pois o “Espírito, diziam, não vem senão em terceiro lugar na invocação batismal”, ou seja, ele é “inferior ao Pai e ao Filho e não se pode atribuir-lhe a honra que lhe é dada em algumas igrejas”, visto que “os seres da mesma honra são conumerados enquanto se subnumeram aqueles cuja dignidade é menor”. Dessa forma, é preciso “subnumerar o Espírito ao Filho e ao Pai, e glorificá-lo após o Pai e o Filho, e não com ou junto do Pai e do Filho”.1963 E,

por outro lado, Macedônio, bispo de Constantinopla, para defender a unidade de Deus, afirmava que o Espírito Santo está subordinado ao Pai e ao Filho, negando, consequentemente, a divindade do Espírito Santo. Segundo o historiador eclesiástico Sozomeno, para Macedônio, o Espírito Santo não tinha a mesma dignidade divina do Filho, sendo apenas um ministro, um intérprete, uma espécie de anjo a serviço de Deus...1964

O que fica claro com esse background apresentado por Frangiotti é que o Tratado sobre o Espírito Santo é uma ode à terceira Pessoa da Trindade em um contexto em que, como pode ser visto, afirmar sua plena divindade significava colocar-se na contramão do sistema não só religioso, mas igualmente político, arriscando sofrer não apenas a perda de reputação e posição eclesiástica, mas até mesmo da integridade física. Em trinta capítulos da referida obra, não é pouco Basílio iniciar, já no primeiro deles, dizendo que orava junto ao povo e "Glorificava a Deus Pai com ambas as formas de doxologia: ora com o Filho, com o Espírito Santo; ora pelo Filho, no Espírito Santo", e que, por causa disso, fora acusado por alguns "de empregar palavras estranhas e até contraditórias entre si",1965 diz ele ao seu interlocutor Anfilóquio. E assim o fazia motivado pela distinção que os chamados pneumatômacos faziam, ao aplicar o que chamavam de "partículas", adotando "um antigo sofisma, formulado por Aécio, o chefe de sua seita", que apregoava "em certa passagem de suas cartas: 'Os seres dessemelhantes por natureza são denominados de maneira diferente'", utilizando incorretamente o texto de 1Coríntios 8:6 para ensinar que "as naturezas significadas pelas palavras se relacionam mutuamente como as palavras entre si", dizendo que "a locução de quem é diferente da locução por quem" e, por isso mesmo, "o Filho não é semelhante ao Pai".1966 Tais hereges utilizavam uma exegese meramente gramatical para destinarem, primeiro, "a Deus Pai, como porção de escol, a expressão de quem", segundo, determinarem "para Deus Filho a expressão por quem" e, por último, "ao Espírito Santo, reservam-lhe a expressão em quem", afirmando que tal ordem de palavras jamais pode ser alterada. Assim, por meio da "locução de quem querem assinalar o Artífice (demiurgo1967); com a expressão por quem indicam um auxiliar ou instrumento; pelos termos em quem determinariam tempo ou lugar".1968 Além do óbvio absurdo dessa articulação, eles parecem desconhecer que "Tempo e lugar são indispensáveis para qualquer ação". Assim, depois de absorverem "tais opiniões, observações vãs e ilusões fúteis, eles querem introduzi-las na doutrina simples e sem artifícios sobre o Espírito, visando depreciar o Verbo de Deus e rejeitar o Espírito Santo". Em suma, os pneumatômacos lançam mão dos "vocábulos que os sábios 'de fora' aplicam aos instrumentos inanimados, ou os termos com que assinalam um serviço subalterno e em extremo humilhante, isto é, por quem, eles não hesitam empregá-los relativamente ao Senhor do universo, e não se envergonham esses cristãos de atribuir ao Artífice da criação uma expressão usada para a serra ou o martelo".1969 Basílio mostra de maneira clara o que Roger Olson disse acima ao afirmar que "a heresia" acaba sendo "a mãe

da ortodoxia", pois, enquanto a presença extraordinária do Espírito Santo era uma realidade experiencial, nem sequer havia necessidade de refletir a respeito de sua Pessoa, mas, quando o institucionalismo tomou conta da Igreja e os carismáticos foram postos para correr, então foi necessário teologizar acerca da terceira Pessoa da Trindade. Contudo, mesmo o Concílio de Niceia tendo afirmado o óbvio (a crença no Espírito Santo), não coincidentemente, a partir de então, o exercício teológico em relação ao Espírito Santo se deu com toda a carga possível de desprezo a fim de que ninguém pensasse que os dons carismáticos valiam, atestavam ou significavam alguma coisa, pois o próprio Espírito que os concedia nada era nem representava. A isso, respondia Basílio:

24. Não se deve, dizem eles, pôr o Espírito Santo na mesma ordem que o Pai e o Filho, por causa da diferença de natureza e do grau inferior de dignidade. É justo responder com as palavras dos apóstolos: "É preciso obedecer antes a Deus que aos homens" (At 5,29). Se, porém, o Senhor claramente, na instituição do batismo da salvação, ordenou aos discípulos que batizassem todos os povos em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo (Mt 28,19), e não considerou indigna de si a comunhão com este Espírito, quando os adversários afirmam que não se deve colocá-lo na mesma ordem que o Pai e o Filho, como não ver nisso uma aberta oposição ao mandamento de Deus? Se, ao invés, conforme dizem eles, colocá-lo na mesma ordem não representa estar em comunhão ou união, respondam-nos, então, como julgam lícita sua opinião, e se conhecem maneira mais apropriada de designar a união. Seja como for, se o próprio Senhor não uniu o Espírito Santo a si e ao Pai no batismo, tampouco venham nos acusar de os unir. Efetivamente, nós nada pensamos, nem afirmamos divergindo dele. Mas, se ali o Espírito se acha unido ao Pai e ao Filho, e se ninguém é tão ousado para assegurar outra coisa, não nos censurem por seguirmos as Escrituras.1970

A argumentação de Basílio mostra que seguimos a direção correta, ou seja, no capítulo anterior, ao falarmos de Deus, dissemos da possibilidade de o leitor se surpreender ao descobrir que a sua concepção não é bíblica, mas apenas filosófica. Tal palavra converge com o que diz o filósofo e teólogo Herman Dooyeweerd, citado ainda no início deste capítulo, que utiliza "fé" no

mesmíssimo sentido colocado por Hebreus 11:1-2, e não em termos credais, ressalte-se, explicando na sequência que as “dificuldades e questões que [a teologia] levanta não se relacionam à palavra-revelação divina, mas exclusivamente ao caráter científico e aos limites de uma dogmática e de uma exegese teológica”. Ele ainda sustenta que “a teologia dogmática é uma ciência muito perigosa” e que a “sua elevação a um mediador necessário entre a palavra de Deus e o crente constitui-se em uma idolatria e demonstra uma incompreensão fundamental em relação à sua posição real”.1971 E isso por um motivo muito simples, colocado em tons muito graves pelo teólogo holandês: “Se a nossa salvação é dependente da teologia dogmática e da exegese, estamos perdidos”.1972 Portanto, independentemente do que o Credo Niceno, em sua primeira forma, afirma, os que se achavam lógicos e mais fiéis a um pensamento sistemático no qual a Bíblia deveria se encaixar desfaziam do Espírito Santo, mas Basílio, em razão não somente do que encontramos da terceira Pessoa da Trindade nas Escrituras, mas também das consequências da ação específica deste, ou seja, da sua presença extraordinária, dizia que estas se mostravam também em experiências carismáticas muito específicas, tais como “a previsão do futuro, a inteligência dos mistérios, a percepção das coisas ocultas, a distribuição dos carismas” e, igualmente, na “cidadania celeste, o canto em coro com os anjos, a alegria interminável, a habitação junto de Deus, a semelhança com Deus, enfim o anelo supremo: tornar-se Deus”.1973 Mesmo que a maneira de construir seu argumento e teologizar seja diferente daquela a que estamos habituados (muito embora a maneira cartesiana, positivista e pretensiosa da elaboração teológica ocidental não sirva para a tradição carismático-pentecostal), ainda assim vemos que seu respeito, consideração, temor e capacidade suplantam o minimalismo pneumatológico com que ainda nos defrontamos na teologia reformada, pois, ao elencar essas ações, tanto em nosso plano quanto no plano divino, Basílio diz que tais aspectos “são a respeito do Espírito Santo, para mencionar apenas alguns”. Basílio acrescenta que “os nossos conceitos concernentes a sua grandeza, dignidade e obras” são “aprendidos das palavras do mesmo Espírito”,1974 ou seja, o teólogo capadócio muito provavelmente tinha experiência pessoal com o Espírito ou, no mínimo, estava mostrando que ainda havia tais fenômenos carismáticos em seu tempo. Assim, Basílio dizia que, na verdade, tais minimalistas pneumatológicos tinham como finalidade extinguir a “Tradição apostólica”, recorrendo “a provas extraídas das Escrituras, e lançam para bem longe, como se fossem objetos vis, os testemunhos orais dos Padres”, ou seja, a forma de ler e interpretar os textos unicamente de maneira gramatical, desconsiderando a experiência, é que fazia estes procederem assim. Contudo, Basílio diz que não atenuaria “a verdade”, pois não tinha medo, ou seja, “não

trairemos nossa aliança”.1975 Em uma palavra:

Ora, se o Senhor nos transmitiu como doutrina obrigatória e salvífica que o Espírito Santo está na mesma ordem que o Pai, e eles opinam que assim não é e que importa separá-los, romper esta coordenação, e trasladar o Espírito ao nível de uma natureza servil, não é verdade que eles dão maior importância a sua blasfêmia do que às normas de seu Senhor? Em consequência, rejeitemos qualquer gosto de polêmica, e examinemos juntos o que temos em mãos.1976

Não é à toa que o comportamento altivo dos diletantes, de ontem e de hoje, que se refestelam com intermináveis polêmicas, as quais somente alimentam a vaidade dos que acham que suas argumentações racionalistas alteram a realidade ontologicamente, segue um padrão: arrogância, desdém e, por fim, perseguição. Contudo, Basílio questiona retoricamente que, “se confessar a fé no Espírito nos torna felizes pela piedade e, ao invés, renegá-lo acarreta-nos a sentença condenatória por impiedade, como não seria terrível agora verificar que existem os que o renegam, não impelidos pelo temor do fogo, nem pelo medo da espada, da cruz, dos flagelos, da roda, das torturas, mas apenas enganados pelos sofismas e insinuações dos adversários do Espírito?”.1977 Tal argumentação serve perfeitamente para a realidade enfrentada pela tradição carismático-pentecostal brasileira, que se vê intimidada e interditada pela censura teológica que quer nos impor um minimalismo pneumatológico. E isso é feito nos mesmíssimos moldes do que Basílio enfrentava, isto é, colocando as Escrituras em oposição à dimensão carismática e, portanto, experiencial da fé, quando na verdade, conforme já reiteradamente repetido por nós, a própria Bíblia é produto de inspiração do Espírito Santo. Em termos diretos, tal comportamento não só coloca as Escrituras acima do Espírito Santo, mas faz pior, coloca a própria interpretação como superior à terceira Pessoa da Trindade, e assim age sem nenhum cuidado em blasfemar contra ele. Portanto, quando Basílio, contrastando o comportamento de seu tempo com o dos seguidores de nosso Senhor Jesus Cristo que, para ostentar sua fé, tinham passado todo tipo de sofrimento, diz que acha um absurdo que os crentes se dobrem a sofismas e acusações dos que são preconceituosos e contrários ao Espírito Santo, é impossível não fazer um paralelo com o que aconteceu na tradição carismático-pentecostal brasileira. Nossos irmãos e irmãs sofreram toda espécie de perseguição por parte dos

adeptos do cessacionismo, isto é, protestantes tradicionais, mas isso não os desanimava; antes, servia de incentivo ao enfrentamento do preconceito e das barreiras que também eram impostas pelo catolicismo romano. Agora, a atual geração, tendo achado tudo pronto, por causa de motivos os mais descabidos e injustificados possíveis, sucumbe ao aceno da despentecostalização, e assim o faz por qualquer coisa, seja por terem introjetado preconceito, desfazendo das experiências carismáticas, seja por medo da interdição e das acusações do minimalismo pneumatológico. Tal covardia envergonha a obra do Espírito Santo e os que trouxeram a fé de expressão carismática e pentecostal para o país, que, juntamente com os irmãos autóctones, muito fizeram. De nossa parte, alinhamo-nos a Basílio, que diz: “Atesto a todo aquele que confessa o Cristo, mas renega a Deus, que Cristo em nada o ajudará. Dou testemunho ao que invoca a Deus, mas rejeita o Filho, que sua fé é vã, e ao que recusa aceitar o Espírito que a sua fé no Pai e no Filho cairá num vazio”, considerando que, ao assim fazer, “nem mesmo poderá possuir a fé, se não tiver o Espírito”.1978 Na verdade, “não crê no Filho quem não acredita no Espírito; nem crê no Pai aquele que não crê no Filho”, pois o próprio texto revela que “ninguém pode dizer: ‘Jesus é Senhor’ a não ser no Espírito Santo’ (1Co 12:3)”, e ainda acrescenta a mesma Bíblia: “Ninguém jamais viu a Deus: o Filho Unigênito, que está no seio do Pai, este o deu a conhecer (Jo 1:18)”. Portanto, encontra-se “também excluído da verdadeira adoração aquele que renega o Espírito”, pois “é impossível adorar o Filho, a não ser no Espírito Santo, nem é possível invocar o Pai, a não ser no Espírito da adoção filial”.1979

37. Voltemos ao início. O Espírito Santo em tudo é certamente inseparável do Pai e do Filho. S. Paulo, na epístola aos Coríntios, no trecho sobre o carisma das línguas, escreve: “Se, ao contrário, todos profetizarem, o incrédulo ou o simples ouvinte que entrar há de se sentir arguido por todos, julgado por todos; os segredos de seu coração serão desvendados; prostrar-se-á com o rosto por terra, adorará a Deus e proclamará que Deus está realmente no meio de nós” (1Co 14:24-25). Efetivamente, se a profecia, ação do Espírito a distribuir os carismas, possibilita o reconhecimento da presença de Deus nos profetas, determinem nossos adversários que lugar querem destinar ao Espírito Santo. Seria mais justo pô-lo ao lado de Deus, ou expulsá-lo para o meio das criaturas? A repreensão de Pedro a Safira: “Por que combinastes entre vós tentar o Espírito Santo?” (At 5:9). “Não foi a homens que mentistes, mas a Deus” (At 5:4) mostra que pecar contra o

Espírito Santo é pecar contra Deus. Isso nos ensina que em todas as ações o Espírito Santo está inseparavelmente unido ao Pai e ao Filho. Se Deus distribui ações e operações, e o Senhor dispõe sobre ministérios, o Espírito Santo está também presente, repartindo carismas como lhe apraz, de acordo com a dignidade de cada um. Pois declara o Apóstolo: "Há diversidade de dons, mas o Espírito é o mesmo; diversidade de ministérios, mas o Senhor é o mesmo; diversos modos de ação, mas é o mesmo Deus que realiza tudo em todos" (1Co 12:4-6). "Mas, isso tudo, é o único e mesmo Espírito que realiza, distribuindo a cada um os seus dons conforme lhe apraz" (1Co 12:4-6). Não se deve crer, visto que o Apóstolo neste trecho relembra primeiro o Espírito, em segundo lugar o Filho e em terceiro Deus Pai, que esteja a ordem completamente transtornada. Ao contrário, começa o Apóstolo à maneira do que costuma acontecer conosco. Ao recebermos um presente, primeiro encontramos quem no-lo entrega, depois pensamos naquele que o envia; em seguida nossa mente se eleva até a fonte e causa destes bens.1980

Argumentando em defesa da deidade do Espírito Santo, a parte grifada mostra claramente que nessa época de Basílio, cerca de 375, há fenômenos carismáticos e dons espirituais em plena vigência, visto que ele não comenta o texto como "algo passado", mas de maneira presente. É de admirar sua argumentação ao dizer que "Fora do Espírito [...] não há santidade" e incluir até mesmo os anjos em sua consideração, pois afirma que as "potências celestes não são santas por natureza", pois, caso fossem, "em nada seriam diferentes do Espírito Santo". Ele diz ainda, para confirmar sua dissertação, após fazer alusão ao texto de 1Coríntios 12:3, especificamente a parte blasfema — "Jesus é anátema!" —, que pode ser que "seja isso que tenham proferido os espíritos maus, os adversários, cuja queda comprova minha opinião, a saber, que as potências invisíveis são dotadas de livre-arbítrio, que mantém o fiel da balança a igual distância da virtude e do vício, e por isso mesmo necessitam do auxílio do Espírito".1981 Em termos diretos, a dependência dos seres angelicais da terceira Pessoa da Trindade, de acordo com o que defende Basílio, se dá por conta de que a santidade não é um atributo imanente, mas outorgado e impetrado, nesse caso, pelo Espírito Santo. O teólogo e pai capadócio não trata apenas dessa esfera da pneumatologia, a santificação, mas diz igualmente assegurar "que se também Gabriel predisse o futuro (Lc 1:30-33), não foi senão pela presciência do Espírito", visto que "a profecia é um dos carismas distribuídos pelo

Espírito”.1982 Em termos diretos, até mesmo o exercício de capacidades carismáticas, no caso profecia preditiva, por parte de anjos, Basílio defende como algo proporcionado pelo Espírito Santo, e sua conclusão se dá pelo fato de que “a profecia é um dos carismas distribuídos pelo Espírito”, isto é, ela não foi um dos carismas do Espírito; ela é um dos dons do Espírito Santo, que, de acordo com o capadócio, não contempla apenas os seres humanos, mas até mesmo os anjos, isto é, os mensageiros celestiais, pois, ao trazer uma mensagem divina, eles não o fazem como se soubessem, de forma onisciente, o que anunciam, mas recebem divinamente o conteúdo e assim o transmitem. Justamente por isso, o anjo recusou a adoração por parte do apóstolo do amor, dizendo a João que ele não o fizesse, pois disse-lhe claramente ser servo de Deus assim como qualquer outro ser humano, incluindo os profetas, ou seja, papel que ele estava desempenhando naquele momento (Apocalipse 22:8-9). Pela concepção dos que negam a deidade do Espírito Santo, “não se deve absolutamente glorificar o Espírito, exaltando-o com hinos de louvor”, mas objetando tais blasfemos, Basílio questiona retoricamente: “De onde, então, extrairemos provas da dignidade do Espírito, se a comunhão com o Pai e o Filho não for testemunho fidedigno de sua dignidade?”.1983 Em termos diretos, se o que o próprio Deus e também nosso Senhor Jesus Cristo afirmam acerca do Espírito Santo, conforme encontramos nas Escrituras, não for suficiente para se ter como certa sua deidade, nada poderá convencer alguém, pois estes são os dados de que dispomos. E, se a Bíblia é, de fato, autoritativa, devemos crer no que ela apresenta a respeito da terceira Pessoa da Trindade. Incrivelmente, muitos que assim se comportam o fazem por um preciosismo bíblico-gramatical que, pasme, os privam de nutrir-se da mensagem agarrando-se ao texto em si, ou seja, o “que se apega à letra, e se limita às prescrições legais, tem o coração de certo modo velado por uma interpretação literal, à semelhança dos judeus”.1984 Contudo, à semelhança de um típico carismático-pentecostal, Basílio responde aos minimalistas pneumatológicos com a seguinte argumentação a respeito do Espírito Santo:

49. Como são as suas ações? É impossível narrar sua grandeza ou contar a multidão delas. Como pensar no que é anterior aos séculos? Quais as suas ações antes de existirem as criaturas inteligentes? Qual o número de seus benefícios para com as criaturas, seu poder relativamente aos séculos futuros? Pois, ele era, preexistia e estava presente antes dos séculos com o Pai e o Filho. Se pensares, portanto, em um ser que existisse antes dos

séculos, descobririas que é posterior ao Espírito. Refletes sobre a criação? As potências dos céus foram consolidadas pelo Espírito, e tal consolidação, é claro, consiste numa estabilidade nos bons hábitos. De fato, a intimidade com Deus, a imutabilidade diante do mal e a permanência na felicidade provêm da fortaleza do Espírito. O Espírito precede a vinda de Cristo. É inseparável da sua manifestação na carne. Os milagres, o carisma das curas, foram produzidos por ação do Espírito Santo. Os demônios foram expulsos por meio do Espírito de Deus. A presença do Espírito venceu o diabo. A remissão dos pecados realizou-se por graça do Espírito. "Mas vós vos lavastes e fostes santificados em nome de nosso Senhor Jesus Cristo e pelo Espírito Santo" (1Co 6:11). A familiaridade com Deus se mantém por obra do Espírito Santo, pois "enviou Deus aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama: 'Abba, Pai'" (Gl 4:6). A ressurreição dos mortos se realiza por ação do Espírito. "Envias teu Espírito, e eles são criados, e assim renovas a face da terra" (Sl 103:30). Se interpretarmos essa criação como a revivescência de seres já corrompidos, como não é possante a ação do Espírito que nos destina uma vida de ressuscitados e readapta nossas almas a essa vida espiritual? Se, porém, dermos o nome de criação à transformação para melhor dos que haviam caído no pecado (é costume da Escritura exprimir-se assim, por exemplo, como diz Paulo: "Se alguém está em Cristo, é nova criatura" — 2Co 5:17), se criação for a renovação realizada aqui na terra, e a mudança de uma vida terrestre e passível em cidadania celeste, por obra do Espírito em nós, isto provoca em nossa alma imensa admiração. Diante disso, que faremos? Temer ultrapassar a medida que ele merece, honrando-o em demasia, ou, ao invés, diminuir o conceito que dele formamos, também se o engrandecermos com os nomes mais belos formados pela mente ou pelos lábios humanos? Assim diz o Espírito Santo, como diz o Senhor: "Desce, e vai com eles sem hesitação, porque fui eu que os enviei" (At 10:20). Seriam estas expressões de alguém de condição humilde, paralisado pelo temor? "Separai-me Barnabé e Saulo para a obra a que os destinei" (At 13:2). Acaso fala assim um escravo? "E agora o Senhor com o seu Espírito me enviou" (Is 48:16, sg LXX), diz Isaías, e "o Espírito desceu de junto do Senhor, e os guiou". Mas, não consideres ser humilde serviço o de guiar, pois a própria Escritura atesta constituir obra do Senhor: "Guiastes o teu povo como um rebanho" (Sl 76:21), e também: "Guias a José como um rebanho" (Sl 79:1). E ainda: "Guiou-os com segurança e não temeram" (Sl 77:53). Mas, ao ouvires: "quando vier o Paráclito, ele vos recordará, e vos conduzirá à verdade plena" (Jo 14:26; 16:13), concebe a ação de guiar conforme aprendeste e não a calunies.1985

Fica evidente que o teólogo concebia de maneira indistinta a obra do Espírito Santo, quer fosse na capacitação, quer na santificação, quer na orientação das pessoas. Portanto, a “superioridade de natureza do Espírito é cognoscível não apenas pelo fato de receber ele as mesmas denominações que o Pai e o Filho, mas ainda por ser igualmente tão difícil contemplá-lo”, ou seja, “tendo sido dito acerca do Pai que ele ultrapassa toda compreensão humana, e do Filho também a mesma coisa, o Senhor fala de maneira idêntica sobre o Espírito Santo”.1986 Tal argumentação teológica corrobora a nossa perspectiva de que a abordagem apofática e mística é a mais apropriada para uma teologia carismático-pentecostal, visto que parte do reconhecimento da precariedade e das limitações não só da linguagem, mas também da nossa cognição, uma vez que não possuímos uma razão autossuficiente e perfeita, de maneira que o que entendemos, e produzimos, seja a correta expressão das coisas e uma forma de espelhamento da realidade, de acordo com o que já argumentamos suficientemente nos capítulos anteriores e ainda mais neste ao tratar do assunto. Portanto, precisa ficar definitivamente claro, de uma vez por todas, conforme explica o teólogo e filósofo reformado holandês Herman Dooyeweerd, que é simplesmente ilusória e “falsa [a] ideia dogmática de que o pensamento teórico seria capaz de penetrar a realidade empírica como esta realmente é, ou mesmo um campo metafísico do ser, que seria independente de possíveis experiências humanas”.1987 Assim, caso o leitor ouça falar que tal abordagem é “liberal”, “herética” ou “não conservadora”, saiba que está diante de alguém desinformado ou desonesto, pois ela não é nova, muito menos pós-moderna, mas, como pode ser visto, utilizada desde a patrística e por teólogos e filósofos contemporâneos conservadores. Assim, o que queremos destacar do trabalho de Basílio, seguindo o nosso leitmotiv, é que “o Espírito está sempre presente aos que são dignos, opera conforme a necessidade, por meio das profecias, ou de curas, ou de algumas outras ações miraculosas”, pois da mesma forma “como a saúde, a temperatura, enfim, as outras disposições transitórias estão no corpo, o mesmo acontece com o Espírito, que muitas vezes está presente, mas não permanece na alma dos que, por instabilidade de ânimo, facilmente rejeitam a graça recebida”, diz Basílio, exemplificando ao afirmar que, dessa forma, “eram Saul e os setenta anciãos dos filhos de Israel, exceto Eldad e Medad (Nm 11:25-26ss) (evidentemente, dentre todos, neles apenas o Espírito permaneceu); tais, de fato, são os que se lhes assemelham, por livre escolha”; isto é, a “palavra está na alma, ora como pensamento no coração, ora como termo proferido pelos lábios; igualmente o Espírito Santo, ao dar testemunho a nosso espírito e clamar em

nosso coração: ‘Abba, Pai’, ou a falar por nós, como está escrito: ‘Não sereis vós que falareis naquela hora, mas o Espírito de vosso Pai é que falará em vós’ (Mt 10:20)”.1988 Da mesma forma que “um todo em suas partes, entende-se também ser o Espírito relativamente à distribuição dos carismas”, isto é, “somos membros uns dos outros, tendo, porém, carismas diferentes segundo a graça de Deus que nos foi concedida (Rm 12:5)”.1989 Uma vez que as Escrituras assim falam dele, o que poderia justificar a postura blasfema dos que o desprezam a pretexto de exaltar somente a Deus?

Cremos no Espírito, mas lutamos contra ele nas nossas profissões de fé; somos batizados, e ainda lutamos. Invocamo-lo como autor da vida, e o menosprezamos como sendo companheiro de escravidão. Recebemo-lo com o Pai e o Filho, e desprezamo-lo como se fosse parte da criação. Nossos adversários não sabem o que pedir na oração (Rm 8:26). Se induzidos a falar sobre o Espírito respeitosamente, julgam que o igualam em mérito, e reprovam os termos que lhes parecem ultrapassar a justa medida, enquanto, ao contrário, deviam lastimar-lhe a deficiência. De fato, faltam-nos as palavras para realmente dar graças pelos benefícios de que somos cumulados. O Espírito ultrapassa todo entendimento (Fp 4:7) e desafia a linguagem, que não exprime nem a menor porção de sua dignidade, segundo a palavra do livro intitulado: Sabedoria (de Sirac): “Que vossos louvores exaltem o Senhor, segundo o vosso poder, porque ele vos excede. Para o exaltar, desdobrai vossas forças, não vos canseis, porque nunca chegareis ao fim” (Eclo 43,30). Certamente, tereis terríveis contas a prestar de tais palavras, tendo ouvido do Deus que não mente (Tt 1:2) ser irremissível a blasfêmia contra o Espírito Santo (Mt 12:32; Mc 3:28-29; Lc 12:10).1990

Como dissemos logo na abertura deste capítulo, se o fato de não termos condições de falar/teologizar acerca do Espírito Santo se desse unicamente pela incapacidade de “captá-lo” e/ou apreendê-lo, tal como reconhecemos e por isso não ousamos proceder como comumente é feito em teologias sistemáticas, “definindo Deus”, não seria tanto um problema, muito embora, como já dissemos, é impossível não observar que o Pai e nosso Senhor Jesus Cristo, o Filho, mesmo também sendo Deus, são considerados e devidamente teologizados. O que se percebe, porém, é que tal se dá apenas por essa

indiscutível incapacidade, conforme acabamos de citar nas palavras de Basílio, que, a despeito do seu Tratado sobre o Espírito Santo, reconhece que o "Espírito ultrapassa todo entendimento (Fl 4,7) e desafia a linguagem, que não exprime nem a menor porção de sua dignidade", mas primeiramente por conta de sua presença extraordinária, percebida e evidenciada por meio das inúmeras manifestações, ser tão atuante e manifesta que não se tinha necessidade alguma de tal teorização. Contudo, após a transmutação do seguimento de Jesus, dado o institucionalismo, fruto da "teologia imperial", que, por sua vez, é produto direto da teologização do processo de casamento com o Império Romano, ou seja, a tentativa de justificação de tal simbiose, irrompeu a perseguição aos carismáticos, com o consequente desprezo a tudo que dizia respeito ao Espírito Santo. Uma vez que, por conta das discussões cristológicas, foi impossível ignorar o Espírito Santo, ele acabou sendo contemplado. Todavia, mesmo após o Concílio de Niceia, em 325, de acordo com a visão panorâmica da obra de Basílio de Cesareia, o tratamento blasfemo em relação à terceira Pessoa da Trindade não apenas mostrou-se, como recrudesceu, e com isso vimos que, para um sem-número de apologistas cristológicos, encontramos quase nenhum apologista pneumatológico. Uma das piores consequências desse processo é que, no afã de defender a deidade de nosso Senhor Jesus Cristo, os pais da igreja ocidental ficaram muito dependentes da filosofia, esquecendo-se totalmente da dimensão sobrenatural que deve marcar toda produção teológica, ou seja, seguir a lógica da fé e acompanhar a esteira da revelação. Justamente por isso, Víctor Codina observa que tal "processo de perda do sentido espiritual da teologia é uma consequência negativa da separação da igreja do Oriente no século 11", pois o "Oriente sempre foi muito sensível ao tema do Espírito e acusa a igreja latina de cristomonismo, ou seja, de concentrar-se exclusivamente em Cristo, esquecendo-se da dimensão do Espírito".1991 Não à toa a teologia sistemática desenvolvida no Ocidente mostra-se muito teórica, ou seja, não há espaço para a experiência, conforme aponta o mesmo autor, dizendo que normalmente a "experiência espiritual não é levada em conta na teologia sistemática", daí por que não deveríamos "estranhar que nossas teologias sistemáticas acabem sendo extremamente abstratas, racionais e distantes da vida real do povo, pouco pastorais, sem incidência na vida espiritual dos alunos, e mesmo asfixiantes, bem diferentes da riqueza e da vitalidade que a aproximação à Palavra de Deus desperta".1992 Víctor Codina, como teólogo católico, observa, como exemplo negativo da teologia ocidental, que o papa "Gregório IX, no século 12, recomendava (DS 824) que os teólogos não fossem 'charlatães de Deus' (theophanti), mas sim 'peritos em Deus' (teodocti)".1993 Por isso, é bom sempre pensar em dois aspectos quando falamos em cessacionismo: 1) os grupos que

continuavam tendo experiências eram hostilizados e, por isso mesmo, marginalizados, não sendo considerados na historiografia cristã oficial, e 2) estamos falando do cristianismo ocidental, pois, em termos de cristianismo oriental, nunca existiu um cessacionismo, assim como este também nunca experimentou uma reforma.

O “motivo” do primeiro grande cisma da igreja

De todo o longo período dos mais de 2 mil anos de caminhada cristã, o destaque deste subtópico recai sobre o chamado primeiro Grande Cisma, a divisão entre a igreja ocidental e a igreja oriental, ocorrido em 1054, e motivado por uma questão teológica referente à “processão” do Espírito Santo (filioque), que era um rescaldo das discussões que marcaram os debates em torno da formação da doutrina da Trindade.1994 A referida discussão foi precedida pela “processão” do Filho, isto é, de Jesus, e a primeira expressão utilizada foi “gerado”, então substituída por “processão”. “Esse ‘proceder’ do Filho em relação ao Pai (já no século 8, chamada ‘filiação’) é entendido teologicamente como um ato necessário da vontade do Pai, de modo que fique impossível existir o conceito do Filho não provindo do Pai”, explica o teólogo pentecostal Kerry McRoberts, dizendo que, justamente por isso, tal “‘procedência’ do Filho [deve] estar eternamente no presente, [visto como] um ato que perdura, nunca terminando”, ou seja, o “Filho, portanto, é imutável (não sujeito à mudança, Hb 13.8), assim como o Pai é imutável (Ml 3.6)”. Portanto, a “filiação do Filho, certamente, não é no sentido de ter sido gerada outra pessoa com sua divina essência, pois o Pai e o Filho são igualmente Deidade e, portanto, da ‘mesma’ natureza indivisível”.1995 O mesmo teólogo pentecostal, informa ainda, em nota, o que significa dizer que eles são da “mesma natureza indivisível”, ou seja, “homoousios (‘essência’ ou ‘substância’); lat. substantia; gr. hupostasis”, acrescentando que, em “contradistinção com ousia, no entanto, a linguagem teológica grega emprega hupostasis com o significado de ‘realidade pessoal individual’”.1996 Assim, completa o mesmo autor, o “Pai e o Filho (com o Espírito) existem juntos em subsistência pessoal (o Filho e o Espírito são pessoalmente distintos do Pai na sua existência eterna)”.1997 Tais discussões, conforme reiteradamente temos frisado, eram inevitáveis. Todavia, como nada acontece em um vácuo atemporal, antes está incrustado em um contexto histórico, e lembrando da aproximação cada vez maior entre a igreja e o Império Romano, as “controvérsias em torno dos pontos essenciais da fé também contaram com as ingerências imperiais, e por isso os contrastes teológicos muitas vezes assumiram o caráter das lutas políticas”;1998 isto é, como informa Mark Noll, “o debate acerca da divindade de Cristo foi fortemente marcado por

manobras políticas, muitas vezes amargas".1999 Em outras palavras, diz Jaroslav Pelikan, havia "fatores não teológicos do debate, muitos dos quais pareciam vez após outra preparados para determinar o resultado, só para ser revogados por outras forças similares a si mesmos", ou seja, a "doutrina, com frequência, parecia ser a vítima — ou o produto — da política da igreja e dos conflitos de personalidade".2000 Tal pode ser visto no fato de que ambas as "tradições latina e grega, representadas respectivamente pelo papa e pelo patriarca", dizem Dale Irvin e Scott Sunquist, não somente por questões geográficas, mas também políticas, "haviam crescido isoladas durante os sete séculos desde Niceia", pois o "peso acumulado de diferenças institucionais, culturais e teológicas tinham efetivamente cortado a comunhão viva dessas duas famílias cristãs de igrejas", muito embora, afirmam, "mais decisivo na história da divisão entre as duas tradições foi o saque de Constantinopla pelos cruzados ocidentais em 1204".2001 Em suma, a divisão não ocorreu do dia para a noite e com um documento de excomunhão mútuo. Em outros termos, dada a influência da situação política sobre a igreja, é possível "perceber as duas culturas cristãs separando-se gradativamente, a começar, particularmente, com a mudança do imperador Constantino para sua nova capital no Oriente".2002 Se essa era a situação política, em termos eclesiásticos o cenário era o seguinte:

Nomeando pessoas de outras partes da Europa para o cargo de cardeal em Roma, [o papa] Leão IX começou a dar expressão concreta a uma compreensão institucional particular do ofício papal. Desde pelo menos o século 2, o bispo de Roma fora reconhecido como sucessor de São Pedro, que Cristo havia designado chefe da igreja. Roma tinha contestado a pretensão, expressa pela primeira vez no século 4, de que o bispo de Constantinopla era igual em autoridade, embora não necessariamente em dignidade espiritual, a Roma. Os teólogos ocidentais afirmavam que Constantinopla era uma segunda Roma, e portanto sua autoridade não era igual à da primeira Roma. Além disso, argumentavam, o papa tinha o direito único de intervir em negócio de todas as igrejas do mundo; pois, embora houvesse bispos que exercessem autoridade eclesiástica legítima derivada de outros apóstolos, somente a autoridade de Pedro se estendia a todas as igrejas universalmente. Ao papa, como sucessor de Pedro, foram confiados o cuidado espiritual e a supervisão administrativa de todas as igrejas do mundo.2003

Com esse clima de disputa pela legitimidade na “sucessão petrina”, algo inexistente, uma vez que o cabeça da igreja é Cristo (Efésios 1:22; 5:23; Colossenses 1:18), a comunhão que deveria prevalecer e caracterizar os discípulos (João 13:35) tornou-se rara, e uma disputa político-eclesiástica se disfarçou de questão teológica, mesmo porque, diz o já citado Pelikan, “do século 9 ao 11, o cisma entre as partes oriental e ocidental das igrejas ortodoxas e católicas era ele mesmo uma questão central do debate doutrinal e do desenvolvimento doutrinal”.2004 Tal era assim pelo simples fato de que, a despeito de o Oriente tanto quanto o Ocidente terem “contribuído para o dogma trinitário” e de ambos estarem “comprometidos com a correção deste”, desde o “fim do sexto século”, informa o mesmo autor, “o cristianismo grego e o cristianismo latino, ainda partes de uma e a mesma igreja, começaram claramente a seguir caminhos separados não só da perspectiva litúrgica, administrativa e cultural, mas também da doutrinal”.2005 É evidente que a “questão particular envolvida [...] era a ambição episcopal, em vez do dogma, mas até mesmo os assuntos da administração da igreja tinham de ser adjudicados com fundamento na doutrina, a saber, os fundamentos da doutrina da primazia do papa”.2006 O que mais impressiona nessa questão, conforme veremos no capítulo 9 ao tratarmos de eclesiologia, é o fato de que parece não termos aprendido nada com a história e essas lições tão negativas, considerando que vemos ser repetido, desde a Reforma, tudo que havia de condenável no cristianismo corrompido desde que a igreja se tornara imperial. O fato curioso é que, não por acaso, o Espírito Santo foi o epicentro dessa controvérsia, e isso não pode passar despercebido, pois, como vimos anteriormente, ele fora objeto de desprezo após o Concílio de Niceia e, como veremos, de 325 até 381, isto é, por 56 anos, a terceira Pessoa da Trindade tornou-se um “problema a ser resolvido”, pois do lado oriental existiam místicos que continuavam tendo experiências carismáticas, enquanto do lado ocidental, mesmo que de maneira não oficial, parece que houve uma imposição cessacionista, de modo que se gerou, no mínimo, um constrangimento por parte de quem tivesse qualquer tipo de experiência com o Espírito Santo, inibindo outros de viverem a mesma experiência. Como as igrejas não eram ainda divididas oficialmente, não é difícil imaginar que, conforme a concepção de liderança que se tinha — o papa como sucessor oficial do apóstolo Pedro —, e com a recente flutuação de apoio oficial do império, houvesse alguma forma de retaliação mútua, sendo prevalecente a força do lado ocidental por causa dos privilégios iniciais do império. Estava estabelecida a divisão de fato, mas ainda não de direito, ou oficial, contudo isso era apenas uma questão de tempo, pois infelizmente os seres humanos são obstinados e conseguem transtornar o que deveria ser um exemplo de unidade,

gerando vergonha por causa do péssimo exemplo. Diversas tentativas ocorreram ao longo da história para tentar a reunificação das duas igrejas, porém sem sucesso, pois é necessário disposição de ambos os lados para que haja perdão e, finalmente, reconciliação. Uma dessas tentativas foi uma “reunião”:

A reunião, como as polêmicas, fundamentava-se em muitas outras considerações que as doutrinas, de modo que “a questão do Filioque, debatida com tanta aspereza, [...] mascarou o problema subjacente vital” (Geanakoplos [1966], p. 105-6). Alguns dos participantes na disputa reconhecem eles mesmos que o cisma não surgiu “sobre questões eclesiásticas” (Jo. Bek. Un. 1.2 [PG 141:17]) e que o que separava os gregos dos latinos “não [era] tanto uma diferença em dogma quanto o ódio dos gregos pelos latinos, provocado pelas ofensas que eles sofreram” (Barl. Or. un. [PG 151:1332]). Embora essas duas declarações sejam de teólogos orientais que, no fim, desertaram para o Ocidente, os adeptos dos dois lados continuaram as controvérsias doutrinais com a estrutura de fatores cataclísmicos não teológicos e nessa estrutura. No Concílio de Lião, em 1274, o 14º concílio ecumênico na contagem ocidental, os representantes bizantinos aceitaram a reconciliação com os latinos. Uma tentativa ainda auspiciosa na reunião aconteceu em Florença, em 1439, em que os delegados orientais e os porta-vozes ocidentais fizeram ambos concessões fundamentais. Esses dois concílios foram intercalados pelo saque latino de Constantinopla, em 1453. As forças políticas representadas pelas duas conquistas da Nova Roma transformaram as realizações dos dois concílios em uma vitória vazia, e a reunificação foi declarada nula e sem validade nessas duas ocasiões. Não obstante, o fracasso das tentativas na reunião teve raízes não só na política, quer imperial, quer clerical, mas também em diferenças de doutrina subjacentes e aparentemente irreconciliáveis; algumas destas eram a continuação das divergências que tinham originalmente ajudado a dividir as duas igrejas, enquanto outras eram as adições aos tópicos para debate entre as duas igrejas.2007

A referida reunião se fundamentava, diz Pelikan, “na autoridade, nesse caso na autoridade dos pais latinos, que ensinavam a doutrina ocidental do Filioque”. Ocorre, porém, que “Nem todos os gregos aceitavam a autoridade deles”,2008 e nisto também residia o problema. Afastados por tanto tempo de tais situações,

importa saber que é imprescindível “para o entendimento das concessões doutrinais exigidas pela reunião — e para um entendimento do cristianismo oriental em sua expressão doutrinal em geral — reconhecer que as diferenças doutrinais surgidas entre o Oriente e o Ocidente nessa nova confrontação”, diz Pelikan, “eram diferenças que tinham seu fundamento nas liturgias orientais, cuja integridade o Ocidente estava, pelo menos em princípio, empenhado a respeitar”.2009 Tais diferenças eram basicamente três e “incluíam a disputa crônica quanto ao Filioque”, único ponto que aqui será considerado por causa da temática pneumatológica. Pelikan informa como as duas igrejas lidaram com os temas, dizendo que a “teologia ocidental, que por volta desse período alcançara sua idade de escolasticismo” e, por isso mesmo, “fechara o ‘hiato teológico’ que modelara os estágios anteriores do debate, tratara dessas questões em categorias filosoficamente sofisticadas”, ao passo que, por sua vez, diz o mesmo autor, a “teologia oriental, graças a sua própria sofisticação filosófica, abordou essas questões teológicas — na verdade, todas as questões teológicas até o ponto em que isso fosse possível — no cenário da liturgia”.2010 Todavia, como poderá se notar, nem todas essas questões puderam ser consideradas unicamente no campo litúrgico, conforme a controvérsia a respeito do filioque pode ilustrar:

O Filioque surgiu como uma questão litúrgica, e a propriedade da fórmula como um acréscimo ao texto do Credo Niceno ainda era o ensejo para uma disputa. Mesmo se o Filioque tivesse sido aceito da perspectiva teológica, ele ainda seria ilegítimo das perspectivas litúrgicas e legal. Um porta-voz do Oriente argumentou, falando sobre o conflito com o nestorianismo, que embora o título “Theotokos” para a virgem Maria fosse “a questão sobre a qual toda a luta fora travada”, os pais não tinham presumido acrescentá-la ao texto do credo, mas tinham mantido a forma recebida, “Jesus se encarnou no Espírito Santo pela Virgem Maria” (Marc. Ef. Dial. [PO 17:417]). Essa objeção não foi realmente satisfeita pelo argumento de que não havia diferença substancial de crença entre os que tinham confessado a forma original do credo no Concílio de Niceia e os que confessavam a forma ampliada do credo conforme identificada com o Primeiro Concílio de Constantinopla e aqueles que confessavam o credo conforme ampliado ainda mais pela adição das palavras “e do Filho” (Jo. Bek. Ep. Jo. XXI [PG 141:945]). O precedente do Concílio de Constantinopla de acrescentar ao credo não autorizava uma sé individual da igreja a inserir por conta própria uma adição como essa (Marc. Ef. Dial. [PO 17:416]). Outro tipo de precedente citado em apoio ao Filioque também foi fornecido pelo Concílio

de Niceia e pelas décadas que o seguiram. No decreto de Niceia, bem como em outros usos patrísticos, os termos “ousia” e “hipóstases” foram usados como sinônimos [...]. Atanásio, reconhecendo que essa ambiguidade fundamentava algumas das objeções ao trinitarianismo niceno, declarou sua relutância em deixar que a disputa a respeito de palavras afetasse a unidade da igreja (Atan. Tom. 8 [PG 26:805]). Os partidários orientais do Filioque podiam se referir à autoridade dessa passagem de Atanásio para sugerir que aqui também havia a possibilidade de discutir sobre a forma, em vez de sobre o conteúdo (Jo. Bek. Un. 1.11 [PG 141:41]; Jo. Bek. Apol. 4 [PG 141:1013]). Os escritos dos pais, conforme argumentavam os defensores do Filioque, não corroboraram a reivindicação oriental de que havia uma distinção contundente entre a “processão [ekporeusis]” eterna só do Espírito do Pai e o “envio [ekpempsis]” do Espírito economicamente, que também era do Filho (Jo. Bek. Un. 1.13; 2.10.3 [PG 141:236]).2011

Aqui se torna imprescindível uma digressão. Primeiramente, é preciso relembrar que, no que diz “respeito à divindade do Espírito Santo”, informa Cesar Augusto Kuzma, “até por volta de meados do século 4 ela não é posta em questão”.2012 O mesmo autor apresenta uma ampliação considerável em termos de tempo de duração do período da patrística, praticamente dobrando sua extensão, dizendo que se trata de uma etapa da “história da Igreja que corresponde aos séculos primeiro ao oitavo d.C., a partir do qual foram sistematizados os principais assuntos da doutrina cristã”.2013 A despeito de se saber que nos primeiros quatrocentos anos as doutrinas foram estabelecidas, seus desdobramentos duraram muito mais. Um dos mais famosos credos do cristianismo, conhecido como Niceno-constantinopolitano, refere-se à junção do que foi decidido em Niceia, no ano 325, e do que havia sido definido em Constantinopla, em 381, ou seja, entre um e outro há um hiato, como já falamos, de 56 anos. Esse espaço de tempo não foi um “acidente”, mas representa uma amostra do quanto as definições não eram aceitas automaticamente, mas perduravam sendo discutidas, com formulações e reformulações constantes, pois os termos utilizados, por exemplo, para falar do ser de Deus, de Jesus e do Espírito Santo, ousia na igreja ocidental, e hipóstase, na igreja oriental, não formavam um consenso.2014 Mas por que tal controvérsia se estabeleceu? Aqui está a necessidade da digressão:

O auge do desenvolvimento doutrinal da igreja primitiva foi o dogma da Trindade. A igreja, nesse dogma, vindicou o monoteísmo que tinha estado em debate em seu conflito com o judaísmo e lidou com o conceito de Logos, sobre o qual tinha disputado com o paganismo. O elo entre a criação e a redenção, defendido pela igreja contra Marcião e outros gnósticos, recebeu condição de credo na confissão referente à relação do Pai com o Filho; e a doutrina do Espírito Santo, cuja imprecisão foi acentuada pelo conflito com o montanismo, foi incorporada nessa confissão. A doutrina crida, ensinada e confessada pela igreja católica dos séculos 2 e 3 também levou à Trindade, pois o cristianismo, nesse dogma, traçou a linha que a separava do sobrenaturalismo pagão e reafirmava seu caráter como religião da salvação.2015

O desenvolvimento doutrinário, por assim dizer, conforme dito por Alister McGrath, mencionado no capítulo anterior e reiterado agora por Pelikan, dá conta de que os primeiros “cristãos, mesmo enquanto clamavam os títulos ‘Deus’ e ‘Senhor’ para Cristo sem qualificação, também insistiam — no que ensinavam uns aos outros na comunidade e no que confessavam contra o paganismo e o judaísmo — que a unidade de Deus não tinha sido comprometida, mas, ao contrário, tinha sido vindicada pelo que tinha acontecido na vinda de ‘nosso Deus’, Jesus Cristo”. Em outras palavras, “quando a igreja aplicou esse termo a Cristo, ela estava debatendo ‘não pelo nome de Deus’, por seu som ou forma de escrever, mas pelas substâncias que pertencem ao nome”.2016 Pelikan informa que a “doutrina da relação entre Cristo e Deus, entendida como [será citado na sequência], ou seja, como Hipólito e Tertuliano a registraram, revela ter sido uma sistematização da crença cristã popular”, isto é, pela forma que foi apresentada, ela “também revela ter sido um tanto ingênua”.2017 Isso porque não havia elaboração filosófica, mas apenas a fé de que aquele mistério revelado em Jesus não necessitava de sofisticação intelectual alguma:

“Em relação à aparência humana histórica de Cristo”, essas fórmulas eram “inteligíveis e, interpretadas religiosamente, até mesmo inteligentes; mas isoladas da aparência histórica de Jesus Cristo, elas soam como o tagarelar de um idiota” (Loofs [1930], p. 172). Pode-se dizer que a identificação simplista de Jesus Cristo como Deus, como uma expressão litúrgica ou como uma ferramenta exegética, faz um determinado tipo de sentido cristão. No entanto, surgiram

grandes dificuldades quando a identificação foi transposta da crença para o ensinamento e surgiram dificuldades ainda maiores quando foi transposta do ensinamento para a confissão. Alguém podia falar dessa maneira quando se ajoelhava para orar, mas era mais difícil fazer isso quando estava de pé para ensinar ou sentado para escrever. Isso ficou evidente no monarquismo modalista,2018 que pode ser definido como um esforço para fornecer uma teologia para a linguagem da devoção. Declarando passagens bíblicas como as que acabamos de citar [Sl 82.6; Jo 10.34] e "usando só uma classe de passagens" (Hip. Noet. 3 [PG 10:805]), a saber, aqueles que não faziam distinção entre o Pai e o Filho, nenhum deles deriva do outro, mas ele mesmo de si mesmo, nominalmente chamado Pai e Filho de acordo com a mudança dos tempos; e que este foi aquele que apareceu [para os patriarcas] e se submeteu ao nascimento de virgem e conversou como homem entre homens. Por conta de seu nascimento que tinha acontecido, confessou, para os que o viram, ser ele mesmo o Filho, ao mesmo tempo que para os que podiam recebê-lo ele não escondeu o fato de que era o "Pai" (Hip. Her. 9.10.11 [GCS 26:244-45]). Tanto o monoteísmo quanto a divindade de Cristo foram salvaguardados, mas permaneceu a não distinção entre Pai, Filho e Espírito Santo. Essa teoria "acha impossível acreditar em um Deus, a menos que se diga que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um e o mesmo" (Tert. Prax. 2.3 [CCSL 2:1161]). A criação e a salvação foram a obra de um e o mesmo Deus que, de acordo com o modo e o tempo de seu aparecimento, podia ser chamado de Pai, ou Filho ou Espírito Santo.2019

A singeleza das primeiras expressões trinitarianas contrasta-se com as profundas discussões geradas pelo tema e que duraram décadas. As concepções equivocadas que surgiam como fruto de ensino, ocasional, ou doutrina, algo mais orgânico e abrangente, mostram que "a formulação histórica da doutrina da Trindade é apropriadamente caracterizada como um labirinto terminológico, no qual muitos caminhos levam a becos sem saída, a heresias".2020 Portanto, como já dito e relembrado algumas vezes, ao "formular o dogma trinitário", diz Claudio Moreschini, "o cristianismo primitivo teve de recorrer aos recursos da filosofia, mais ainda do que tinha feito para a sua definição do conceito de 'Deus único', porque o Novo Testamento oferecia bem pouco para essa elaboração".2021 Tal precisa sempre ser destacado para que não se confunda o que diz a Bíblia, e que sempre foi crido sem problemas, e a sua necessidade de desdobramento e apresentação, que, fatalmente, acabou recorrendo ao aporte filosófico racionalista grego. Conforme dito por Gregory Miller, e aqui repetido

por Moreschini, a “controvérsia com o judaísmo e também com o gnosticismo obrigou os cristãos a definir a natureza particular do seu Deus, que deve ser adorado no Pai, no Filho e no Espírito Santo”, isto é, foi necessário “formar uma nova terminologia, ao lado de uma adequada doutrina”.2022 Esse desafio não foi fácil de ser contornado. A discussão passou por diversas terminologias para falar da divindade de Jesus, considerando sua preexistência antes da encarnação. Inicialmente, a expressão “Espírito”, com base em Romanos 1:3-4, foi amplamente utilizada. Contudo, diz Pelikan, é preciso observar que a “questão do lugar ocupado pelo Espírito na Trindade foi levantada, debatida e dogmaticamente determinada, tudo isso no período de uma ou duas décadas [...] e ficou para os debates medievais entre o Oriente e o Ocidente examinar o assunto de forma mais profunda”. O mesmo autor informa ainda que a “conexão entre o Espírito e Cristo era tão persistente que no dito Credo Niceno-constantinopolitano, na revisão citada nos atos do Concílio da Calcedônia, de 451, o artigo sobre o Espírito Santo diz: ‘E no Espírito Santo, Senhor e Vivificador’ (Symb. Nic.-CP [Schaff 2:57]), em que ‘Senhor [kurion]’ não era um substantivo, mas um adjetivo relacionando o Espírito com o Filho como Senhor”, pois, na verdade, “o uso de ‘Senhor’ para o Espírito em 2Coríntios 3.17 continuou a exigir uma explicação mesmo depois d[e] as questões trinitárias parece[re]m estar assentadas”.2023

Tal se deu por conta do que já temos insistido, ou seja, a “exatidão teológica é crítica”, isto é, colocar no nível das palavras e do discurso o que se crê, conforme informa o teólogo pentecostal Kerry McRoberts, é algo problemático, “pois os termos ousia, hupostasis, substantia e subsistência nos oferecem um entendimento conceptual do que é a ortodoxia trinitariana, como no caso do Credo de Atanásio: ‘O Pai é Deus, o Filho é Deus, e o Espírito Santo é Deus. E, porém, não são três deuses, mas um só Deus’”.2024 No entanto, tal formulação não deixa de ser um paradoxo incontornável para a lógica linear e a forma tipicamente racionalista com que se pensou — e que em grande parte do mundo ocidental ainda se pensa — a realidade por muitos e muitos séculos. Não é sem motivo que o “teólogo ortodoxo”, aqui não se referindo aos teólogos do cristianismo oriental, e sim na acepção protestante ocidental com que usamos o termo, diante do mistério exposto na “teologia trinitariana”, diz o mesmo autor pentecostal, “subordina humildemente os seus pensamentos [...] aos dados revelados na Palavra de Deus de maneira semelhante ao físico quântico ao formular a teoria paradoxal das partículas de ondas”,2025 ou seja, adota uma postura apofática, pois, voltamos a dizer, trata-se de um expediente legítimo e uma abordagem que os teólogos carismático-pentecostais devem utilizar:

Os físicos quânticos concordam entre si que as entidades subatômicas são uma mistura de propriedades de ondas (W), de propriedades de partículas (P), e de propriedades quânticas (h). Os elétrons de alta velocidade, ao serem atirados através de um filme metálico, ou de cristal de níquel (como os raios catódicos rápidos ou até mesmo como raios B), difratam como raios X. Em princípio, o raio B é igual à luz solar empregada numa experiência de dupla ranhura ou biprísmica. A difração é um critério de comportamento semelhante a raios nas substâncias; toda a teoria clássica das ondas baseia-se nisso. Além desse comportamento, porém, há muito tempo que os elétrons vêm sendo considerados partículas com carga elétrica. Um campo magnético transversal defletirá um feixe de elétrons e seu padrão de difração. Somente as partículas comportam-se dessa maneira; toda a teoria eletromagnética depende disso. Para explicar todas as evidências, os elétrons devem ser tanto partículas quando ondulatórias. Um elétron é um Pwh.2026

O teólogo pentecostal Kerry McRoberts, logo após fazer esta citação proveniente da física quântica a fim de compará-la à doutrina da Trindade, diz que a "analogia entre a Trindade e o Pwh ilustra muito bem as precauções preliminares deste capítulo" (do capítulo escrito por ele e que trata da Santíssima Trindade na Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, organizada por Stanley Horton): "embora o teólogo sempre deva esforçar-se por conseguir a racionalidade na formulação teológica, ele também deve preferir a revelação às restrições finitas da lógica humana".2027 Tal humildade epistemológica deve estar presente no momento de produzir teologia. Portanto, antes de se chegar à formulação trinitária, que foge do "unitarianismo, ou seja: que reconhece em Deus somente uma única pessoa", do "triteísmo", isto é, "três deuses separados",2028 rechaçando igualmente um "diteísmo (dois deuses)", neste caso apenas Deus e Jesus seriam reconhecidos, "ou o politeísmo (muitos deuses)",2029 a doutrina sobre a Trindade passou por várias tentativas de elaboração teórica — monarquismo dinâmico,2030 monarquismo modalístico2031 e arianismo,2032 conceitos abordados no próximo capítulo. Mas tal precisa novamente ser relembrado e entendido, isto é, na linguagem litúrgica das pessoas comuns estava óbvia e clara essa doutrina. O problema veio quando se propôs a falar e escrever, isto é, lidar racional e teoricamente com o assunto.2033 Justamente o problema com que se depara a tradição carismático-

pentecostal ao articular sua crença, que, como todos sabemos, não é somente teórica e cognitiva como em outras tradições cristãs, mas transparece na prática, daí a dificuldade de teorizar a respeito. Não obstante a importância do desenvolvimento da doutrina da Trindade, não há condição de passar por todos os seus aspectos e discutir os meandros de sua formação, visto que a questão que interessa aqui diz respeito à relação entre Jesus e o Espírito Santo, por isso ela será mais bem tratada no próximo capítulo. Isso se faz imprescindível, considerando que, apesar dos quase mil anos decorridos desde o cisma, os "teólogos que refletiram sobre as duas causações", ou seja, a do Filho e a do Espírito, "sempre afirmaram que uma é distinta da outra, de modo que o Espírito Santo não pode ser considerado irmão gêmeo do Filho", ou seja, segundo Gerald Bray, tais teólogos "jamais chegaram a um acordo sobre a forma em que o Filho e o Espírito Santo se relacionam um com o outro".2034

Pode parecer sem importância prática essa reflexão e demasiadamente filosófica ou enfadonha, mas se, por um lado, os teólogos até hoje sabem que não se resolveu a questão (nos moldes do que se entende por algo ser "racionalmente explicável"), pois ela está além do entendimento limitado humano, por outro, é fato que desde a Antiguidade os responsáveis institucionais pela religião cristã se preocupam com a ideia de que uma das Pessoas da Trindade possa relacionar-se com alguém, independentemente ou à parte da instituição. Daí a necessidade de criar uma ideia de que o Espírito seja "menos Deus" que o Filho. Tal pode ser visto com a falta de tratamento da Pessoa do Espírito, sobretudo na igreja ocidental, desde o cisma para cá. A prova da negligência a respeito da Pessoa do Espírito Santo, denunciada pelo teólogo pentecostal Stanley Horton — ele percebeu que, em boa parte da história da igreja, havia uma negligência proposital em relação ao Espírito Santo e, para provar sua percepção, denunciou o fato de que os "antigos compêndios de teologia sistemática, em sua maioria, não possuem nenhum capítulo de pneumatologia"2035 —, pode ser ilustrada com essa obra que estamos utilizando agora para falar acerca do assunto.2036 Ela tem um capítulo dedicado a Deus e outro a Jesus (além de muitas outras doutrinas), mas não conta com um capítulo exclusivo sobre o Espírito Santo, tendo apenas um ponto que trata dele.2037 Portanto, quando a Teologia sistemática organizada por Stanley Horton coloca em seu subtítulo "uma perspectiva pentecostal" e dedica um capítulo exclusivo sobre o Espírito Santo, além de outros que tratam de temas correlatos que são caros à tradição carismático-pentecostal — o Espírito Santo e a santificação; o batismo no Espírito Santo; os dons espirituais e a cura divina2038 —, tal ação precisa ser devidamente entendida e, mais ainda, valorizada pelos carismático-pentecostais,

algo que, lamentavelmente, parece não acontecer entre nós. Incompreensivelmente, valorizamos o Espírito Santo na prática, mas parece que o ignoramos teologicamente, isto é, no exercício teológico e na produção textual. Não é preciso pensar muito acerca das consequências de tal descuido para a tradição carismático-pentecostal. Com esse trabalho, intentamos iniciar essa tarefa, contudo sem perder de vista a verdade de que, conforme o teólogo pentecostal Kerry McRoberts, a “Trindade é um mistério” e a própria “razão se vê diante de uma pedra de tropeço quando confrontada pela natureza paradoxal da doutrina trinitariana”.2039 Assim, diante desse mistério, diz o mesmo autor, “o papel da razão é o de auxiliar, e nunca de dominar (atitude racionalista), a entender as Escrituras, especialmente no tocante à formulação da doutrina da Trindade”.2040 Daí a razão de termos adotado a mesma postura para fazer teologia na perspectiva carismático-pentecostal.

A cláusula Filioque e como ela vem sendo utilizada para interditar o Espírito

Há duas décadas, tivemos contato, pela primeira vez, com a expressão Filioque. E foi justamente na Teologia sistemática, organizada por Horton, que encontramos o referido termo. Sem compreender a importância de tal expressão nem o que ela implicava, muitos anos transcorreram em que achávamos que este não passava de mais um daqueles assuntos medievais que para nada serviam. E é justamente por ostentar esse tipo de pensamento que muito do que poderia ser desenvolvido na teologia carismático-pentecostal tem ficado por fazer, pois acabamos dependendo de quem não tem as mesmas crenças e práticas que nós. Há pouco tempo, perguntamos a um grande amigo e mestre pentecostal se ele sabia o que era filioque e, surpreso, ouvi sua resposta: “Nunca ouvi essa palavra”. Bem, não questionamos de forma alguma quanto o nosso amigo tem feito no reino de Deus em todos os seus anos de profícuo ministério, entretanto, do ponto de vista teológico, é preciso admitir que ainda estamos engatinhando no que diz respeito à produção de uma teologia carismático-pentecostal que faça jus ao seu viés pneumatológico. Por isso, após termos compreendido nos últimos anos o que significa uma perspectiva pentecostal, decidimos reler esse material, e muitos outros que, felizmente, têm chegado ao Brasil, e nos demos conta do quanto temos perdido por não revisitarmos a história.

No que diz respeito a filioque, é importante inicialmente entender que a igreja utilizava, em relação a Jesus, o termo “gerado”. Tal expressão foi substituída, e, diz Kerry McRoberts, “a Igreja viria empregar o termo ‘proceder’ em lugar de ‘geração’ ou ‘gerado’, com o propósito de expressar a subordinação salvífica do Filho ao Pai”, ou seja, o “Filho procede do Pai”. Isso significa, diz o mesmo teólogo pentecostal, que um “tipo de primazia ainda é atribuída ao Pai com relação ao Filho, mas essa primazia não é cronológica; o Filho sempre existiu como o Verbo”. Ainda assim, finaliza, “o Filho foi ‘gerado’ pelo Pai ou ‘procedeu’ do Pai, e não o Pai do Filho”.2041 Evidentemente que, uma vez se tratando da expressão “filho”, essa deveria ser a “ordem”. Contudo, diz o mesmo autor, a “filiação do Filho, certamente, não é no sentido de ter sido gerada outra pessoa com a sua divina essência, pois o Pai e o Filho são igualmente Deidade e, portanto, da ‘mesma’ natureza indivisível”, isto é, o “Pai e o Filho (com o

Espírito) existem juntos em subsistência pessoal (o Filho e o Espírito são pessoalmente distintos do Pai na sua existência eterna)", 2042 conforme já dissemos acima. A despeito de parecer que as coisas foram fáceis e óbvias, Kerry McRoberts informa:

Entre 361-81, a ortodoxia trinitariana passou por mais refinamentos, mormente no tocante ao terceiro membro da Trindade, o Espírito Santo. Em 381, em Constantinopla, os bispos foram convocados pelo imperador Teodócio, e as declarações da ortodoxia de Niceia foram reafirmadas. Além disso, houve menção explícita do Espírito Santo em termos de deidade, como o "Senhor e doador da vida, procedente do Pai e do Filho; o qual com o Pai e o Filho juntamente é adorado e glorificado; o qual falou pelos profetas".2043

É na citação acima, na palavra "procedente", em que consta uma nota explicando que o "termo filioque era aplicado ao Espírito de modo análogo à 'filiação' do Filho",2044 que então lemos, pela primeira vez, a expressão. Todavia, levou anos para entender que a "obviedade" de que o "título 'Senhor' (gr., kurios), empregado nas Escrituras em alguns textos para atribuir e explicitar a divindade, é destinado aqui (no Credo de Niceia-Constantinopla) ao Espírito Santo" e que, de acordo com o já muitas vezes citado Kerry McRoberts, "aquEle que procede do Pai e do Filho (Jo 15.26) subsiste pessoalmente desde a eternidade dentro da Deidade, sem divisão ou mudança quanto à sua natureza (Ele é essencialmente homoousios com o Pai e o Filho)".2045 Dessa maneira, entendia-se que as "propriedades pessoais", ou seja, "as operações interiores de cada Pessoa dentro da Deidade", diz o mesmo teólogo pentecostal, "atribuídas a cada um dos membros da Trindade são assim entendidas: o Pai é ingênito; o Filho é gerado; e o Espírito procede dEles". Tal exposição das propriedades de cada um não tem a pretensão de explicar a Trindade, "mas fazer a distinção entre as fórmulas ortodoxas trinitarianas e as fórmulas heréticas modalísticas".2046 Ocorre, porém, que, a despeito de ambas as igrejas, oriental e ocidental, estarem de acordo com a fórmula trinitária, em termos de relacionamento de Jesus e o Espírito, especificamente no que diz respeito à procedência do último, diz Kerry McRoberts:

O Espírito Santo é referido como o Espírito do Pai (Mt 10.20) e também como o Espírito do Filho (Gl 4.6). Enviar o Espírito (isto é, o filioque do Espírito) é atribuído tanto ao Pai quanto ao Filho (Jo 14.16; 15.26; 16.7,13,14). O filioque foi acrescentado ao Credo Niceno-constantinopolitano pelo Sínodo de Toledo, em 589. A Igreja oriental, no entanto, protestou o filioque do Espírito como da parte do Pai e também do Filho (argumentando que o Espírito procedia do Pai somente) porque a doutrina ocidental parecia subordinar a terceira Pessoa da Trindade ao Jesus concreto, historicamente revelado e encarnado. Além disso, a doutrina ocidental parecia elevar o Jesus Cristo histórico e objetivo a uma posição comparável à do Pai, enquanto tornava o Espírito inferior a ambos. Já em 1017, o filioque estava oficialmente estabelecido no Ocidente. Fócio de Constantinopla havia rejeitado a doutrina, no século 9, e os interesses separados do Oriente finalmente resultaram no rompimento entre o Oriente e o Ocidente, em 1054.2047

Apesar de já termos falado sobre o Credo Niceno, o novo documento elaborado 56 anos depois, o Credo Niceno-constantinopolitano, só foi mencionado, mas é importante entender que esse documento foi definido “em um concílio convocado pelo imperador Teodósio em 381, em Constantinopla”, diz Mark Noll, quando “os bispos reunidos reafirmaram as principais proposições da fórmula nicena e produziram uma declaração ligeiramente modificada que é hoje conhecida como o Credo Niceno”.2048 O mesmo historiador reformado diz que essa “versão final expandiu a seção a respeito do nascimento de Cristo e do seu sofrimento sob Pilatos, [e] incluiu pequenas modificações na terminologia do ano 325 e produziu uma declaração mais plena acerca do Espírito Santo”.2049 Enquanto a fórmula de Niceia dizia apenas “cremos no Espírito Santo”, após 325, em razão do fato de “um grupo de teólogos heréticos que vieram a ser conhecidos como pneumatomaquianos (ou ‘lutadores contra o Espírito’)”, os quais mencionamos, ao citar o Tratado sobre o Espírito Santo, de Basílio de Cesareia, como pneumatômacos, que “haviam começado a negar a existência separada do Espírito Santo”, surgiu, então, a necessidade da “fórmula ampliada de 381”, a qual ficou conhecida como Credo Niceno-constantinopolitano, que finalmente “esclareceu que, assim como Jesus era uma pessoa plenamente divina, o Espírito também o era”.2050 Como nenhum documento teológico nasce pronto e acabado, um ajuste posterior rendeu a inserção do termo ou da “palavra latina filioque, que significa ‘e do Filho’”. Tal “acréscimo posterior” ao Credo Niceno-constantinopolitano, informa Mark Noll, embora “aparentemente

pequeno", era "altamente controvertido". Assim, em 589, no "Terceiro Concílio de Toledo", com a inserção definitiva dessa "palavra após a afirmação de fé no 'Espírito Santo... que procede do Pai'", e que paulatinamente foi sendo "adotada pela igreja ocidental", apesar da contrariedade da igreja oriental, "essa doutrina de que o Espírito Santo procede tanto do Pai quanto do Filho ('dupla processão') — foi um importante elemento na divisão posterior entre as igrejas oriental e ocidental".2051

Fica, pois, claro o porquê de a igreja oriental insurgir-se e não aceitar a questão da cláusula filioque. Ainda que não houvesse uma intenção subordinacionista por parte da igreja ocidental, da maneira que a cláusula foi formulada, parecia haver, pois, enquanto o Filho procedia do Pai, o Espírito, não sendo inferior em nada, procedia não apenas do Pai, diretamente ou por meio do Filho, mas também do último.2052 Na verdade, a questão toda não se dava por conta de uma "autorização litúrgica", como de modo simplista alguém apressado pode pensar; antes, "a principal objeção da teologia oriental ao filioque se fundamentava em sua indicação de duas 'fontes' e, por conseguinte, de dois 'princípios de origem na Divindade'",2053 pois, conforme Danilo Mondoni, "para a igreja grega, o Espírito Santo procede do Pai pelo Filho", ao passo que "para a Igreja latina, procede do Pai e do Filho".2054 Teólogos como o próprio Mondoni, que afirma que a "diferença" encontra-se "mais na formulação que na substância",2055 e o jesuíta Bernard Sesboüé afirmam categoricamente que não há incompatibilidade nas duas formas teológicas:

Dizem os gregos que a procedência do Espírito vem do Pai pelo Filho, enquanto os latinos dizem que ele procede do Pai e do Filho. A tecnicidade teológica não é a mesma em ambas as partes, mas não coloca em causa a unanimidade da fé. Só uma fórmula que dissesse que o Espírito procede apenas do Pai (a Patre solo), como uma ou outra foi acenada pelo lado do Oriente, tornar-se-ia herética. É a animosidade histórica entre as duas grandes partes da Igreja que tem pretendido fazer de uma dificuldade teológica real um problema de fé, a ponto de causar a ruptura de comunhão.2056

Alguns teólogos mantiveram neutralidade a respeito da divindade do Espírito Santo, enquanto outros, de forma desrespeitosa e jocosamente, chegavam a dizer

que ele era o “neto de Deus”.2057 Para além da precisão teológica ou da questão de quem deveria ceder em nome da unidade, o saldo negativo dessa ruptura é o fato de que, do nosso lado, temos uma cristologia mais bem desenvolvida, ao passo que do lado oriental a pneumatologia é mais bem entretecida. Tal pode ser percebido pelo Credo de Atanásio, citado anteriormente pelo teólogo pentecostal Kerry McRoberts, um dos pais gregos a esforçar-se mais do que ninguém para defender a divindade do Espírito Santo. Não somente ele, mas também Dídimo, Cirilo e os chamados capadócios — Basílio de Cesareia, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa —, já mencionados diversas vezes, todos, como se pode perceber, nomes da igreja oriental,2058 também conhecida como ortodoxa. Lamentavelmente, a historiografia cristã ignora quase por completo a história do cristianismo oriental, a não ser quando menciona o Cisma e as Cruzadas, visto que tais acontecimentos relacionam-se com o Ocidente. Ouvem-se apenas rumores de que se trata de um cristianismo exótico que nada teria a nos ensinar. Felizmente, os últimos anos vêm, ainda que de maneira tímida, testemunhando a publicação de materiais sobre o cristianismo oriental e sua teologia, bem como também já existem obras produzidas por teólogos orientais traduzidas para o nosso vernáculo.2059 Tais iniciativas desfazem esses pensamentos e lançam luz a respeito do que não se conhece, seja por negligência, seja por falta de acesso. A necessidade de tal exercício é crescente, sobretudo pelo fato de que os hábitos teológicos ocidentais são muito dependentes do racionalismo, ou seja, possuem uma perspectiva teológica diametralmente oposta à da tradição carismático-pentecostal. E tal “orientação teológica oposta à orientação do pentecostalismo”, observa o teólogo pentecostal Paul Pomerville, caracteriza-se pelo seguinte dado com as óbvias consequências — “a dimensão intelectual da fé é enfatizada até o ponto em que as dimensões dinâmicas e experienciais — as mesmas que o pentecostalismo sintetiza — são ofuscadas”.2060 Uma vez que tal postura não é requerida pelas Escrituras para a produção teológica, mas exatamente o oposto, pois ela colide frontalmente com a “lógica da fé” e segue na contramão da esteira da revelação, é preciso desconfiar da argumentação histórico-teológica que pretende ensinar “como reconhecer o Espírito de Deus”, citando como regra “que o trabalho do Espírito Santo segue diretrizes bíblicas bastante claras e coerentes com as tarefas harmônicas da Trindade e [que] isso nos dá uma forma adicional de reconhecermos o Espírito de Deus”,2061 porém nenhuma diretriz bíblica é apresentada, e sim um enaltecimento do Concílio de Toledo, dizendo:

Ainda sobre o credo do Concílio de Toledo, a expressão “e do Filho” foi grafada

com a palavra latina filioque. Posteriormente houve uma grande controvérsia envolvendo as igrejas orientais (ortodoxas) e a igreja ocidental (católica), culminando em uma separação de fato no ano 1054 d.C. Muitos assuntos geraram a separação, inclusive o culto às imagens, já naquela época abrigado pela igreja ocidental (católica). A questão da cláusula filioque, entretanto, foi um dos pivôs da separação, pois a igreja oriental (ortodoxa) não a aceitava. A história registra que a Igreja Católica, com a tradição suplantando a Palavra de Deus, foi decaindo até a ocorrência da Reforma do século 16, quando dela brotou um ramo fiel à Palavra de Deus. Esperar-se-ia que a Igreja Ortodoxa, resultante da separação, fizesse jus ao nome e se desenvolvesse com uma doutrina destituída das tradições que sufocaram o catolicismo, ou seja, mais próxima às Escrituras. Tal não ocorreu. Ela tanto foi envolvida em suas próprias tradições como separou-se cada vez mais da ortodoxia real, abraçando um misticismo estranho presente nela até os dias de hoje.2062

Da maneira genérica que a questão é colocada, sem o background que apresentamos anteriormente, o leitor é induzido a ver o cessacionismo e a pretensão racionalista como a "proteção necessária contra o misticismo". Por isso, na sequência, o autor pergunta: "Será que isso tem a ver com o conceito que aquele segmento da Igreja possuía sobre o Espírito Santo?". Então, como pode ser antecipado, já previamente munido da "resposta", afirma o autor reformado cessacionista cujos argumentos começamos a apresentar logo no início deste último ponto, que o "grande teólogo holandês do final do século passado, Abraão Kuyper, defendia a tese de que a negação da cláusula filioque (a procedência do Espírito Santo de Cristo) levou os que a rejeitam a um misticismo não saudável, pois era o reflexo de uma tendência de isolar o trabalho do Espírito Santo em nossa vida do trabalho de Cristo".2063 Destaque-se do argumento de Kuyper o mérito de podermos deduzir deste a existência de um "misticismo saudável", algo que não existe na condenação do misticismo por parte do autor reformado brasileiro, que, inclusive, parece desconhecer a obra do teólogo holandês a respeito do Espírito Santo. Quando, na continuidade de sua exposição, supostamente baseado em Kuyper, que, por sua vez, parece estar citado por outro autor, Edwin Palmer, a quem o cessacionista brasileiro consulta, diz que, não fosse a cláusula filioque, a "redenção efetivada por Jesus teria sido jogada em um segundo plano, seguindo-se uma ênfase desequilibrada do trabalho santificador do Espírito, incorretamente separado e independente do trabalho justificador de Cristo e da revelação bíblica", pois a "comunhão com o

Espírito teria sido vista como sendo mais importante do que a vida objetiva na Igreja de Cristo" e, ainda, que a "iluminação do Espírito teria sido vista como tendo proeminência sobre a objetiva Palavra de Deus".2064 Confirma-se o que o autor cessacionista nega, ou seja, um subordinacionismo da terceira Pessoa da Trindade nos círculos reformados. Tal confirmação torna-se ainda mais clara quando ele completa seu argumento dizendo que "Kuyper, obviamente, dirigia suas palavras contra o misticismo presente nas igrejas ortodoxas, mas hoje em dia verificamos uma situação semelhante no campo evangélico, evidenciando que o problema tem raízes iguais — uma falta de entendimento de que o trabalho do Espírito Santo é revelar o Filho".2065 São os pneumatômacos atuais, com a diferença de que consideram nosso Senhor Jesus Cristo. Tal minimalismo pneumatológico decorre justamente do fato de a pneumatologia reformada ser incompleta, visto considerar apenas uma das dimensões da ação do Espírito Santo, que é a santificação (pneumatologia paulina), muito precariamente a conversão-iniciação (pneumatologia joanina) e ignorar completamente a capacitação (pneumatologia lucana). Em sua consideração, em vez de a obra do Espírito Santo ser complementar à de nosso Senhor Jesus Cristo, o papel da terceira Pessoa da Trindade é subsumido, reduzindo-o a um servo, disfarçando tal subordinacionismo com uma leitura isolada de João 16:14,26. Como já consideramos tais textos, cabe atentar para o que diz o teólogo pentecostal Paul Pomerville:

Em um artigo que examinou o desenvolvimento da pneumatologia na história da igreja ocidental, "O Espírito Santo na Teologia Cristã", William Menzies descreve as áreas em que está subdesenvolvida. Propõe também razões pelas quais a doutrina foi negligenciada. Menzies mostra que, até a Reforma, a doutrina desenvolveu-se apenas em termos do ser essencial da Terceira Pessoa da Trindade (1979, p. 69). Os credos históricos da igreja, bem como algumas teologias sistemáticas ocidentais, atestam o subdesenvolvimento (p. 71, 74). Pouco é dito sobre a função ou missão do Espírito Santo na teologia durante esse período. Menzies sugere duas razões possíveis para a falta de desenvolvimento: (1) um subordinacionismo prático ou ontológico da Terceira Pessoa da Trindade, e (2) a contextualização da teologia no período. O fato é que a teologia concentra-se nos assuntos e questões do momento histórico e, por conseguinte, o desenvolvimento teológico reflete esse foco estreito (p. 71).2066

O mesmo teólogo pentecostal ressalta ainda a possibilidade de que pode haver ainda uma "terceira razão", possivelmente "implícita na segunda razão citada acima", que é o fato de que a "teologia naturalmente estreita sua resposta a certos assuntos, por conta de questões que precisam de atenção teológica, mas há também a reação contra certos assuntos e questões", ou seja, essa inevitável "'seletividade' é um princípio ativo no desenvolvimento teológico, tanto positivamente, como resposta a questões, quanto negativamente, como evitação de outras questões", sendo uma verdade inquestionável que a "dimensão subjetiva do Espírito na experiência cristã foi uma questão evitada" e, possivelmente, essa "evitação deveu-se a excessos que ocorreram em relação à dimensão experiencial-subjetiva da fé, tanto no início do período (devido ao montanismo) quanto no final (o Schwärmerei;2067 Menzies, 1979, p. 73)".2068 Pomerville destaca o que já discutimos anteriormente, citando ainda o referido artigo do conhecido teólogo pentecostal William Menzies, confirmando igualmente que, "por conta do enfoque contextual da teologia da Reforma, a teologia do Espírito foi desenvolvida principalmente dentro dos moldes da relação e função do Espírito com as Escrituras (Menzies, 1979, p. 74)". Mas, infelizmente, algo que também "não foi desenvolvido no período foi a missão do Espírito e seu ministério expressivo exterior", isto é, a dimensão experiencial e carismática de capacitação que se encontra ao longo da Bíblia e com destaque especial no material de Lucas-Atos, tendo isso se dado por conta de "um movimento quase imediato para um período escolástico após a Reforma". Em outras palavras, em razão "do esforço de sistematizar o 'depósito teológico' dos reformadores, isso contribuiu para o subdesenvolvimento da pneumatologia e para o ofuscamento do Espírito em seu papel missionário", mas não só. Menzies, porém, observa que essa dimensão negligenciada começou a receber atenção nas tradições teológicas que representam as raízes do pentecostalismo moderno: a teologia wesleyana da santidade e a teologia keswickiana dos séculos 18 e 19 (p. 74-75).2069 Todavia, isso não anula a verdade de que as "perspectivas históricas e teológicas que encontram sua origem na cultura ocidental contribuem para esse 'silêncio sobre o Espírito Santo'", ou seja, tais ideias, ainda em vigência, "fomentam o desenvolvimento de atitudes negativas em relação ao Espírito Santo, que vão desde uma negligência passiva até a repressão estudada de seu ministério carismático exterior", conforme já temos dito, pois é inegável que uma substancial "teologização tem sido feita para justificar a ausência da atividade carismática do Espírito em segmentos da igreja", sendo exemplos disso, diz Pomerville, o "escolasticismo e o dispensacionalismo".2070 Não reconhecer que esse exercício de "teologização tem corroído a 'expectativa' e contribuído para a incapacidade de muitos entrarem no pleno potencial do atual

evangelho do reino de Deus” em nada contribui para o desenvolvimento teológico da tradição carismático-pentecostal, pois, inegavelmente, “essa constrição da atividade do Espírito na teologia missionária tem enfraquecido o impulso missionário da igreja ocidental no mundo em desenvolvimento”. Por isso mesmo, discutindo “a questão ‘Devemos esperar ver os dons carismáticos na igreja hoje?’, Michael Green sugere uma razão cultural ocidental para a resposta negativa frequente”, que é a verdade de que os “‘campos católicos e protestantes têm sido fortemente infectados pelo racionalismo do Iluminismo, e o nosso cristianismo tem sido indevidamente cerebral’ (1975, p. 197)”. Tal “declaração refere-se à natureza da fé orientada para a palavra que herdamos do período pós-Reforma”.2071

Essa “afirmação de Green sobre o impacto do pensamento escolástico no cristianismo ocidental aplica-se igualmente à herança missionária ocidental”, pois o “momento histórico em que William Carey apareceu para apelar às missões estrangeiras foi durante o Iluminismo”, ou seja as “missões protestantes tiveram seu início no período pós-Reforma — uma era cartesiana verdadeiramente escolástica”. Justamente nessa “era de racionalismo e empirismo e de avanços científicos e filosóficos, bem como sob a pressão da Contrarreforma católica romana, a igreja protestante começou a defender o ‘depósito teológico’ da Reforma”, e com isso a “atenção afastou-se da natureza funcional das Escrituras e da dimensão experiencial da fé para a forma da Escritura — o texto — e da apologética racionalista”.2072 Tal ponto, inclusive, foi abordado no primeiro capítulo quando reproduzimos a tabela comparativa criada por Pomerville (p. 82), mostrando justamente essa diferença de ênfase, bem como reiteradamente mostramos neste também. Quando Alister McGrath diz que atualmente os teólogos estão recuperando o valor da narrativa e que, se quisermos saber como esse gênero literário era visto e sempre foi utilizado no cristianismo, precisamos retroceder ao período anterior à Reforma, pois, como já dissemos, no “período imediato pós-Reforma, os teólogos começaram a sistematizar os escritos dos reformadores”. Por isso mesmo, John McClintock e James Strong, explicando esse fenômeno, dizem que toda vez “que a igreja começa a deixar que os escritos de qualquer um de seus eminentes ministros permaneçam entre ela e uma interpretação livre e direta das Escrituras à luz da intuição e da experiência, naquele momento ela entra em seu estágio escolástico”. Pomerville acrescenta que isso nunca se dá em um vácuo, pois foi exatamente com “o impacto do Iluminismo, [que] o período pós-Reforma produziu uma teologia escolástica”, ou seja, a “teologia era uma disciplina teórica, uma ciência técnico-abstrata, um sistema lógico de crença moldado nos

moldes aristotélicos", significando algo "de natureza estática, com ênfase na defesa racional de um depósito de doutrina estabelecido", pois a "visão dos teólogos escolásticos era de que eles estavam trabalhando com um depósito teológico 'terminado'".2073 Tal redução fez que, em "sua forma sistemática, a teologia consisti[sse] em declarações proposicionais, e não em um processo contínuo e dinâmico de teologia, no qual a revelação bíblica estava constantemente interagindo com contextos históricos e culturais". Além disso, a "racionalidade e o sistema eram característicos da metodologia dos teólogos escolásticos". Em termos diretos, "a teologia era vista como ciência acadêmica, e não como disciplina prática", com a consequência de que o "principal papel da razão no trabalho teológico do século 18 foi o resultado de uma mudança filosófica", isto é, o "'creio para poder entender', de Anselmo, que enfatizava a subordinação da razão à fé, mudou sob o impacto do Iluminismo para o 'sei para poder crer' da escolástica protestante".2074 Apresentamos os argumentos do teólogo pentecostal Paul Pomerville simplesmente para reforçar tudo que já dissemos anteriormente e também para mostrar o que a erudição carismático-pentecostal estrangeira pensa há quase quarenta anos, visto que a primeira edição dessa obra que estamos utilizando é de 1985. Portanto, estamos há algumas décadas atrasados no que diz respeito a tais avanços, e o que é pior dessa demora é que os hábitos escolásticos protestantes foram introjetados na tradição carismático-pentecostal brasileira, levando muitos a não compreender que isso nada tem que ver com "ortodoxia" e "conservadorismo", e sim com uma abordagem fruto de um tempo e que sua utilização inviabiliza o desenvolvimento da nossa teologia.

"Tal confiança na razão levou a um realismo ingênuo que, por sua vez, levou os teólogos a acreditar que havia uma correspondência direta entre sua percepção e realidade ocidentais", isto é, a "razão humana foi elevada a tal ponto no escolasticismo reformado sob a influência da filosofia do senso comum escocês", cuja explicação já foi apresentada tanto no capítulo anterior quanto neste, que "os teólogos [presumiram] [...] que estavam pensando os pensamentos de Deus depois dele", ou seja, eles "pressupunham que viam as coisas objetivamente como Deus via as coisas", e tal presunção "da teologia tendeu para o ponto de vista de que a especulação teológica era absoluta".2075 Tal informação acerca do paradigma filosófico escolhido pela teologia protestante não pode ser encarado como algo sem importância, mas justamente o oposto, pois a questão toda em torno da aversão reformada a respeito da experiência não é que esta não seja bíblica, e sim por a teologia reformada depender do racionalismo iluminista, algo que, suspeitamos, certamente até teólogos

reformados não saibam. “Nesta era de controvérsia, o princípio noético da teologia (reflexão, razão, epistemologia, declarações proposicionais sobre o confronto do ser) ofuscou o princípio ôntico (imediatismo, presença, ‘estar ali’ de Deus, confronto com a realidade)”, pois as “ferramentas apologéticas da Idade da Razão não envolviam a dimensão subjetiva do Espírito Santo”, e por isso “a postura apologética da igreja manifestou-se no escolasticismo reformado”. Em outras palavras, a “igreja implementou uma metodologia escolástica medieval”, mas, como já dissemos, “o princípio da Reforma sola scriptura (somente a Escritura) agora eliminou a tradição da igreja como meio apologético e como árbitro funcional para aguentar o impacto do Iluminismo na teologia”. Portanto, “a igreja esforçou-se para objetificar a autoridade religiosa, limitando o conceito de revelação a somente as Escrituras”.2076 Tal “esforço para objetificar a revelação a fim de defendê-la das reivindicações católicas romanas e das reivindicações da ciência resultou em uma redução da teologia da Reforma”. Portanto, conforme “o escolasticismo reformado foi se desenvolvendo, a redução assumiu a forma de limitação da atividade do Espírito Santo no fim contemporâneo da revelação bíblica”. Isso significa que, de acordo com Jack Rogers e Donald McKim, “No século 19, os teólogos de Princeton permitiam a obra do Espírito Santo apenas em inspirar os autores originais das Escrituras, e não em capacitar os leitores modernos a entender a Bíblia”. Isso se dava em razão de que, “devido à natureza apologética da teologia no período e ao valor colocado na verdade empírica e ‘objetiva’, a teologia era de natureza inflexível e estática”.2077 Essa postura, insistimos, resultou em uma total e completa “falta de ênfase na dimensão subjetiva da teologia e num reducionismo em relação ao ministério do Espírito Santo ‘neste fim’ da revelação bíblica”, e tais “raízes históricas escolásticas influenciaram grandemente a tendência contínua nas missões ocidentais de negligenciar a dimensão subjetiva do Espírito Santo tanto na teoria quanto na prática”. Mas é preciso ter claro que a “limitação da atividade do Espírito ao autor-fim da Escritura e a proeminência do princípio noético da teologia tendem a opor-se e, em sua extrema aplicação, negam a crença fundamental pentecostal de que Deus está dinamicamente presente hoje na experiência e ministério cristãos na pessoa do Espírito Santo”.2078

Citando a obra I Believe in the Holy Spirit [Eu creio no Espírito Santo], de Michael Green, Pomerville afirma que o referido autor denuncia “a negligência contemporânea dada à Terceira Pessoa da Trindade sob o título provocativo: ‘O Espírito: desconhecido ou domesticado?’”. Ele “fala de um grupo de cristãos a quem o Espírito Santo é praticamente desconhecido, por conta da falta de expectativa deles em relação à intervenção do Espírito em suas vidas

cotidianas". Na verdade, "Green sugere que a negligência dada ao Espírito entre outros grupos pode ser caracterizada pelos esforços de circunscrever suas atividades e confiná-lo em relação às suas operações carismáticas", Em outras palavras, tais "grupos tentaram 'domesticar' o Espírito, por acreditarem que ele fosse uma influência perturbadora".2079 Michael Green diz que, para "esses cristãos", até não há problema em que o Espírito Santo "receba louvores insinceros, mas para todos os propósitos práticos, que ele fique trancado na Bíblia onde ele não pode causar dano algum", limitando-se ao fato de que "sua presença assista à declaração confessional de nossa denominação particular de protestantismo"; em suma, desde que "os elementos bizarros e milagrosos que os documentos do Novo Testamento narram sobre sua atividade sejam relegados a esses dias apostólicos distantes", pois "seria muito embaraçoso e doutrinariamente desordenado se o Espírito Santo falasse aos homens hoje, ou permitisse que os milagres fossem realizados e os homens falassem em línguas não suas". Em outras palavras, a "Bíblia, portanto, é o lugar mais seguro para o Espírito. É o lugar ao qual ele pertence; não no tumulto da vida real".2080 Não obstante o fato de que tal descrição pitoresca "seja uma caricatura, a descrição de Green da resposta moderna dada ao Espírito Santo captura a influência do preconceito do Iluminismo contra o sobrenatural", ao mesmo tempo que expõe "também a verdade de que alguns cristãos estão afetivamente fechados à noção da operação carismática do Espírito Santo hoje", com o agravante de que tal "atitude 'fechada' de alguns resulta na repressão estudada ao Espírito Santo e representa a antítese da orientação pentecostal teológica e prática ao Espírito", pois, corretamente, "Green também rejeita a posição teológica que restringe a obra do Espírito à sua obra interior, afirmando que o declínio da dimensão carismática do ministério do Espírito está baseado no dispensacionalismo"; isto é, "Não tem fundamento que a cura, a profecia, o exorcismo e o falar em línguas desapareceram com o último apóstolo".2081 Discorrendo acerca do texto de "1 Coríntios 13.8, passagem frequentemente usada como apoio para a posição de que os dons carismáticos desapareceram com a era apostólica, Green declara: 'Ainda menos pode uma passagem como 1Coríntios 13.8 ("havendo profecias, serão aniquiladas; havendo línguas, cessarão") ser aduzida para atestar o suposto desaparecimento desses dons'", pois tais dons "serão aniquilados somente quando 'vier o que é perfeito', ou seja, na Parousia — não no fim da era apostólica ou na formação do cânon do Novo Testamento". Green ainda afirma que "há muitas evidências de que nos dias subapostólicos, e periodicamente ao longo da história da igreja, o carismático ministério do Espírito não se extinguiu",2082 em consonância com o que igualmente também dissertamos neste último tópico.

Assim é que, mesmo “que os missiólogos evangélicos confessem prontamente a negligência ao Espírito Santo na teologia e prática missionária, eles não podem expressar a negligência em termos da dimensão carismática do ministério do Espírito”, pois, além de o “escolasticismo protestante representa[r] as raízes teológicas do silêncio sobre o Espírito nas missões ocidentais”, a “negligência e restrição ao Espírito é parte integrante dessa tradição teológica”. Tal “fraqueza deve-se à influência da cosmovisão ocidental no período e à metodologia apologética utilizada”, sendo ainda algo principal nessa “tradição [...] a proeminência da razão abstrata com sua precedência sobre a fé e a dimensão experiencial do cristianismo”. Sendo assim, o “efeito residual desse desequilíbrio é evidente na teologia evangélica hoje”.2083 Portanto, somente à luz desse background, a argumentação do autor reformado brasileiro — depois de defender o Concílio de Toledo como salvo-conduto para se interditar a terceira Pessoa da Trindade — fica, então, devidamente clara, visto defender que o “Espírito Santo não trabalha, portanto, independentemente da obra de Cristo, como pregam todos aqueles que enfatizam o culto ao Espírito Santo e acabam por desviar os olhos dos fiéis da pessoa de Cristo”. Ele chega a misturar maliciosamente experiências genuínas com outras combatidas até mesmo pelos próprios teólogos carismático-pentecostais, ao dizer que o “Espírito Santo não vem como ‘uma segunda bênção’, nem vem realizar fenômenos sem sentido ou fora do contexto revelador de Cristo, tais como curas espetaculares, risos santos, quedas, urros, dentes de ouro ou quaisquer outras maravilhas glorificadoras dos homens que as realizam”.2084 Os excessos cometidos em nome de Deus em círculos carismáticos, tanto pentecostais como neopentecostais, levam muitos a criticar a tradição carismático-pentecostal, julgando o movimento todo por uma parte. Contudo, tais críticos ignoram que os próprios teólogos carismático-pentecostais responsáveis combatem tais manipulações e banalizações do sagrado, não aceitando que grassem tais abusos em suas comunidades, inclusive ensinando a membresia a atentar para uma regra básica que transparece na pergunta feita por Orígenes, já anteriormente por nós citada, mas que merece ser aqui repetida: “[...] por que não examinar cuidadosamente os que pretendem operar milagres e ver se a sua vida, seus costumes, os resultados destes milagres prejudicam os homens ou corrigem seus costumes?”.2085 Em termos diretos, não há necessidade de negar a dimensão carismática da pneumatologia, como faz o autor cessacionista, dizendo que cabe ao Espírito Santo apenas “selar o trabalho de Cristo na vida do crente, abrindo-lhe o coração à conversão, batizando-o com a abençoada regeneração, fazendo morada no coração de todos os salvos, promovendo a comunhão cristã, edificando o corpo de Cristo, iluminando o entendimento e operando o crescimento em santificação”.2086

Evidentemente que cremos em tudo isso, mas não ousamos restringir quaisquer partes da operosidade resultante da presença extraordinária do Espírito Santo como “não importante” ou “menos necessária”. Assim, temos de ter esse contexto em mente, diz Pomerville, pois

Para entender e avaliar a pneumatologia pentecostal de forma justa, temos de vê-la dentro do contexto da renovação. Trata-se de uma dimensão negligenciada do ministério do Espírito Santo, e é uma resposta e restauração da experiência cristã do Novo Testamento. A “renovação” explica a ênfase pentecostal na dimensão exterior-carismática do ministério do Espírito. A ênfase do pentecostalismo no batismo com o Espírito e em seus dons carismáticos não indica uma pneumatologia estreita e truncada. Em vez disso, ao lidar com a restauração do ministério de poder exterior-carismático do Espírito Santo, representa um retorno a uma pneumatologia do Novo Testamento. A pneumatologia pentecostal não difere da do protestantismo em geral, exceto pela ênfase na subsequente obra batizante e carismática do Espírito Santo. Também inclui a obra interior do Espírito na iniciação cristã (iniciação e crescimento em Cristo e no fruto do Espírito). Como movimento de renovação, enfatiza a dimensão do poder carismático do ministério do Espírito. Embora o distintivo pentecostal diga respeito a essa dimensão da pneumatologia, não indica o espectro completo da pneumatologia pentecostal clássica, ao contrário da afirmação de Bruner (1970, p. 57-59). A crítica evangélica de que os pentecostais superenfatizam o Espírito Santo na divindade também deve ser vista neste contexto. Michael Green observa que a acusação de superenfatizar determinada pessoa da divindade poderia também ser levantada contra o catolicismo romano e o evangelicalismo, e que somente um cristianismo totalmente trinitário pode resistir ao teste da ortodoxia (1975, p. 53). Um denominador comum entre todas as correntes do pentecostalismo é a crença em uma experiência adicional com o Espírito Santo, além da conversão. Os pentecostais acreditam que essa experiência esteja relacionada à experiência da comunidade cristã primitiva no Novo Testamento — a experiência que tiveram com o evangelho. Todos veem sua experiência pentecostal-carismática como normativa, no sentido de que segue o padrão ou a experiência da igreja primitiva no Novo Testamento. A “renovação” indica que os pentecostais acreditam que uma dimensão negligenciada do ministério do Espírito Santo é restaurada nos tempos contemporâneos. Além do ministério do Espírito Santo como princípio de vida na regeneração e santificação, o ministério exterior-carismático do Espírito é a dimensão que está sendo renovada.2087

O que resta claro em nossa análise é que a teologização acerca da terceira Pessoa da Trindade, com a criação da cláusula filioque, serve aos minimalistas pneumatológicos de ontem e de hoje como desculpa para uma licença de subordinação, utilizada como subterfúgio, com a clara intenção de encerrar o Espírito Santo em sua atuação a meramente repetir o que nosso Senhor Jesus Cristo disse e fez, conforme vimos claramente na argumentação do teólogo reformado cessacionista citado no início deste último tópico e ao qual agora voltamos a nos referir. Tal atitude não é bíblica, pois, sob o pretexto de serem cristocêntricos, acabam revelando-se apenas cristomonistas, e tal cristomonismo esgueira-se em desculpas aparentemente piedosas. Foi sob a alegação de que o "Cristo ressuscitado deveria ser o único Senhor da Igreja e do Império cristão", diz Jürgen Moltmann, que "o Espírito de Deus deveria ser unicamente o Espírito do Senhor, a ser transmitido exclusivamente pela hierarquia 'espiritual' da Igreja e pelas ungidas majestades apostólicas do Sacro Império",2088 que cada vez mais desculpas eram criadas para se olvidar o Espírito Santo. Não apenas isso: o objetivo real aparece com a ideia de que sua obra "se segue à obra do Filho, como a obra do Filho segue-se à do Pai", diz o teólogo Louis Berkhof, que recomenda ainda ser "importante ter isto em mente, pois, se a obra do Espírito Santo for divorciada do objetivo da obra do Filho, um falso misticismo fatalmente surgirá como resultado".2089 Como dissemos logo no início deste longo capítulo sobre o "importante papel da pneumatologia pentecostal e carismática", "não devemos perder de vista que sempre foi uma parte central da obra do Espírito: trazer honra ao Senhor Jesus Cristo", isto é, "os pentecostais clássicos [sempre] declararam sua fé em termos cristológicos fortes", pregando um "evangelho pleno" que consiste em proclamar "Jesus Cristo, o Salvador, Santificador, Curador, Batista e Rei Vindouro", sendo tal conteúdo "proclamado nas igrejas, em estabelecimentos comerciais, salões, tendas, estádios e em esquinas".2090 Não obstante, "a experiência do Espírito os tenha distinguido das igrejas mais antigas", como facilmente pode ser visto, "para a grande maioria dos pentecostais e carismáticos do mundo inteiro a presença de Jesus Cristo como Senhor é sempre o foco de seu culto e o tema central de sua proclamação". Convém frisar que, assim como os demais "evangélicos, os pentecostais são primariamente cristocêntricos", pois "declaram que Cristo é aquele que, por seu Espírito, transforma a vida dos cristãos em uma experiência de 'renascimento' e os torna úteis neste mundo no serviço de Deus e da humanidade". Portanto, apenas à luz dessas informações "podemos entender a teologia do Espírito no pentecostalismo".2091 Afirmar, por exemplo, que na tradição carismático-

pentecostal adora-se ao Espírito Santo e que com isso valorizamos mais a terceira Pessoa da Trindade em detrimento das demais é, como dissemos logo no início deste capítulo, atestado de completo desconhecimento ou desonestidade intelectual, visto que nossa posição cristocêntrica vem desde sempre. Um único e emblemático exemplo ilustra o ponto.

Há exatamente 54 anos, no período de 18 a 23 de julho de 1967, ocorreu no Rio de Janeiro a 8ª Conferência Mundial Pentecostal, cujo tema geral foi "O Espírito Santo glorificando a Cristo". Um trabalho de anais do evento foi organizado pelo jornalista, historiador e teólogo pentecostal Emílio Conde, no qual encontramos, além dos testemunhos e das impressões de muitos líderes pentecostais acerca do evento, as palestras dos preletores do grande conclave. Nesses documentos, lemos a declaração de Philip Duncan, pastor das Assembleias de Deus na Austrália, de que o "Espírito Santo tem, entre outras atribuições, a missão de exaltar a Cristo e orientar a Igreja", pois o "propósito do Espírito Santo não é glorificar a si mesmo, mas glorificar a Cristo".2092 Encontramos ainda a instrução de Veiko Manninen, pastor da Igreja Pentecostal Salem, na Finlândia, ao dizer que, a fim de "glorificar a Cristo pelos dons espirituais necessita-se grandemente de um equilíbrio entre os dons do Espírito e os frutos do Espírito", visto que através dos "dons damos expressão e pelos frutos fazemos impressão".2093 Há ainda a preleção do dr. Nathaniel Van Cleave, pastor da Igreja Quadrangular na cidade de Portland (EUA), em que ele diz que "o propósito da Palavra de Deus é revelar o Senhor Jesus Cristo" e que "o propósito supremo do Espírito Santo nesta era da Igreja é glorificar ao Senhor Jesus Cristo e Êle alcança êsse propósito na vida de cada cristão pela Palavra de Deus escrita" [as palavras grifadas por nós foram transcritas na grafia da época].2094 Esse mesmo autor diz que, na verdade, o "Espírito Santo sempre nos fará amar a Palavra de Deus e Êle sempre glorificará a Cristo" e oferece como exemplo o "sermão de Pedro, no dia de Pentecoste", sendo este um verdadeiro "sermão — Cristo — Cêntrico", e que isso se deu justamente por conta da experiência com o Espírito Santo, visto que "Pedro", a despeito de ter "sido batizado no Espírito somente poucos minutos antes, [...] imediatamente o Espírito Santo revelou-lhe o tema real da Palavra de Deus, como jamais Pedro compreendera antes" [as palavras grifadas por nós foram transcritas na grafia da época].2095 Convém lembrar aqui do que falamos acerca da "exegese carismática" e também da "coragem hermenêutica", mencionadas por James Smith. O "derramamento pentecostal deu [a Pedro] imediatamente um novo amor pela Palavra de Deus", mas "também um nova iluminação da Palavra de Deus, resultando que Cristo foi poderosamente glorificado e consequentemente milhares de almas foram

convencidas do pecado e salvas naquele dia". Tal exemplo também pode ser visto em Estêvão, o primeiro mártir da igreja, conforme registrado em Atos 6:8 —7:60, homem fiel. Diz Emílio Conde que como "um crente completamente cheio do Espírito Santo, a Bíblia para êle era um livro completamente iluminado, e nós lemos que os inimigos não podiam resistir ao testemunho que deu através das palavras que falou", e isso por um único motivo: "Quando somos cheios do Espírito Santo, Cristo é glorificado em nossas vidas".2096 Vê-se, portanto, com esses poucos, mas significativos e substanciais exemplos, vindos de mais de meio século, ainda no auge do movimento em solo pátrio, que não existe qualquer depreciação à Pessoa de nosso Senhor Jesus Cristo por parte da tradição carismático-pentecostal e uma supervalorização do Espírito Santo entre nós. Os que dizem o contrário assim o fazem por desconhecimento ou por mentirem.

Tal acusação não procede, visto que compreendemos perfeitamente não haver, como dissemos no início, desvinculação alguma da obra do Espírito Santo, como se esta fosse algo autônomo, e também pelo fato de que não há três deuses, mas apenas um único e verdadeiro Deus, cuja operação concorre para a salvação dos seres humanos e a restauração plena de todo o universo. Contudo, já não é sem tempo que os teólogos carismático-pentecostais entendam a importância do Espírito Santo e da experiência com ele em nossa articulação teológica, sem nos importar com as acusações do minimalismo pneumatológico, uma vez que, a julgar pela forma desprezível com que se fala acerca das experiências e dos fenômenos carismáticos, se vivessem naquele tempo do primeiro século, certamente desprezariam nosso Senhor Jesus Cristo como o maior charlatão e o mais indigno dos homens, pois como acomodar ao racionalismo elitista e ao higienismo religioso um milagre como o de untar os olhos de um cego com a própria saliva misturada com terra? Estranho, não? Mas os minimalistas pneumatológicos respiram fundo alegrando-se por tal prodígio ter ocorrido há 2 mil anos. Por isso mesmo, deve ficar lá nos tempos primitivos da Bíblia, pois hoje isso seria condenado como o mais abjeto e supersticioso curandeirismo pelos exegetas gramático-históricos. Não será esse um dos motivos de esses mesmos teólogos não darem crédito ao gênero literário narrativo, mostrando de forma tácita que sua defesa da "autoridade bíblica" não é tão ortodoxa e conservadora quanto parece ser, pois a impressão que se tem é que Lucas construiu uma "narrativa" — no sentido que essa expressão hoje possui — e não merece credibilidade, devendo ser deixada de lado para não causar constrangimentos ao racionalismo protestante? Da parte da tradição carismático-pentecostal, por experienciarmos o que relata o texto bíblico e assim revivermos

o que aconteceu, como vimos, desde sempre ao longo da história bíblica, de Gênesis a Apocalipse, não temos problema em aceitar o relato exatamente como o texto no-lo apresenta. O curioso é que a doutrina do filioquismo deriva-se justamente do Quarto Evangelho (João 15:26; 20:22), porção narrativa. Por isso, não nos opomos à dupla processão do Espírito, muito embora compreendamos também ser correta a posição de "Atanásio, Basílio de Cesareia, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa, [que] defenderam o monopatrismo, isto é, que o Espírito procede do Pai, mas nunca se opuseram ao filioquismo, ou seja, que o Espírito procede do Pai e do Filho".2097 Mesmo porque isso não muda absolutamente nada do ponto de vista ontológico, isto é, de como as coisas realmente são. Portanto, nossa questão aqui é com o que os minimalistas pneumatológicos fazem com o filioque, ou seja, o uso errôneo que eles dão a essa cláusula. Assim, quando citam João 16:14, com a pretensão de interditar a terceira Pessoa da Trindade, logo repetem algo muito "comum [de se] ouvir dizer[:] que o Espírito Santo não deve ser adorado, porque ele glorifica a Cristo". Contudo, devemos atentar para a instrução do biblista pentecostal Esequias Soares, que observa tratar-se de "um pensamento equivocado, pois, se o Espírito é Deus, nisso, por si só, a sua adoração é aceitável, [pois] não existe na fé cristã um deus de segunda categoria, um que deve ser adorado e outro não, isso não seria monoteísmo".2098 Além disso, observa o mesmo autor, "o próprio Pai também glorifica o Filho (Jo 17.5)". Logo, seguindo o raciocínio dos que querem interditar o Espírito Santo, o Pai seria, então, menor que nosso Senhor Jesus Cristo e indigno da nossa adoração? Evidentemente que não. O "que Jesus está dizendo é que a missão central do Espírito é revelar o Cristo, seu ministério traz glória a Jesus por meio da revelação da pessoa e da obra do Senhor Jesus".2099 Assim, embora isso praticamente inexista entre nós, não somos proibidos e vedados de glorificar ao Espírito Santo.

Considerações finais

Chegamos ao fim dessa nossa jornada de reflexão e análise da doutrina do Espírito Santo conscientes de que, como já dissemos, poderíamos produzir o dobro do que fizemos com este longo capítulo, todavia com a sensação de dever cumprido diante do minimalismo pneumatológico que desde sempre caracteriza esse tipo de obra teológica. A extensa parte inicial que contemplou o Antigo Testamento, como dissemos várias vezes durante a referida seção, intentou demonstrar um equívoco que é repetido praticamente por teólogos de todas as tradições do cristianismo, inclusive os da tradição carismático-pentecostal: afirmar que a terceira Pessoa da Trindade quase não está presente nessa porção escriturística, ou seja, apenas de forma esporádica e episódica. Contudo, de acordo com ninguém menos que o teólogo pentecostal Myer Pearlman, e conforme vimos, o "Espírito Santo é revelado no AT de três maneiras: primeira, como Espírito criador ou cósmico, por cujo poder o Universo e todas as criaturas vivas foram criadas; segunda, como o Espírito dinâmico ou doador de poder; terceira, como Espírito regenerador, pelo qual a natureza humana é transformada".2100 Geralmente não damos quase nenhuma importância à primeira dessas "três maneiras", e ela é uma das mais importantes, visto que a existência de todas as coisas, absolutamente todas, depende, diretamente do fôlego de vida ou do seu correto funcionamento, e tudo isso é proporcionado pelo Espírito Santo, pois trata-se do fruto, ou resultado, de sua presença contínua. Nesse sentido, como dissemos, a história da salvação se inicia desde quando o Espírito Santo subjuga o caos e impõe a ordem, ou seja, a "economia da salvação do Espírito

Santo abrange a vida toda e tudo o que é visto, não se deixando restringir à religião e à espiritualidade".2101 Tal saber amplia consideravelmente o papel da reflexão pneumática, mostrando que, a despeito de a teologia ter relegado ao Espírito Santo um papel inexpressivo no edifício da sistemática, a terceira Pessoa da Trindade está mais presente do que gostaríamos, daí a ideia de que "Não somente existe uma economia da salvação, mas também uma ecologia da salvação, por parte do Espírito de Deus".2102 É curioso que se defende a prática do dízimo, inclusive utilizando o argumento de que ele é anterior à lei, mas não se reflete acerca do fato de que o mandato de cuidar da terra antecede em muito à Queda, não sendo revogado em momento algum, isto é, ele está em plena vigência e, por isso, deve ser irrestritamente observado. Por conta da atuação do Espírito Santo na realidade, a tradição carismático-pentecostal deveria encabeçar o processo de produção de uma teologia pública em relação à ecologia e ao cuidado com o meio ambiente, justamente a partir de sua pneumatologia.2103 Eis uma dimensão praticamente inexplorada entre nós carismático-pentecostais brasileiros.

A segunda maneira de atuação do Espírito Santo, no contexto veterotestamentário, referida por Myer Pearlman, trata dele como "o Espírito dinâmico ou doador de poder", não sendo algo novo, pois o dr. Leonard Carrol, então superintendente da Igreja de Deus, em Cleveland, no Tennessee (EUA), em 1967, afirma que basta um "breve exame do panorama espiritual antes do dia de Pentecoste" para verificar "que o Espírito Santo dinamizava as pessoas para trabalhos especiais de acordo com as necessidades da ocasião", ou seja, a "fim de compreender a mudança efetuada a partir do Pentecoste, é necessário distinguir as maneiras do Espírito Santo capacitando para o serviço no Antigo Testamento", pois, no contexto e nos "limites da Velha Aliança, o Espírito Santo preparou homens para tarefas específicas conforme necessidades

do momento", sendo inegável que no "Antigo Testamento", completa o mesmo autor pentecostal, "o Espírito dinamizou o indivíduo como instrumento ou vaso mediante os quais Deus realizou obras notáveis e meritórias".2104 Obviamente que essa questão inegável não é o ponto principal que destacamos, e sim o fato de que, na economia divina, dentro da linha da história da salvação, todos e todas que desempenharam um papel de liderança receberam uma capacitação carismática, pois sem ela estariam inábeis para a missão. Esse aspecto parece, por décadas, não ter sido devidamente compreendido pela erudição carismático-pentecostal, pois a mudança que ocorreu após o Pentecostes não foi de qualidade, mas de abrangência, pois, conforme dissertamos na longa seção sobre a atuação do Espírito Santo no Antigo Testamento, o plano sacerdotal para a humanidade não foi revogado por causa da rebelião dos nossos progenitores, todavia, sem dúvida, tornou-se mais penoso e quase impraticável para seres que não mais agiam sob a égide divina, mas seguiam suas inclinações tortuosas e decadentes. Foi mediante esse quadro que a capacitação carismática, fruto da presença extraordinária do Espírito Santo, tornou-se imprescindível, pois sem ela certamente a humanidade já teria se autodestruído. Curiosamente, evidenciamos a ocorrência de êxtase glossolálico como um dos sinais de tal capacitação, como na passagem clássica dos setenta anciãos que passaram a auxiliar Moisés, o que denota que a glossolalia não surge apenas em o Novo Testamento, já em nossa era cristã, mas está presente no antigo Oriente Médio e em época muito anterior ao primeiro século da nossa era. Tal argumentação, por sinal muito recente na erudição carismático-pentecostal brasileira, deita por terra determinadas conclusões cristalizadas teologicamente de que o que aconteceu em Atos 2 é algo único e irrepetível, do ponto de vista da capacitação e do êxtase glossolálico, demonstrando tratar-se de uma experiência com o Espírito Santo que, conforme

profetizado por Joel e cujo texto foi utilizado pelo apóstolo Pedro, estava prevista para acontecer nos "últimos dias". A atitude do apóstolo, que antes da capacitação negou nosso Senhor Jesus Cristo, em levantar e pregar com tamanha intrepidez, inclusive fazendo tal conexão da experiência daquele dia com a promessa de Joel, demonstra claramente que uma nova leitura e, consequentemente, interpretação das Escrituras judaicas era uma das consequências diretas da experiência com o Espírito Santo, ou seja, somente uma exegese carismática proporciona as condições para uma melhor compreensão do texto veterotestamentário e, por que não, do Novo Testamento igualmente.

Finalmente, a terceira e última maneira pela qual o Espírito Santo revela-se no Antigo Testamento, que é como "regenerador, pelo qual a natureza humana é transformada", conforme defende o teólogo pentecostal Myer Pearlman, mostra-se de forma implícita. Não obstante tal obra da terceira Pessoa da Trindade ser explicitamente revelada no Novo Testamento, no contexto veterotestamentário a santificação também era uma realidade fruto da presença extraordinária do Espírito Santo. No entanto, como já adiantado, certamente sua eficácia era a mesma, mas não havia uma autoconsciência dos que eram santificados, ao menos não da forma que ocorre com os que servem a Deus no período narrado nas Escrituras cristãs. Isso certamente se dava por conta de que, na realidade veterotestamentária, como dissemos várias vezes, não havia o conhecimento e a percepção da existência da Trindade, pois nem o Povo Escolhido e, muito menos, o mundo estavam preparados para a revelação desse verdadeiro mistério. Era uma realidade politeísta, e tal revelação provavelmente traria confusão e dificuldade desnecessárias para aquele momento histórico em que o monoteísmo precisava fixar-se. Isso, porém, não anula a verdade de que a santificação era uma ação promovida pelo Espírito Santo, pois o ser humano não pode se

autossantificar, mas, como atesta a galeria dos heróis da fé, na epístola aos Hebreus, havia muitos santos no Antigo Testamento, "homens dos quais o mundo não era digno". Essas pessoas não se santificaram por suas próprias forças, mas, com certeza, foram sensíveis ao toque do divino Espírito Santo e procuraram obedecer-lhe em vez de dar ouvidos ao pecado que continuamente estava à espreita de sua vida e procurando nelas se alojar para promover suas más e desastrosas obras. Deus nunca reivindicou algo do seu povo que antes ele mesmo não tenha feito, isto é, ele cobrava santidade porque é santo, ou seja, ele requeria exclusividade porque lhes era chegado e propício, atendendo-os em suas demandas e necessidades. Conforme mostramos de forma inequívoca, tal relacionamento era levado a efeito (como até hoje o é) pelo Espírito Santo. Sua ação sobre as pessoas geralmente se caracterizava pela capacitação carismática, contudo geralmente uma obra seguia-se à outra ou ocorriam simultaneamente, pois a santificação é obra direta do Espírito Santo. Quando olhamos a galeria dos heróis da fé, surpreendemo-nos com nomes que nem de longe representavam o que alguém pode pensar que seja um "santo" ou uma "santa", isto é, o ideal de alguém que é perfeito, nunca erra, não possui defeito algum e é impecável. Contudo, basta lembrarmo-nos de que os que eram chamados santos no Novo Testamento necessitavam de aperfeiçoamento, isto é, de serem melhorados, pois diante de Deus ninguém está pronto e acabado.

Ao adentrar no período neotestamentário, destacamos a época imediatamente anterior, o período intertestamentário, tempo em que se desenvolveu a "escolástica judaica", representada pelos grupos religiosos que disputavam a posse da melhor e mais precisa interpretação das Escrituras judaicas. Tal digressão é ponto de inflexão obrigatório de ser compreendido para quem, de fato, quer saber as implicações de se terem registrado os grandes

feitos divinos, os acontecimentos decisivos e as palavras que Deus pronunciou. Em contexto distinto daquele em que os fatos se deram, dada a característica predominante daquela sociedade majoritariamente analfabeta, foi se impondo cada vez mais a necessidade de mediação interpretativa e, como não é difícil de concluir, não demorou para surgirem divergências nesse campo, pois, óbvio como é, não existe método algum interpretativo que funcione como as regras matemáticas, bastando segui-las para chegar aos mesmos resultados. Em relação às Escrituras, como crentes que somos, sabemos que existe ainda a inegável verdade de que se trata de uma fonte inesgotável, que não pode ser exaurida pelos seres humanos, isto é, ninguém pode arrogar a si o posto de "autoridade exegética final". Contudo, o que certamente começou com um bom propósito logo se degenerou em disputas cuja finalidade era amealhar o maior número de adeptos para o seu grupo, fazendo que o exercício interpretativo eclipsasse o próprio texto, impedindo as pessoas de nutrirem-se diretamente das Escrituras, ascendendo uma tradição que enterrou completamente tal possibilidade. Por essa época, ocorreu uma espécie de cessacionismo, oficialmente falando, pois não foi levantado nenhum profeta para falar ao povo, mas isso não significa que o Espírito Santo não falou com pessoas individualmente, conforme vimos com Zacarias, Isabel, Maria, José, Simeão e Ana, por exemplo. Com o nascimento de nosso Senhor Jesus Cristo, e sua manifestação pública aos 30 anos, logo o povo foi surpreendido com uma nova maneira de ler e interpretar as Escrituras, gerando ódio por parte dos distintos grupos religiosos que disputavam a mentalidade das pessoas, não com a finalidade de ensiná-las, mas de dominá-las. Seu ministério tomou um vulto tão impressionante que mexeu até mesmo com as autoridades maiores e oficiais da religião judaica, os sacerdotes, e estes que até então pareciam não se incomodar com os fariseus, escribas e saduceus encabeçaram um conluio para matar o Filho

de Deus, um único ensinador carismático que ameaçava sublevar o domínio, em nome de Deus, que tais gestores do sagrado exerciam. O que estava em jogo era nada mais, nada menos, que a perda do povo, isto é, a "moeda de troca", a "massa de manobra" que eles tinham nas mãos para negociar benesses pessoais com o Império Romano. Era tarde, na noite em que foi traído, nosso Senhor Jesus Cristo instituiu um "Novo Testamento" — sim, o período do seu ministério configura-se como tendo ocorrido no contexto veterotestamentário —, selando na sequência sua missão definitiva. Como foi visto, nesse sistema religioso corrompido havia também pessoas sinceras, mas equivocadas, como o apóstolo Paulo, que perseguia os seguidores do Caminho por julgar que eles eram idólatras e transgressores da "lei de Deus", mas após sua conversão, seguida de sua experiência carismática, mudou completamente a maneira de ler e interpretar o texto veterotestamentário, compreendendo verdadeiramente as Escrituras.

Ao considerar o Espírito Santo no contexto neotestamentário, o fizemos com base nessa realidade, iniciando-se pelos documentos paulinos, sobretudo o primeiro de que se tem notícia. Tal foi necessário para mostrar que somente algo muito poderoso poderia abalar uma tradição tão bem enraizada na cultura judaica, e é claro que foi o poder carismático que fez isso, pois o que poderia fazer que esses grupos praticamente se extinguissem e desaparecessem? Alguém dirá que foi por causa do evangelho e, consequentemente, do cristianismo. Sem dúvida, mas o que move o cristianismo que, inicialmente, utilizava as Escrituras hebraicas? Certamente, o Espírito Santo! Não é sem razão que, logo em seu primeiro documento escrito, Paulo tenha falado acerca do Espírito Santo, associando a pregação do evangelho com o poder do Espírito Santo (1Tessalonicenses 1:5; 5:19-22). Em Jesus Cristo, "as qualidades divinas e, poderíamos dizer,

divinizantes da palavra de vida são atribuídas a um Cristo concreto, histórico, que as testemunhas dele ouviram, viram e tocaram", conforme disserta Yves Congar, ao dizer que o "Logos que estava em Deus, que era Deus, manifestou-se historicamente; ele foi enviado, ele veio. Aquele que está glorificado 'à direita de Deus' é aquele que nasceu de Maria e sofreu. É 'aquele através do qual tudo passa a existir e através de quem vamos (ao Pai)'". Congar conclui sua reflexão dizendo que justamente por isso os apóstolos "João e Paulo atribuem a Jesus, o Cristo, os efeitos conferidos já no Antigo Testamento à palavra, mesmo a da criação. Mas o Cristo, Palavra de Deus feito carne, é o princípio da nova criação: por ele e por ela se inaugura a escatologia".2105 Portanto, quando Lucas escreveu Lucas-Atos, que muitos afirmam ser um documento dividido em duas partes, e não dois documentos, já estava plenamente desenvolvida a pneumatologia neotestamentária, e deve ser motivo de admiração que, sendo o médico o único escritor não judeu do Novo Testamento, ou seja, ele era grego, não apareça qualquer resquício em relação ao Espírito Santo que lembre as dimensões pneumatológicas joanina (conversão-iniciação) e paulina (santificação), mas, sim, o resgate de uma dimensão esquecida do período veterotestamentário (capacitação), ou seja, a dimensão carismática. Temos, então, a apresentação completa da pneumatologia neotestamentária, revelando a completude do evangelho. Tal se faz necessário pelo simples fato de que a "palavra é a forma na qual ele é proposto",2106 mas aqui já não se pode entender palavra no mesmo sentido veterotestamentário, pois não se trata de profecia ou fala extática; antes, de sermão ou homilia que se prega, podendo ser mais ou menos fiel à palavra do evangelho, visto não ser uma repetição do que o Senhor Jesus Cristo pregou ou ensinou, pois o pregador utiliza sua oratória, capacidade retórica e, algo mais complexo e que pode comprometer a pureza do evangelho, a concepção teológica pessoal, que, de forma

consciente ou inconsciente, pode distorcer a mensagem escriturística. Esse é um problema que sempre se apresenta quando a experiência com o Espírito e as palavras de Deus são registradas, conforme reconhece o apóstolo Pedro, ao dizer que assim procediam os sem conhecimento e instáveis em relação às epístolas paulinas. O destaque, porém, ficou por conta da apresentação da forma como o material lucano deve ser lido e interpretado, considerando ser este um aspecto que vem revolucionando os estudos em teologia bíblica há mais de quarenta anos, mas que há pouco tempo ainda era desconhecido no Brasil.

Após a caminhada panorâmica nas Escrituras, analisando uma parte infinitesimal dos textos, da imensidão deles que apresenta o Espírito Santo, passamos ao período histórico, imediatamente posterior à "morte do último apóstolo", lidando sempre com o problema da escassez de informações acerca desse período, mas, com a ajuda de material clássico e adequado, pudemos comprovar uma profusão de atividade carismática na época subapostólica, verificando que é simplesmente fantasiosa a ideia de que os dons, frutos da presença extraordinária do Espírito Santo, e, consequentemente, as experiências carismáticas cessaram. Evidentemente que reconhecemos a existência de um debate intenso nesse campo, contudo a "falta de consenso histórico não é um problema, pois, mesmo que a história provasse que o dom de línguas cessou, não há nada que impeça Deus de restabelecê-lo", como afirma o teólogo Millard Erickson, chamando ainda a atenção para a verdade de que "a prova histórica de que o dom esteve presente ao longo das diversas eras da igreja não validaria o fenômeno no presente".2107 Este é um aspecto quase nunca mencionado por ambos os lados que demandam acerca dessa questão e que precisa ficar claro, pois uma experiência não é genuína por sua historicidade nem por seu ineditismo, mas por ter

origem no Espírito Santo. Conforme vimos com Alister McGrath, a "experiência pode, de fato, buscar expressão — mas ela também exige um critério pelo qual possa ser julgada",2108 ou seja, necessita de base autoritativa e comprovação, mas também precisa de uma explicação/teologização. Em termos diretos, reconhecemos que a "experiência", como disserta o mesmo teólogo anglicano, "é o explicandum, e não o explicans; ela requer interpretação, em vez de ser ela mesma o agente que interpreta".2109 Uma vez que já estamos devidamente conscientizados acerca da impossibilidade de qualquer produção intelectual neutra, obviamente que os lados que disputam acerca do assunto divergem a respeito de sua interpretação e/ou explicação, mas algo que não podemos perder de vista é que o interesse pessoal ou institucional não pode eclipsar a verdade nem servir como desculpas para distorções e/ou desonestidade intelectual, pois o compromisso com o fenômeno não invalida automaticamente os argumentos. Conforme dissemos, o eunuco da rainha Candace, por exemplo, vinha da adoração em Jerusalém e lia o texto bíblico, porém não sabia o significado do texto e, com certeza, caso encontrasse um judeu tradicional, ainda que este soubesse esclarecer ao africano que não era do próprio Isaías que o texto tratava, mesmo assim o explicador não atribuiria o cumprimento profético à pessoa de nosso Senhor Jesus Cristo, pois até hoje eles não creem que ele é o Messias. Portanto, sua avaliação estaria parcialmente correta, mas só Filipe, que tinha experiência do novo nascimento e da capacitação carismática, estava apto a oferecer a melhor interpretação da passagem e também iniciar o funcionário de alto escalão da rainha africana no seguimento de nosso Senhor Jesus Cristo, promovendo assim o envio de um potencial evangelista, no mínimo uma testemunha, para o continente africano. Este é o ponto. A tradição carismático-pentecostal mostra sua capacidade de argumentação, valendo-se dos exemplos não só bíblicos, mas

também históricos, para evidenciar que possui lastro e raiz, não sendo um simples produto estadunidense do início do século 20.

Já do período subapostólico, destaca-se o montanismo, um movimento de protesto e reforma da fé cristã, sobretudo em seu aspecto carismático, cujas interpretações são as mais diversas, conforme vimos. A crítica mais virulenta, não por acaso, vem de uma obra perdida de Apolinário de Hierápolis, citada por Eusébio de Cesareia que, como sabemos, era um entusiasta do casamento entre a igreja e o Estado, traduzido na chamada "teologia imperial". Portanto, qualquer denúncia de corrupção das lideranças por parte de Montano, além de um chamado ao restabelecimento do padrão de Atos, quando todas as coisas, incluindo a escolha da liderança, era atribuição exclusiva do Espírito Santo, e não da interferência do imperador, cujos critérios passam longe de ser espirituais, obviamente não agrada. Tomamos, propositadamente, este único exemplo, uma vez que são muitas as desinformações que circulam nos dias atuais no meio da própria tradição carismático-pentecostal, e sua associação conosco sempre é feita para descredibilizar a experiência com o Espírito Santo. O interessante foi descobrir análises equilibradas e honestas do movimento da parte de teólogos de tradições não carismáticas, como a de Martyn Lloyd-Jones e a de Jaroslav Pelikan, além de verificar a exposição positiva de duas grandes referências do pentecostalismo clássico a respeito do montanismo, uma da primeira geração e outra contemporânea. Chegando ao século 4, início oficial da Idade Média, quando já temos uma quantidade maior de material que trata do Espírito Santo, nossa tese do arrefecimento da experiência e do incômodo gerado por tal contato direto com ele por parte dos novos gestores religiosos, algo visivelmente revelado com a oposição ferrenha à terceira Pessoa da Trindade, mostra-se cada vez mais sólida. A curiosidade maior fica por conta de que as

defesas, ou apologias pneumatológicas, são provenientes dos pais gregos, pertencentes ao cristianismo oriental, que, paradoxalmente, são mais práticos que filosóficos nesse aspecto. Eles mostram que a teologia deve ser desenvolvida e produzida com uma abordagem apofática e despretensiosa, pois nunca estamos à altura da deidade triúna para podermos dela falar com certezas, de maneira exaustiva e autossuficiente. O que fica claro do nosso estudo desse período, que, reconhecemos, é bem panorâmico e lida apenas com uma pequena amostragem, é que a "devoção ao Espírito Santo também tinha um papel importante na fé do fiel medieval", pois os "milagres e fenômenos carismáticos podiam ser vistos como parte da obra do Espírito Santo", diz o teólogo católico Eddie Ensley, o qual ainda afirma que se trata de um comportamento fruto de "uma compreensão próxima à teologia carismática de São Paulo em 1 Coríntios 12—14, onde ele qualifica o Espírito Santo como concessor de dons espirituais tais como a profecia, os milagres e as curas".2110 Esse mesmo autor, cuja obra é classificada pelo historiador e teólogo pentecostal estadunidense Vinson Synan como leitura obrigatória em suas aulas de história pentecostal/carismática, afirma que é possível perceber do "período medieval [...] uma semelhança ainda maior do júbilo com as línguas do Novo Testamento e as línguas do movimento pentecostal moderno". Ensley acrescenta que o "júbilo não era uma experiência restrita apenas aos aldeões e alguns santos e místicos", visto ter sido "descrito e provavelmente vivenciado por grande parte das principais figuras intelectuais da Idade Média", ou seja, os "teólogos e escolásticos tinham uma noção muito forte de que o júbilo era uma herança da Igreja Antiga".

2111

O leitor certamente deve ter percebido que não consta em nosso

trabalho um capítulo exclusivo sobre as Escrituras, porém certamente não deixou de notar que até aqui tratamos a todo instante delas, pois, como afirmamos, elas são a autoridade final, tanto em seu aspecto prático, como mostramos nas concepções teórico-metodológicas, quanto em questões estritamente teóricas e/ou teológicas, conforme temos evidenciado em nossas análises doutrinárias. Assim temos procurado proceder, pois não raramente costuma-se colocar as Escrituras como substituta do Espírito Santo, justificando tal ação inexplicável com uma espécie de piedade que, por um lado, beira a blasfêmia e, por outro, cai em uma forma de idolatria que, quando devidamente verificada, não exalta a Bíblia, mas faz da própria interpretação uma divindade. Quanto aos obrigatórios e inevitáveis saltos históricos que fizemos, além da seleção de pouquíssimos autores patrísticos, não se trata de desconhecimento, mas da exiguidade de tempo e espaço, pois uma pesquisa completa acerca do Espírito Santo nesses materiais exigiria uma obra exclusiva, de outra natureza. O que procuramos mostrar é a verdade inegável da experiência com o Espírito Santo, ao longo do tempo, além de chamar a atenção para o fato escandaloso de ele ser, não apesar disso, mas justamente por causa disso, propositadamente esquecido na construção do edifício teológico. O problema é que o suposto compromisso de construir uma teologia cristocêntrica, fugindo de um "pneumacentrismo"2112 ou de um "pneumatomonismo",2113 levou a teologia protestante ao extremo oposto, caindo no cristomonismo, eliminando completamente qualquer caráter pneumático de seu labor teológico. Tal exercício tem sido feito sob o condão de obedecer a uma regra de nosso Senhor Jesus Cristo, que, segundo este entendimento, determinou uma única e exclusiva tarefa ao Espírito Santo. Todavia, é no mínimo curioso que o Espírito Santo tenha dirigido nosso Senhor Jesus Cristo durante toda a sua trajetória terrena, inclusive levando a efeito sua concepção — o maior mistério de que se tem notícia —, mas

não pode dirigir a nossa vida, limitando-se a nos fazer "lembrar" o que Jesus disse (observe que, quando o Senhor falou isso, não existia Novo Testamento, isto é, suas palavras e ensinamentos não estavam registrados em forma de texto), e hoje temos os Evangelhos e podemos lê-los. Além do mais, por ocasião de sua ascensão, nosso Senhor Jesus Cristo, ao falar da Grande Comissão, estabeleceu a missão dos seus seguidores: anunciar o evangelho, fazer discípulos e batizá-los. Lemos, porém, em Atos dos Apóstolos, que o apóstolo Paulo e Silas foram impedidos pelo Espírito Santo de pregarem na Ásia (16:6-7). Mas, se nosso Senhor Jesus Cristo mandou que pregássemos e comissionou os discípulos a assim fazerem, não seria uma insurreição da terceira Pessoa da Trindade impedi-los de executar essa missão em algum lugar? Sem entrar no mérito das soluções teológicas e que tal vontade era um desejo da dupla, mas que Deus queria que eles partissem para outro lugar, independentemente de qual seja a solução, a verdade incontornável é que o fato de o Espírito dirigir o Filho de Deus e também os apóstolos indica claramente sua soberania.

O que objetivamos com esta Teologia sistemático-carismática é corrigir o déficit pneumático da teologia, especificamente protestante-evangélica, particularmente brasileira, falando para a tradição carismático-pentecostal, pois já não é mais possível adiar o processo de elaboração teológica, de acordo com o nosso etos, ou seja, seguindo a lógica da fé, na esteira da revelação, com toda a sobrenaturalidade, dinamismo, sinergismo e continuísmo, ou continuacionismo, que tal fazer teológico requer, com a maturidade, o temor e o respeito necessários em assim proceder, valorizando o que nos é mais caro. Esta não é uma tarefa fácil, de um único grupo, muito menos de uma única pessoa, mas algo que reclama a presença, atuação e responsabilidade de muitas pessoas, refletindo, debatendo, discutindo, analisando e propondo, sem

pressa ou afetações, compreendendo que cabe a cada um o dever de pensar a respeito. Tal convite não nos é feito por uma autoridade política — glória a Deus por isso! —, como foi na igreja nascente, nem parte igualmente de um concílio, junta ministerial ou qualquer outro tipo de autoridade eclesiástica, mas trata-se de um chamado à responsabilidade, para vencer a preguiça epistêmica, o comodismo teológico de ficar albergado contentando-se em ser um apêndice de outra tradição que está sempre ameaçando extirpar-nos caso não nos convertamos aos seus cânones, negando a experiência com o Espírito Santo; antes, trata-se de um chamado, cremos, do próprio Espírito Santo, que, isso é evidente, é a maior vítima do descaso do racionalismo teológico ocidental. Tal desafio, resguardadas as devidas proporções, corresponde a algo como a Reforma Protestante ou, no mínimo, à implantação da fé de expressão carismático-pentecostal em solo pátrio, ou seja, contrariará muitos interesses, a maioria deles escusa, e isso sempre acarreta custos e um preço a pagar. Mas como as próprias trajetórias bíblica e canônica, bem como a histórica, nos mostram, Deus não se afeiçoa à covardia e à tibieza, reservando julgamento severo aos que assim procedem. Contudo, independentemente da avaliação divina, é bom igualmente não perder de vista que a história costuma ser implacável com quem hesita e se omite diante de um momento que requer uma posição firme, corajosa e decidida. Alguns teólogos cessacionistas tomam, quando lhes é conveniente, o conceito de história da salvação para com ela interditar a continuidade de determinados eventos histórico-redentores, dizendo que eles são únicos e irrepetíveis. Evidentemente que os eventos são singulares e ocorrem de acordo com a vontade divina e os atores envolvidos, o que indica marcas inconfundíveis de temporalidade e individualidade. Não obstante, enquanto nosso Senhor Jesus Cristo não retorna para completar a implantação definitiva do Reino de Deus, ele deixou-nos uma tarefa e não

requer que a cumpramos com as nossas próprias forças, mas concedeu-nos o Paracleto, o Espírito Santo, o mesmo que o guiou na consecução de sua missão, a fim de que pudéssemos, após capacitados carismaticamente, a exemplo do que sempre aconteceu desde tempos imemoriais, levá-la a efeito. Já não é sem tempo perguntar sobre "o que se esconde por trás de toda esta separação entre teologia e experiência espiritual, desse medo da novidade e da história", para comprovar o que já sabemos, ou seja, "um esquecimento teológico e prático da pneumatologia",2114 conforme afirma o teólogo jesuíta Víctor Codina.

As perguntas que tivemos em mente em todo o tempo para responder são: Por que a pneumatologia e, consequentemente, o Espírito Santo são esquecidos? Se ele é Deus, se mantém todas as coisas vivas e funcionando com seu grande e eterno poder, qual a justificativa para esquecê-lo? O que tal "pneumatofobia" esconde? Quais interesses podem ser contrariados com a produção teológica pneumática? Sendo as Escrituras Sagradas, tanto as do Antigo quanto as do Novo Testamento, produto direto da inspiração da terceira Pessoa da Trindade, o que justifica tal déficit pneumatológico? Afirma-se que o Espírito Santo não busca sua própria glória, mas a de nosso Senhor Jesus Cristo. Disso decorre o fato de que não podemos glorificá-lo e que, ao fazê-lo, estaríamos pecando e despertando ciúmes no Filho de Deus? Se no Antigo Testamento as pessoas tinham conhecimento apenas acerca do Criador, isto é, Deus Pai, e no Novo Testamento junta-se a este a Pessoa do Filho, ambos são então cultuados, mas igualmente tomamos conhecimento da Pessoa do Espírito Santo, por que este não pode ser objeto de nossa adoração? Qual o motivo? Ele é um deus de uma categoria inferior? Se, conforme aprendemos com a fé trinitária, existe apenas um Deus, ao adorarmos o Pai, não contemplamos igualmente as duas outras

Pessoas? E, ao assim também procedermos com o Filho e com o Espírito Santo, não estamos honrando também o Pai? Em outras palavras, dizer que o Espírito Santo não precisa de uma adoração dirigida especialmente a ele, pois, ao glorificarmos ao Pai ou ao Filho, já o contemplamos, mas se procedermos de forma inversa, ou seja, glorificarmos a terceira Pessoa da Trindade, estamos usurpando a glória que pertence só a Deus, isso não representa uma espécie de preconceito? Uma vez que o responsável pelo correto, ou "bom", funcionamento de todas as coisas é o Espírito Santo, sendo esse mesmo Espírito que coloca tudo em movimento, dá vida e ordena, assim como o faz com todas as coisas, contemplando obviamente os seres humanos, ao agradecermos a Deus pelo fôlego de vida, não estamos cultuando a terceira Pessoa da Trindade? Se o Espírito Santo é menos Deus que as demais Pessoas, não seria melhor ele ter se encarnado em vez de nosso Senhor Jesus Cristo? Se ele é tão inferior, como poderia ser responsável pela concepção e pelo empoderamento do Filho de Deus, cuja missão, caso falhasse, poderia colocar tudo a perder, não havendo mais chance alguma de redenção? Tendo por certo que, em sua condição humana, nosso Senhor Jesus Cristo dependeu do Espírito Santo desde a sua concepção, mas contrastando com a forma pela qual o Espírito Santo é tratado em nossa teologia, isso representa a gratidão merecida por quem foi responsável direto por assistir o Filho de Deus no sucesso de sua missão como Verbo encarnado? Se nosso Senhor Jesus Cristo, sendo Deus, mas em forma humana, dependeu da capacitação carismática do Espírito Santo para enfrentar sua missão, que incluía em grande parte a mesmíssima tarefa que ele deixou aos seus seguidores, será que somos capazes de fazer melhor que ele, prescindindo de tal empoderamento? Ao apregoar exatamente isso, o cessacionismo não parece sugerir uma espécie de "fraqueza", por parte de Nosso Senhor Jesus Cristo, ao passo que parece afirmar uma autossuficiência humana, a ponto de

prescindirmos da capacitação carismática? Ou será que o que se teme é o empoderamento de pessoas simples e sem grande instrução, mas também agora de pessoas preparadas e com todas as condições de elaborar sua própria teologia, defendendo não só a continuidade, mas a necessidade e, por que não dizer, a obrigatoriedade de tal experiência com o Espírito Santo, conforme vimos ser o padrão em toda a Bíblia, desde o Antigo até o Novo Testamento? Enfim, são inúmeras as questões que poderíamos enumerar, buscando os reais motivos de o Espírito Santo ser preterido na elaboração teológica.

Por fim, cabe aqui reiterar que não pretendemos sugerir que nossa abordagem seja completa, pois uma das questões que "falta" em nosso longo capítulo de pneumatologia, por exemplo, alguém pode estar observando, é uma parte que discutisse os dons espirituais. Muitas obras contemplam tal campo da pneumatologia, mas, seguindo nossa proposta de abordagem, somos conscientes de que já fizemos progresso ao reconhecer que o "apóstolo Paulo apresenta cinco listas dos dons espirituais (Rm 12.6-8; 1 Co 12.8-10; 1 Co 12.28; 1 Co 12.29; Ef 4.11), mas nenhuma delas é completa, todas são diferentes, [pois] seu propósito não é descrever nem definir nenhum deles, mas, no caso dos coríntios, o objetivo é corrigir a percepção sobre o uso dos dons", diz o biblista pentecostal Esequias Soares. Este autor completa com uma colocação que é praticamente inédita no seio da tradição carismático-pentecostal brasileira: "O Novo Testamento não revela quantos dons espirituais existem".2115 Sem dúvida alguma, trata-se de um grande avanço, mas é impossível deixar igualmente de reconhecer nosso atraso, visto que há 45 anos o teólogo católico italiano Serafino Falvo já dizia que "nem mesmo a lista de Paulo é completa", pois na primeira epístola aos Coríntios o apóstolo dos gentios "cita apenas os dons que não eram tratados devidamente", ou seja, "encontramos 19

ao todo nas Cartas paulinas", mas, mesmo "assim, não podemos concluir que os dons do Espírito sejam 19 apenas", pois existe "um número indefinido de dons que são para todos",2116 sem exceção. Assim, a não inclusão da temática aqui é proposital, pois a ideia é demonstrar que as operações e, consequentemente, as experiências com o Espírito não podem ser formatadas, matriciadas e previstas, logo não se encaixam em sistema algum, sendo impossível capturá-las e elaborar um catálogo, pois, ao fazer isso, os diferentes dons que aparecem no Antigo Testamento também devem ser elencados. Esse, inclusive, é um dos motivos de não apresentarmos uma "teologia sistemática", mas propormos uma Teologia sistemático-carismática, isto é, uma reflexão que segue o roteiro do edifício teológico, mas que com ele não se confunde, por aventar uma abertura à novidade do Espírito que não nos engesse no presente nem petrifique as possibilidades de sua expansão para as gerações futuras, isto é, que não amarra as conclusões em um sistema nem as absolutiza; antes, considera a provisoriedade do nosso fazer teológico. Isso não significa que somos relativistas, mas que reconhecemos nossa finitude, pois lidamos com o que nos transcende e está sempre além de nós, sendo ao mesmo tempo imanente e próximo, pois visa ao nosso empoderamento. Talvez o aspecto que mais assuste seja o fato de que a experiência é algo pessoal e individual, e isso leva alguns a dizer que o Espírito Santo eclipsa a Pessoa do Filho de Deus e "rouba a cena". Todavia, o "Espírito Santo, mediante suas manifestações carismáticas, quer a glória de Cristo, não a nossa",2117 por isso não é preciso temer a valorização da experiência, com as coisas do Espírito, pois seu alvo sempre é a glória de nosso Senhor Jesus Cristo.

Notas

1 Um dos grandes proponentes dessa verdade é o físico brasileiro Marcelo Gleiser — primeiro latino-americano a ganhar o Prêmio Templeton, chamado informalmente de “Nobel da espiritualidade”, em 2019 —, que, a despeito de ser agnóstico, não abre mão de reconhecer as limitações da ciência: “Uma coisa é buscar por respostas científicas sobre nossas origens, sobre nosso destino, sobre o que significa ser humano neste Universo, neste planeta, nesta geração. Isso devemos sempre fazer. É o que tenho feito durante minha carreira como cientista. Outra coisa é acreditar que a busca tenha um fim, que o Oceano do Desconhecido seja limitado e que a ciência, sozinha, possa mapear seus confins. Seria muita arrogância de nossa parte imaginar que podemos decifrar todos os mistérios do mundo natural, como se fossem bonecas russas, uma dentro da outra, até chegarmos à última. Aceitar que o conhecimento é incompleto não é uma derrota do intelecto humano; não significa que estamos entregando o jogo, desistindo. Significa que estamos enquadrando a ciência como uma atividade humana, falível mesmo que poderosa, incompleta mesmo como melhor ferramenta para descrever o mundo. A ciência não reflete uma verdade divina, existente em um domínio platônico de perfeição e beleza. A ciência reflete a inquietude humana, nossa necessidade de ter algum controle sobre o tempo, sobre o misto de veneração e temor que sentimos quando confrontamos a imensidão do cosmos” (Gleiser, Marcelo. A ilha do conhecimento: os limites da ciência e a busca por sentido [Rio de Janeiro: Record, 2014], p. 327-8). Em sua metáfora de que o conhecimento pode ser comparado a uma “ilha“, todas as vezes que chegamos ao que pensamos ser seu limiar, ela se expande e se afasta, extrapolando seus limites e os levando sempre para além de nós: “Não sabemos o que existe além do horizonte; não sabemos como pensar sobre o estado inicial do Universo ou como obter uma descrição determinística do mundo quântico. Esses desconhecidos não são apenas um reflexo de nossa ignorância atual ou dos limites dos nossos instrumentos de exploração. Eles expressam a própria essência da natureza, contida na velocidade da luz, na direção fixa do tempo, na aleatoriedade e não na localidade intrínsecas ao mundo do muito pequeno. Existe uma diferença essencial entre ‘não saber’ e ‘não poder saber’. Mesmo se encontradas, explicações para esses desconhecidos teriam um alcance limitado. A menos que seja possível viajar mais rápido do que a luz, não poderemos

explorar o que existe além do horizonte. Qualquer resposta científica sobre o estado inicial do Universo depende necessariamente do arcabouço conceitual que define o funcionamento da física — campos, leis de conservação, incertezas, a natureza do espaço, do tempo e da gravidade. De forma mais geral, qualquer explicação científica é necessariamente limitada" (Ibid., p. 328).

2 "Esse tipo de atitude, porém, baseia-se em uma visão antiquada, segundo a qual a ciência é o herói que conquistará todos os mistérios; uma visão inspirada em um objetivo falso, que nos permite compreender o mundo por completo, onde todas as perguntas têm respostas" (Gleiser. A ilha do conhecimento, p. 328).

3 Apesar de comumente se atribuir a expressão ao sociólogo alemão, Rubem Alves informa que Weber tomou emprestada a "expressão 'desencantamento do mundo'" de Friedrich Schiller e refere-se à ideia de que, "para o homem moderno, a realidade é autoexplicativa e não admite a intrusão de hipóteses mágicas" (Alves, Rubem. O enigma da religião, 7. ed., 4. reimpr. [Campinas: Papirus, 2008], p. 36).

4 "Ao explorarmos a cosmologia moderna, encontramos novos desafios inexistentes no antigo universo estático. Como veremos, a combinação de um Universo com idade finita — o tempo passado desde o big bang — e a velocidade da luz limita de forma insuperável o quanto podemos conhecer do cosmos. É um novo tipo de limitação, diferente das que encontramos até agora, pois não depende da precisão de instrumentos, tampouco é consequência da nossa visão míope da realidade. É uma limitação absoluta do quanto podemos conhecer do mundo físico. O Universo pode ter extensão infinita, mas nunca saberemos ao certo. Vivemos dentro de uma bolha de informação, prisioneiros como peixes em um aquário. Existe um além, podemos vislumbrá-lo a distância, mas não sabemos ou não podemos saber o que existe lá. O pensador francês do século 17 Bernard de Fontenelle sabia já que muito da agonia e do êxtase da existência vem da sede de querermos saber sempre mais, além do que nossa visão nos permite. Tal como nossos antecessores, queremos avançar em direção

ao desconhecido, enfrentando os mistérios um a um até resolvê-los todos. Só que, ao contrário deles, sabemos agora que essa é uma missão impossível. À nossa frente, existe não só o que desconhecemos, mas o que não podemos conhecer" (Gleiser. A ilha do conhecimento, p. 109).

5 Feynman, Richard. Sobre as leis da física (Rio de Janeiro: Contraponto/PUC Rio, 2012), p. 133.

6 Ibid.

7 "Albert Eintein" in: Planck, Max. Autobiografia científica e outros ensaios (Rio de Janeiro: Contraponto, 2012), p. 12.

8 "O que vemos do mundo é uma ínfima fração do que existe. Muito do que existe é invisível aos olhos, mesmo quando aumentamos nossa percepção sensorial com telescópios, microscópios e outros instrumentos de exploração. Tal como nossos sentidos, todo instrumento tem um alcance limitado. Como muito da natureza permanece oculto, nossa visão de mundo é baseada apenas na fração da realidade que podemos medir e analisar. A ciência, nossa narrativa descrevendo aquilo que vemos e que conjecturamos existir no mundo natural, é, portanto, necessariamente limitada, contando-nos apenas parte da história" (Gleiser. A ilha do conhecimento, p. 13-4.) Algo parecido já dizia o jornalista Emílio Conde, considerado o "apóstolo da imprensa pentecostal no Brasil", ao afirmar, de acordo com o conhecimento de que dispunha em sua época, "que, apesar das maravilhas dos raios gama que o rádium nos proporciona, apenas 2% são perceptíveis ao cérebro humano, restando, portanto, 98% que ocultam aos nossos sentidos e à nossa visão mistérios indevassáveis de indescritível beleza e de força não calculável" (Conde, Emílio. Nos domínios da fé [Rio de Janeiro: CPAD, 1962], p. 32). Conforme defende o ganhador do Prêmio Nobel de Química de 1977, Ilya Prigogine, "tanto na dinâmica clássica quanto na física quântica, as leis fundamentais exprimem agora possibilidades e não mais certezas. Temos não só leis, mas também eventos que não são dedutíveis das

leis, mas atualizam suas possibilidades". Na prática, diz o mesmo autor, "Chegamos [...] às fronteiras de nossos conhecimentos, mas numa área em que o raciocínio físico e especulação dificilmente se demarcam. Sem dúvida, é prematuro falar de demonstração ou de prova, mas é interessante analisar as possibilidades conceituais" (Prigogine, Ilya. O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza, 2. ed. [São Paulo: Unesp, 2011], p. 13).

9 "Mesmo à nossa volta, no nosso território imediato, vemos apenas uma fração do que existe. Estamos cercados de matéria escura, de energia escura; a matéria da qual somos compostos é apenas 5% da matéria total no Universo. Neste momento na história do pensamento, estamos mais uma vez cercados por materiais indefinidos e etéreos. Mesmo que nossos instrumentos continuem a evoluir (o que certamente ocorrerá), mesmo que finalmente sejamos capazes de desvendar o mistério da matéria escura e da energia escura (o que imagino que ocorrerá), ainda assim estaremos limitados pela informação que podemos detectar. O inesperado existe à nossa frente, invisível, com o potencial de transformar nossa visão de mundo" (Gleiser. A ilha do conhecimento [Rio de Janeiro: Record, 2014], p. 329).

10 O conhecido ateu Sam Harris escreveu a obra Despertar: um guia para a espiritualidade sem religião (São Paulo: Companhia das Letras, 2015).

11 "Já que a representação clássica do mundo fracassou, outra devia tomar seu lugar", escreve o proponente da teoria quântica Max Planck, falando acerca da mudança da física newtoniana, dizendo que a "nova representação do mundo, trazida pela física quântica, brotou diretamente da necessidade de encontrar um meio de conciliar o quantum de ação com o princípio de um determinismo rigoroso. O elemento tradicional e primordial da representação do mundo — o ponto material — teve de ser despojado de seu caráter elementar, dissolvendo-se em um sistema de ondas materiais. Essas ondas de matéria constituem os elementos da nova imagem do Universo" (Planck. Autobiografia científica e outros ensaios, p. 49). Falando acerca de revolução física, Ilya Prigogine diz que a "questão do tempo e do determinismo não se limita às ciências, mas está no

centro do pensamento ocidental desde a origem do que chamamos de racionalidade e que situamos na época pré-socrática. Como conceber a criatividade humana ou como pensar a ética num mundo determinista? Esta questão traduz uma tensão profunda no interior de nossa tradição, que se pretende, ao mesmo tempo, promotora de um saber objetivo e afirmação do ideal humanista de responsabilidade e de liberdade. A democracia e as ciências modernas são ambas herdeiras da mesma história, mas essa história levaria a uma contradição se as ciências fizessem triunfar uma concepção determinista da natureza, ao passo que a democracia encarna o ideal de uma sociedade livre. Considerarmo-nos estrangeiros à natureza implica um dualismo estranho à aventura das ciências, bem como à paixão de inteligibilidade própria do mundo ocidental. Esta paixão consiste, segundo Richard Tarnas, em 'reencontrar sua unidade com as raízes de seu ser'. Pensamos situar-nos hoje num ponto crucial dessa aventura, no ponto de partida de uma nova racionalidade que não mais identifica ciência e certeza, probabilidade e ignorância" (Prigogine. O fim das certezas, p. 14).

12 "Em menos de uma década, as teorias da relatividade especial e dos quanta de luz do jovem Einstein haviam virado a física de cabeça para baixo. De uma onda plácida, cruzando o éter, a luz passou a ser uma entidade profundamente misteriosa: não apenas tendo a velocidade-limite na Natureza, mas uma velocidade absoluta, independente do movimento de sua fonte ou do observador; uma onda que, ao contrário de qualquer outra, viaja no vazio; uma entidade que é tanto partícula quanto onda, contrariando assim a intuição de que entidades tinham que ser uma coisa ou outra. Nenhum sinal podia viajar mais rápido do que a luz; nenhuma informação podia chegar antes dela. Coletando radiação eletromagnética vinda de fontes espalhadas pelo Universo, físicos e astrônomos entenderam que a luz era informação. Informação que definia um horizonte cósmico, além do qual nada nos atinge" (Gleiser. A ilha do conhecimento, p. 209). O mesmo autor diz que os "25 anos seguintes foram absolutamente explosivos. A revolução quântica foi uma revolução de fato, não só em como vemos o mundo, mas também em como vivemos no mundo. Seus efeitos continuam sendo sentidos até hoje e continuarão a sê-lo por muito tempo. Aqui, estamos interessados principalmente nos aspectos mais fundamentais da revolução quântica e seu impacto na nossa concepção da realidade. O aspecto mais pragmático, envolvendo as tecnologias digitais indispensáveis hoje em dia, é um assunto relacionado, mas que citaremos apenas de passagem, ao

considerarmos sua importância na análise e aquisição de dados" (Ibid., p. 210). Gleiser explica que a "primeira lição fundamental da física quântica é que a visão que temos do mundo, baseada na percepção sensorial da realidade (a visão 'clássica' do mundo), é uma aproximação. A essência da realidade é quântica — do pequeno ao grande. Descrições clássicas, como as leis de movimento de Newton ou o eletromagnetismo de Maxwell, funcionam para objetos macroscópicos porque, nesse caso, os efeitos quânticos são muito pequenos. Mas não devemos nos iludir: como o elétron, somos entidades quânticas. Nossa essência quântica, porém, é tão sutil que podemos considerá-la essencialmente irrelevante. O mesmo para árvores, carros, sapos e amebas, se bem que, ao considerarmos objetos cada vez menores, a distinção entre o que é clássico e o que é quântico começa a tornar-se menos clara. A lição, no entanto, é inevitável: no domínio do quantum, devemos considerar uma realidade profundamente distinta da nossa" (Ibid., p. 210-1).

13 Lembramo-nos aqui de Karl Barth, ao questionar "o que é espírito" e responder, retoricamente, que "Aquilo que designamos como 'espírito' não é mais do que algo comparável à neblina sobre terreno alagadiço. Donde vem a névoa? E o que sobra quando o vento a espalha? O que permanece visível, consistente, material?". Então, completa sua analogia: "Semelhantemente, o homem, vindo da invisibilidade do Espírito de Deus, entra visivelmente na ambiguidade, de forma total e absoluta; de maneira alguma escapamos dela; sua realidade é inequivocadamente clara e se manifesta amplamente" (Barth, Karl. Carta aos Romanos, 5. ed. [São Paulo: Fonte, 2009], p. 482). Sobretudo a última parte da frase do teólogo suíço muito nos interessa e será nossa abordagem em todo este capítulo.

14 Incrivelmente, a exceção é um dicionário de filosofia, que tem o verbete com a seguinte explicação: "Pneumatologia: (in: Pneumatology; fr. Pneumatologie, Pneumatique; al. Pneumatologie, Pneumatik; it. Pneumatologia). Leibniz introduziu o termo P. para indicar 'o conhecimento de Deus, das almas e das substâncias simples em geral' (Nouv. ess., Avant-propos, Op. ed. Erdmann, p. 199). Este termo pretendia significar 'ciência dos espíritos' e foi retomado por Wolff para indicar o conjunto da psicologia e da teologia natural (Log., 1728, Disc. Pref., § 79). Crusius adotava o termo P. para indicar 'a ciência da essência

necessária de um espírito e das distinções e qualidades que podem ser atribuídas a priori' (Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, § 424). Rosmini excluía da P. a consideração de Deus e a restringia ao estudo dos 'espíritos criados', isto é, da alma humana e dos anjos (Psicol., 1850, § 27). D'Alembert restringia o termo à significação 'da primeira parte da ciência e do homem', que é 'o conhecimento especulativo da alma humana', que ele indicava também com o nome de metafísica particular. Para D'Alembert, o conhecimento das operações da alma constituía o objeto da lógica e da moral (Discours préliminaire de l'Encyclopédie, em Œuvres, ed. Condorcet, 1853, p. 116). Kant observava a respeito que a psicologia racional nunca poderá tornar-se pneumatologia, ou seja, ciência propriamente dita, da mesma maneira como a teologia não pode tornar-se teosofia (Crít. do Juízo, § 89). Esse termo hoje está completamente em desuso" (Abbagnano, Nicola. Dicionário de filosofia, 4. ed. [São Paulo: Martins Fontes, 2000], p. 766).

15 González, Justo. Breve dicionário de teologia (São Paulo: Hagnos, 2009), p. 255.

16 Uma importante distinção ao utilizar essa expressão quando traduzida do inglês, particularmente na obra citada, é que os autores falam, na verdade, de "evangelicais", termo raro e incomum para nós e que foi traduzido por "evangélicos". Contudo, na realidade estadunidense, "evangelicais" é sinônimo de "reformados". Nos EUA, quando se menciona "protestantes", refere-se às igrejas mais progressistas, ao passo que os evangelicais, ou reformados, são mais conservadores, podendo ser moderados ou "fundamentalistas". Já em nossa realidade, "evangélico" é termo generalizante, atualmente utilizado para referir-se a todas as igrejas não pertencentes à tradição católica, portanto englobando reformados, batistas, metodistas, luteranos, neopentecostais, pentecostais etc.

17 Purdy; Horton; Teologia sistemática, p. 525.

18 Ibid.

19 “Este elemento novo nós reconhecemos em Cristo. É verdade que Deus permanece o Todo-Poderoso, o Senhor dos exércitos. Mas ele sabe que precisamos mais urgentemente da impotência do amor do que da vontade do poder. Não mais com seu poder — com seu amor ele interfere em nosso mundo — por nossa causa, por causa do mundo. Cristo representa esta renúncia do poder por parte de Deus, renúncia esta motivada por seu amor por nós. O Messias nascido do Espírito de Deus (Mt 1:18) desiste da espada como forma de proclamar o poder divino. Ele desiste, frente a frente com a morte, de pedir ao Pai que lhe ‘mande neste momento mais de doze legiões de anjos’ (Mt 26:53). E ele decepciona as esperanças de seus discípulos que esperavam e esperam dele a libertação de seu povo (Lc 24:21). Pois, com ele, o carismático torturado e morto, o servo desprezado e abandonado, Deus identificou-se. Aquele ‘do qual não fizemos caso’, a este Deus ressuscitou e colocou à sua direita. Nele, que como ressuscitado ainda traz as cicatrizes da crucificação, vemos o que jamais foi contado e reconhecemos o inaudito” (Brandt, Hermann. O Espírito Santo, 2. ed. [São Leopoldo: Sinodal, 1985], p. 180).

20 Os interessados em aprofundar-se nesse aspecto histórico-teológico podem consultar o texto “As matrizes teológicas do pentecostalismo clássico” in: Carvalho, César Moisés. Pentecostalismo e pós-modernidade: quando a experiência sobrepõe-se à teologia, 2. reimpr. (Rio de Janeiro: CPAD, 2017), p. 303-33.

21 Frederick Dale Bruner, teólogo reformado, dedica 432 páginas da terceira edição brasileira de sua obra para confrontar o pentecostalismo com o “testemunho do Novo Testamento” (lido pela perspectiva cessacionista) e deixa claro o porquê de assim fazê-lo, ou seja, em suas palavras, o “pentecostalismo quer ser levado a sério como movimento cristão. Está na hora de avaliá-lo” (Teologia do Espírito Santo, 3. ed. [São Paulo: Cultura Cristã, 2012], p. 19). Ele é um dos autores mais citados na Teologia sistemática editada por Stanley Horton e o que mais suscita as reações defensivas dos autores. Vale, porém, lembrar que a primeira edição da obra de Bruner é de 1970, ou seja, quando o

movimento pentecostal já estava devidamente institucionalizado e já tinha quase três décadas de filiação à NAE (Associação Nacional dos Evangélicos), entidade estadunidense. Apesar de esta ter aceitado a presença pentecostal em seus quadros, “Às vezes, o relacionamento ficava tênue, por causa das suspeitas que ainda perduravam quanto à pneumatologia das Assembleias de Deus, e quanto à natureza geralmente arminiana de sua teologia. Nem por isso o impacto do evangelicalismo sobre a teologia pentecostal deixou de ser considerável” (McGee, Gary B. “Panorama histórico” in: Horton, Stanley [org.]. Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, 4. ed. [Rio de Janeiro: CPAD, 1997], p. 31). Vamos considerar tal “impacto” na sequência.

22 Apenas para exemplificar, citamos o trabalho do teólogo reformado cessacionista Augustus Nicodemus Lopes, em sua obra Cheios do Espírito, que foi muito lida por carismático-pentecostais no fim do século 20, quando de sua primeira edição em 1998, e que continuou fazendo escola na primeira década deste novo século. Trata-se de um livro com a clara intenção de contemplar um grupo específico de pessoas, pois tem apenas 86 páginas, o que significa baixo custo e estímulo à leitura, com uma linguagem muito acessível, de fácil entendimento, a qualquer leitor. Como em sua tradição esse assunto é entendido claramente como ele o expõe, o texto obviamente não se dirige a ela, pois é feito o contraponto com o entendimento pentecostal do significado bíblico-doutrinário consignado na expressão “cheio do Espírito”. Ocorre que a temática abordada é extremamente complexa e está muito longe de ser um ponto pacífico entre os intérpretes conservadores, tanto cessacionistas como continuístas. Contudo, o leitor não especializado (incluindo até lideranças carismático-pentecostais leigas, que, ainda hoje, são maioria), menos afeito às discussões exegéticas que incluem a abordagem metodológica, considerando sempre que por trás de todo método há pressupostos que o originaram, não percebe a regra implícita no exercício, ou seja, o uso dos textos paulinos como padrão interpretativo dos demais documentos da Bíblia e, nesse caso específico, dos textos lucanos (cf. p. 19, 24, 36-41, 42-3, 50 etc. Cheios do Espírito, 2. ed., 3. reimpr. [São Paulo: Vida, 2013]). Assim, o autor toma Efésios 5:18 e o interpreta da mesma forma que um exegeta carismático-pentecostal interpretaria (não o fiel mediano), não havendo divergência alguma na interpretação dessa passagem em particular entre cessacionistas e continuístas. Mas o exercício contém um propósito que vai além deste da exegese de Efésios 5:18. Na verdade, o autor, depois de explicar o possível sentido do texto, o toma como “chave hermenêutica” para interpretar os

demais textos bíblicos em que ocorre fraseologia similar, no caso os textos lucanos (At 2:4; 4:8,31; 6:3,5; 7:55; 11:24; 13:9,52). Assim, quando uma obra, igualmente pequena (127 páginas), porém densa e não simplista, produzida por um teólogo pentecostal estadunidense, Anthony Palma, chegou ao Brasil quatro anos depois, mostrando o erro desse tipo de abordagem, ela simplesmente passou despercebida ao afirmar, entre outras coisas, que, em o "Novo Testamento, 'receber o Espírito' é um termo flexível cujo significado depende da intenção particular do escritor e do contexto em que ocorre", ou seja, "não é apropriado, por exemplo, tentar forçar o significado do termo de Lucas sobre Paulo, ou o significado de Paulo sobre Lucas" (p. 73), dedicando o mesmo autor as últimas páginas de seu livro à análise da expressão "cheio com o/do Espírito" (O batismo no Espírito Santo e com fogo: os fundamentos bíblicos e a atualidade da doutrina pentecostal [Rio de Janeiro: CPAD, 2002]).

23 Higgins, John R. "A Palavra inspirada de Deus" in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 120.

24 McLean, Mark D. "O Espírito Santo" in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 385.

25 Kuyper, Abraham. A obra do Espírito Santo: o Espírito Santo em ação na igreja e no indivíduo (São Paulo: Cultura Cristã, 2010), p. 45.

26 Müller, Gerhard Ludwig. Dogmática católica: teoria e prática da teologia (Petrópolis: Vozes, 2015), p. 281.

27 Brown, Raymond E. O nascimento do Messias: comentário das narrativas da infância nos Evangelhos de Mateus e Lucas (São Paulo: Paulinas, 2005), p. 148.

28 McLean. “O Espírito Santo” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 384.

29 Hilberath, Bernd Jochen. “Pneumatologia” in: Schneider, Theodor (org.). Manual de dogmática, 3. ed. (Petrópolis: Vozes, 2008), vol. I, p. 408.

30 Ibid., p. 408-9.

31 Congar, Yves. A Palavra e o Espírito (São Paulo: Loyola, 1989), p. 17.

32 McLean. “O Espírito Santo” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 385.

33 Hilberath. “Pneumatologia” in: Schneider (org.). Manual de dogmática, vol. I, p. 407 (grifos do original).

34 Chan, Francis. O Deus esquecido: revertendo nossa trágica negligência para com o Espírito Santo, 12. reimpr. (São Paulo: Mundo Cristão, 2019), p. 19.

35 Ibid., p. 41.

36 Ibid., p. 41-2.

37 Ibid., p. 34.

38 Ibid., p. 35.

39 Ibid., p. 19.

40 Ibid.

41 Stott, John. Para entender a Bíblia (Viçosa: Ultimato, 2014), p. 178.

42 Bonhoeffer, Dietrich. Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão (São Leopoldo: Sinodal, 2003), p. 371, 380. Veja as cartas 137 (nota 16) e 139.

43 Chan, Francis. O Deus esquecido, p. 27.

44 Ibid., p. 53.

45 Ibid., p. 26.

46 Ibid., p. 27.

47 Ibid., p. 53-4.

48 Ibid., p. 54.

49 Silva, Antonio Gilberto da. A Bíblia através dos séculos: a história e formação do Livro dos livros, 7. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1998), p. 9-10.

50 Starling, David I. Hermenêutica: a arte da interpretação ensinada pelos próprios escritores bíblicos (Rio de Janeiro: CPAD, 2019), p. 146. A respeito do debate alegoria versus tipologia, o mesmo autor diz que, como recurso usado por Paulo, ou seja, “essa definição mais ampla de alegoria como leitura ou escrita figural, a ‘tipologia’ é mais bem considerada não como o oposto da alegoria, mas como uma subespécie dela” (ibid.).

51 Ibid., p. 146-7.

52 Haught, John F. Mistério e promessa: teologia da revelação (São Paulo: Paulus, 1998), p. 16.

53 Ibid., p. 17.

54 Kuyper. A obra do Espírito Santo, p. 45.

55 Sudbrack, Josef. “Piedade/espiritualidade” in: Eicher, Peter (org.). Dicionário de conceitos fundamentais de teologia, 2. ed. (São Paulo: Paulus, 2005), p. 684.

56 Esse aspecto é detalhadamente apresentado no texto “Revelação, experiência e teologia” in: Carvalho. Pentecostalismo e pós-modernidade, p. 335-70.

57 Hilberath. “Pneumatologia” in: Schneider (org.). Manual de dogmática, vol. I, p. 409.

58 Hulse, Erroll. O batismo do Espírito Santo, 2. ed. (São José dos Campos: Fiel, 2018), p. 137.

59 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 9.

60 Ibid., p. 34.

61 Ibid., p. 189.

62 Soares, Esequias. “A natureza das línguas”, Obreiro Aprovado (ano 44, n. 91, Rio de Janeiro: CPAD, out-nov-dez de 2020), p. 14.

63 Hulse. O batismo do Espírito Santo, p. 136.

64 Unger, Merril F.; Vine, W. E.; White Jr., William. Dicionário Vine: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento

(Rio de Janeiro: CPAD, 2002), p. 50.

65 Ibid., p. 51.

66 Haught. Mistério e promessa, p. 34.

67 Ibid., p. 35.

68 Bíblia de estudo: palavras-chave hebraico e grego, 4. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 2015), p. 1922-3.

69 Ibid., p. 1922.

70 Ibid., p. 1923.

71 Ibid., p. 1923-4.

72 Ibid., p. 1923.

73 Ibid.

74 Ibid.

75 Joyner, Russell E. “O Deus único e verdadeiro” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 141.

76 Congar, Yves. Revelação e experiência do Espírito, 2. ed., Creio no Espírito (São Paulo: Paulinas, 2009), vol. 1, p. 17. Soares, Esequias. O verdadeiro pentecostalismo: a atualidade da doutrina bíblica sobre a atuação do Espírito Santo (Rio de Janeiro: CPAD, 2020), p. 16-7. Timothy Munyon e J. Barton Payne afirmam ser 387 ocorrências, cf. Horton (org.). Teologia sistemática, p. 247; Archer Jr., Gleason L.; Harris, R. Laird; Waltke, Bruce (orgs.). Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento (São Paulo: Vida Nova, 1998), p. 1407. Hermann Brandt, Wilf Hildebrandt e Hans Walter Wolff afirmam que no Antigo Testamento há 389 ocorrências desse termo (cf. O Espírito Santo, p. 124; Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento [Santo André: Academia Cristã, 2004], p. 17; Antropologia do Antigo Testamento, 1. ed. rev. e atual. [São Paulo: Hagnos, 2007], p. 67; respectivamente).

77 “A expressão hebraica rûaḥ ‘ĕlōhîm, ‘Espírito de Deus’, aparece onze vezes no Antigo Testamento [(Gn 1:2; Êx 31:3; 35:31; Nm 24:2; 1Sm 10:10; 11:6; 19:20, 23; 2Cr 15:1; 24:20; Ez 11:24)]; ‘Espírito do Senhor’, 25 vezes [(Jz 3:10; 6:34; 11:29; 13:25; 14:6, 19; 15:14; 1Sm 10:6; 16:13, 14; 2Sm 23:2; 1Rs 18:12; 22:24; 2Rs 2:16; 2Cr 18:23; 20:14; Is 11:2; 40:13; 59:19; 61:1; 63:14; Ez 11:5; 37:1; Mq 2:7; 3:8)] e ‘Espírito Santo’, três vezes (Sl 51:11 [13]; Is 63:10, 11)” (Soares. O verdadeiro pentecostalismo, p. 16).

78 Soares. O verdadeiro pentecostalismo, p. 14.

79 Tillich, Paul. Teologia sistemática, 5. ed. (São Leopoldo: Sinodal, 2005), p. 564.

80 McGee. “Panorama histórico” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 11.

81 Não é sem razão que Deus, por meio de Paulo, revelou teologicamente a ação da Trindade no processo de salvação já em um dos primeiros documentos neotestamentários, escrito em aproximadamente 49 d.C. (2Ts 2:13), e fez o mesmo em outro documento mais tardio, escrito por volta de 65 d.C. (Tt 3:4-7). Tais textos, diz Gordon Fee, “Além de levar ao desenvolvimento da doutrina trinitária, a formulação triádica da igreja primitiva para a salvação, provavelmente, também aliment[aram] a antipatia — por vezes hostil, em especial no caso de Saulo de Tarso — da comunidade judaica para com os primeiros discípulos de Jesus. Junto com o uso de Kyrios [SENHOR] para Jesus, essa formulação triádica ajuda a explicar o ódio fervoroso que Saulo tinha dos cristãos nascentes, pois todos eram, inicialmente, judeus que haviam se tornado discípulos de Cristo. Para Saulo, a crucificação de Jesus servia como a principal evidência de que o Deus único teria entregue a Jesus de Nazaré o que lhe era justo. Porém, era sabedoria do próprio Deus que o brilhante e totalmente enfurecido Saulo de Tarso acabasse sendo escolhido — não por escolha própria, para sermos francos — como o desbravador que, com o nome de Paulo, guiaria a nascente fé cristã para alcançar o mundo conhecido de modo a incluir também os gentios” (Jesus o Senhor segundo o apóstolo Paulo: uma síntese teológica [Rio de Janeiro: CPAD, 2019], p. 28).

82 Joyner. “O Deus único e verdadeiro” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 142.

83 Fee, Gordon D. Exegese? Para quê?: 21 estudos textuais, exegéticos e teológicos do Novo Testamento (Rio de Janeiro: CPAD, 2019), p. 376.

84 Horton, Stanley M. O que a Bíblia diz sobre o Espírito Santo (Rio de Janeiro: CPAD, 1993), p. 13-4.

85 Davis, John D. Dicionário da Bíblia, 16. ed. (Rio de Janeiro: Juerp, 1990), p. 195.

86 Ibid., p. 196.

87 Conforme “a formulação de K. Rahner do chamado ‘axioma fundamental’ da teologia trinitária: ‘a Trindade econômica é a Trindade imanente, e vice-versa’” (Rahner, Karl. El Dios trino como principio y fundamento transcendente de la historia de la salvación [MySal: Madrid, 1969], vol. II/I, p. 370, citado por Ladaria, Luis F. O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade [São Paulo: Loyola, 2005], p. 37).

88 Payne, John Barton. “Rûaḥ. Vento, sopro, mente, espírito” in: Archer Jr.; Harris; Waltke (orgs.). Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento, p. 1409.

89 Kasper, Walter. “Espírito — Cristo — igreja” in: Congar, Yves; Küng, Hans; Rahner, Karl et al. A experiência do Espírito Santo (Petrópolis: Vozes, 1979), p. 79.

90 Ibid.

91 McGrath, Alister. A revolução protestante: uma provocativa história do protestantismo contada desde o século 16 até os dias de hoje (Brasília: Palavra, 2012), p. 416. Para conhecer detalhadamente essa revisão histórica, consulte Anderson, Allan Heaton. Uma introdução ao pentecostalismo: cristianismo

carismático mundial (São Paulo: Loyola, 2019), p. 13-195.

92 Santana, Luiz Fernando Ribeiro. Liturgia no Espírito: o culto como experiência do Espírito Santo na fé e na vida (Rio de Janeiro/São Paulo: PUC Rio/Reflexão, 2015), p. 20.

93 Eichrodt, Walther. Teologia do Antigo Testamento (São Paulo: Hagnos, 2004), p. 511.

94 Ibid., p. 511-2.

95 Bíblia de estudo, p. 1810.

96 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 512.

97 Ibid., p. 512-3.

98 Ibid., p. 513.

99 Ibid.

100 Fee. Exegese? Para quê?, p. 376.

101 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 514.

102 “Os egípcios dizem de Ísis: ‘Sua conversação é sopro de vida; suas palavras afastam a enfermidade’. E os babilônios podem louvar a Marduque com os termos: ‘O abrir de tua boca (quer dizer, tua palavra) é brisa benfeitora, a vida do país’” (Hehn, J. Zum Problem des Geistes im Alten Orient und im Alten Testament, ZAW [1925], p. 218s.). Nota do autor da citação. (Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 514.)

103 Ibid., p. 514-5.

104 Voegelin, Eric. Ordem e história: Israel e a revelação (São Paulo: Loyola, 2009), vol. 1, p. 45.

105 Ibid., p. 47.

106 Ibid., p. 49.

107 Ibid.

108 Ibid.

109 Ibid., p. 74.

110 É imperioso que se entenda que não se tratava de algo homogêneo, pois óbvio como é, “Experiências e símbolos estão expostos à pressão da análise reflexiva, de modo que, mesmo em culturas politeístas e cosmológicas, tornam-se visíveis as linhas de racionalização que levarão, por meio do sumodeísmo político e da especulação teogônica, a um entendimento da transcendência radical do ser divino e, concomitantemente, a um entendimento da natureza da realidade mundana” (Voegelin. Ordem e história, p. 82).

111 Voegelin. Ordem e história, p. 88.

112 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 515-7.

113 Berger, Peter L. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica do sagrado, 8. reimpr. (São Paulo: Paulus, 2012), p. 128.

114 Ibid., p. 132.

115 Apesar de a edição brasileira ser de 1985, a publicação da primeira edição de sua obra se deu em 1969. Livro como O imperativo herético, por exemplo, publicado originalmente cerca de dez anos depois, ou seja, em 1979, evidencia uma mudança radical de pensamento. Algo que, incrivelmente, parece já ser uma realidade com a publicação de Rumor de anjos, obra publicada ainda em 1969. As referidas obras foram traduzidas e publicadas em português pela Editora Vozes em 2017 e 2018, respectivamente. Elas expressam, neste particular, a mudança de pensamento de Berger. Todavia, sua análise em O dossel sagrado ainda é valiosa, e o que ela apresenta a respeito da revolução que representou no

antigo Oriente Próximo a visão hebreia, sem dúvida, é perfeitamente válida para o que consideramos acima, pois realmente a concepção dos hebreus marca uma profunda mudança naquele momento histórico, a ponto de ser considerada, com certo exagero, um “iluminismo” do mundo antigo.

116 Codina, Víctor. “Não extingais o Espírito” (1Ts 5,19): iniciação à pneumatologia (São Paulo: Paulinas, 2010), p. 36.

117 Santana. Liturgia no Espírito, p. 21.

118 Payne. “Rûaḥ. Vento, sopro, mente, espírito” in: Archer Jr.; Harris; Waltke (orgs.). Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento, p. 1407-18.

119 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 513.

120 Payne. “Rûaḥ. Vento, sopro, mente, espírito” in: Archer Jr.; Harris; Waltke (orgs.). Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento, p. 1408.

121 “E, no entanto, é possível falar Deus. Do contrário, como poderia o próprio Deus ter falado uma linguagem de homem, e pela boca ou a escrita de homens? Isso justifica a possibilidade de uma teologia, na base da analogia. O fato de o uso desta última só poder ocorrer a partir da palavra humana de Deus — ‘analogia da fé’ — nada tira daquilo que de válido podemos afirmar sob a designação de analogia” (Congar. A Palavra e o Espírito, p. 13).

122 Para repetir aqui os argumentos do capítulo anterior, especificamente ao

citarmos Rudolf Otto, podemos dizer que, “Entre nossos conceitos ou nossos termos, há alguns que designam uma realidade que não comporta, como tal, nenhuma imperfeição. Exemplos: bondade, inteligência, (oni)potência, justiça, ser substância, pessoa, ação, vida etc. Sem dúvida, o modo segundo o qual realizamos essas coisas está carregado de imperfeição; ele deverá, portanto, ser negado, em se tratando de Deus. Correlativamente, o modo segundo o qual essas perfeições existem em Deus escapa à nossa compreensão. Por exemplo: de que maneira, nele, a justiça e a misericórdia são realmente idênticas? Mas alguma coisa podemos dizer. Deus é verdade e luz; Deus é amor. S. João afirma as duas coisas [1Jo 5:20; 1:5; 4:8]” (Congar. A Palavra e o Espírito, p. 13-4).

123 “Conhecer Deus significa estar silencioso, em adoração, perante ele — ele mesmo — que habita em luz, onde ninguém pode chegar; é estar [silente e em adoração] sempre e de novo exatamente ante a oculta profundidade de sua riqueza, sua possibilidade, sua vida, sua glória! É estar sempre e de novo ante a oculta profundidade de sua sabedoria, seus pensamentos, seus juízos e seus caminhos, da trajetória que vai daqui para o além! É estar sempre de novo ante a profundidade oculta do conhecimento pelo qual ele não nos abandona — a nós que estamos sempre sem ele” (Barth. Carta aos Romanos, p. 650).

124 Barth. Carta aos Romanos, p. 444.

125 Brandt. O Espírito Santo, p. 75.

126 Barth. Carta aos Romanos, p. 456.

127 Ibid., p. 810.

128 Congar. A Palavra e o Espírito, p. 14.

129 Railey Jr., James H.; Aker, Benny C. “Fundamentos teológicos” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 659-60.

130 Ibid., p. 663.

131 Congar. A Palavra e o Espírito, p. 14.

132 Ibid., p. 15.

133 Ibid.

134 Ibid., p. 14-5.

135 Eco, Umberto. Semiótica e filosofia da linguagem (Lisboa: Instituto Piaget, 2001), p. 239.

136 O famoso matemático austríaco Kurt Gödel, amigo de Einstein, com seu teorema da incompletude, mostrou que nem mesmo a matemática possui a capacidade positivista de exatidão que muitos de nós pensamos, ou seja, trata-se de um mito no moderno sentido da expressão. Para quem quiser se aprofundar no tema, veja Nagel, Ernest; Newman, James R. A prova de Gödel, 2. ed. 4. reimpr. (São Paulo: Perspectiva, 2017).

137 Kuhn, Thomas S. A estrutura das revoluções científicas, 9. ed. (São Paulo: Perspectiva, 2006), p. 13.

138 Segundo, Juan Luis. O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático, 2. ed. (São Paulo: Paulinas, 2000), p. 36.

139 Ibid., p. 39.

140 Lambiasi, Francesco. “Espírito Santo” in: Ancilli, Ermano; Pontifício Instituto de Espiritualidade Teresianum (orgs.). Dicionário de espiritualidade (São Paulo: Loyola/ Paulinas, 2012), vol. II, p. 886-7.

141 Ibid., p. 887.

142 Ibid.

143 Ibid., p. 887-8.

144 Ibid., p. 888.

145 “Algumas pessoas valorizam uma leitura literal do texto bíblico e, embora isso seja um pouco traiçoeiro, podemos todos reconhecer o valor de se ler um

texto por aquilo que ele intenciona dizer — nem mais, nem menos. Portanto, nós não podemos nos satisfazer com uma versão em inglês ou português como o foco final deste tipo de atenção, porque reconhecemos que essas versões já são interpretações falíveis de alguém. Toda tradução é uma interpretação. Não há traduções inspiradas. É preciso analisarmos os termos hebraicos e suas nuances o melhor que pudermos" (Walton, John. O mundo perdido de Adão e Eva: o debate sobre a origem da humanidade e a leitura de Gênesis [Viçosa: Ultimato, 2016], p. 24-5).

146 Congar. Revelação e experiência do Espírito, p. 18.

147 Ibid.

148 Ibid.

149 Ibid., p. 17.

150 "Vivemos em uma cultura que atribui valor altíssimo àquilo que é material. Concedemos à ciência um lugar de proeminência em nosso ambiente cognitivo, considerando-a a fonte de verdade mais confiável, a autoridade quando o assunto é conhecimento. Consequentemente, quando pensamos sobre as origens do universo em geral — ou da humanidade, em particular —, nossa epistemologia (o que significa saber algo e como nós sabemos que sabemos) tem parâmetros científicos, e nossa ontologia (o que existir significa para algo e o que constitui a existência de algo) é decididamente material por natureza. Muitos em nossa cultura são rigorosos materialistas e/ou naturalistas, que reconhecem apenas aquilo que é empírico ou material" (Walton. O mundo perdido de Adão e Eva, p. 23).

151 Brandt. O Espírito Santo, p. 122.

152 Ibid., p. 123.

153 Ibid., p. 124. Na soma das vezes em que a expressão aparece, temos uma diferença de onze ocorrências, ou seja, uma sobra que não foi elencada nesse número, pois trata-se dos casos em aramaico. Mesmo assim, temos divergências quanto a esse número, pois alguns autores afirmam ser nove ocorrências no aramaico.

154 Wolff. Antropologia do Antigo Testamento, p. 68.

155 Ibid., p. 77.

156 “A importante adição de ‘semelhança’ sublinha que a humanidade é apenas um fac-símile de Deus, e daí distinta dele. Enquanto no antigo Oriente Próximo a imagem da divindade é igualada à própria divindade, na visão bíblica a palavra semelhança serve para distinguir claramente Deus dos humanos” (Waltke, Bruce K.; Fredericks, Cathi J. Comentário do Antigo Testamento: Gênesis [São Paulo: Cultura Cristã, 2010], p. 77).

157 Brandt. O Espírito Santo, p. 127 (grifo no original).

158 Ladd, George Eldon. Teologia do Novo Testamento, ed. rev. (São Paulo: Hagnos, 2003), p. 416.

159 Ibid., p. 416-7.

160 Martin-Achard, Robert. Da morte à ressurreição segundo o Antigo Testamento (Santo André: Academia Cristã, 2015), p. 28.

161 Pannenberg, Wolfhart. Teologia sistemática (Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2009), vol. 2, p. 53-4.

162 Walton, John H. Teologia do Antigo Testamento para cristãos: do contexto antigo à crença duradoura (São Paulo: Loyola, 2021), p. 6.

163 Ibid., p. 6-7.

164 Ibid., p. 7.

165 “As propostas de um tema unificador incluem: (1) a presença de Deus, em si, (2) a história da salvação, (3) a formação do povo de Deus (Israel; a igreja), (4) as alianças (Noé, Abraão, Moisés, Davi, Jesus), e (5) a Narrativa da Continuidade (promessa do Antigo Testamento; cumprimento do Novo Testamento). Cada um desses itens, e outros enfoques para encontrarmos um tema unificador, tem sua própria combinação de pontos fortes e fracos, e essa teologia encontra seu tema unificador em ciclos recorrentes de momentos decisivos na história e teologia bíblica, enfoque esse que também tem sua própria combinação de pontos fortes e fracos” (Stronstad, Roger. Teologia bíblica pentecostal: de Gênesis a Apocalipse: momentos decisivos da história da redenção [Natal: Carisma, 2020], p. 17).

166 Schillebeeckx, Edward. História humana: revelação de Deus, 2. ed. (São Paulo: Paulus, 2003), p. 29.

167 Ibid.

168 Ibid., p. 30.

169 Ibid., p. 30-1.

170 Ibid., p. 30.

171 Ladd. Teologia do Novo Testamento, p. 18.

172 McGrath, Alister. Fundamentos do diálogo entre ciência e religião (São Paulo: Loyola, 2005), p. 16.

173 Ibid., p. 17.

174 Kaiser Jr., Walter C.; Silva, Moisés. Introdução à hermenêutica bíblica: como ouvir a Palavra de Deus apesar dos ruídos de nossa época (São Paulo: Cultura Cristã, 2002), p. 214.

175 Ibid.

176 Ibid., p. 215.

177 Ladd. Teologia do Novo Testamento, p. 18.

178 Citado por Hospers, Gerrit Hendrick. The principle of spiritualization hermeneutics (East Williamson: Author, 1935), p. 12, in: Pentecost, J. Dwight. Manual de escatologia: uma análise detalhada dos eventos futuros (São Paulo: Vida, 1998), p. 57.

179 Berkhof, Louis. Teologia sistemática, 4. ed. (São Paulo: Cultura Cristã, 2012), p. 338.

180 Ladd. Teologia do Novo Testamento, p. 18.

181 Ibid., p. 20-1.

182 Ibid., p. 21.

183 Ibid., p. 26.

184 Ibid., p. 30.

185 Ibid., p. 38.

186 Ibid.

187 Ibid., p. 39 (grifo no original).

188 “Desde o início, os estudiosos têm buscado descobrir seus temas unificadores, e essa tentativa tem derrotado as melhores mentes, pois a Bíblia foi escrita, livro após livro, em diversos cenários históricos por um período de, provavelmente, 1.500 anos” (Stronstad. Teologia bíblica pentecostal, p. 17).

189 Ladd. Teologia do Novo Testamento, p. 39.

190 Ibid.

191 Ibid.

192 Os interessados em aprofundar-se nesse aspecto metodológico podem consultar o texto “A experiência religiosa e do Espírito como instrumentos de transformação da forma de crer e de pensar” em Carvalho. Pentecostalismo e pós-modernidade, p. 371-405.

193 “É bem sabido que o primeiro versículo da Bíblia é problemático gramaticalmente e talvez não possa ser julgado em bases puramente gramaticais. Minha tendência é considerar Gênesis 1:1 como uma oração subordinada temporal, traduzida assim: ‘quando Deus começou a criar...’, o que faz do versículo 2 a oração principal da sentença inicial da Bíblia. Esse modo de compreender a gramática desse versículo sugere que aqui se diz que Deus está trabalhando em uma realidade existente (o caos), a qual ele ordena pela palavra e vivifica pelo sopro (espírito). Ao longo do restante do capítulo, Deus continua criando mediante a palavra e ação um mundo com ordem, vitalidade e fecundidade, o qual possibilita a vida e que, finalmente, é julgado por Deus como ‘muito bom’ (v. 31)”, explica Walter Brueggemann, dizendo ainda que a “disposição dessa retórica é evidenciar que Deus está no controle de forma serena e suprema. Aqui não há luta, ansiedade ou riscos” (Brueggemann, Walter. Teologia do Antigo Testamento: testemunho, disputa e defesa [São Paulo/Santo André: Paulus/Academia Cristã, 2014], p. 222-3). Victor Hamilton apresenta um resumo interessante acerca das três principais visões do primeiro versículo da Bíblia (Manual do Pentateuco, 2. ed. [Rio de Janeiro: CPAD, 2006], p. 30-3).

194 Assim como o matemático cristão John Lennox diz, nos dias de hoje, que a “declaração de Gênesis é uma declaração de fé, não uma declaração de ciência” (Lennox, John C. Por que a ciência não consegue enterrar Deus [São Paulo: Mundo Cristão, 2011], p. 40), e autores contemporâneos como Bruce Waltke e Cathi Fredericks da mesma forma afirmam que o relato da Criação em Gênesis pode ser descrito “como uma representação artística e literária da Criação destinada a fortificar a aliança divina com a criação” (Waltke; Fredericks. Comentário do Antigo Testamento, p. 92), igualmente, em 1909, em um dos textos de Os fundamentos que trata especificamente de Gênesis, o autor, James Orr, diz que a “Bíblia, em hipótese alguma, foi-nos concedida para que se antecipassem ou se preestabelecessem as descobertas da ciência do século 20” (Orr, James. “As primeiras narrativas do Gênesis” in: Torrey, R. A. [org.]. Os fundamentos: a famosa coletânea de textos das verdades bíblicas fundamentais [São Paulo: Hagnos, 2005], p. 86). Na mesma obra, outro autor, Dyson Hague, falando sobre o “valor doutrinal dos primeiros capítulos de Gênesis”, afirma que “Gênesis definitivamente não é uma declaração de história científica” (ibid., p. 111). Mesmo porque, “se a intenção do primeiro capítulo de Gênesis realmente fosse nos dar a ‘data’ da criação da terra e dos céus”, afirma James Orr em outro texto de Os fundamentos, “a objeção seria incontestável”. Ele, porém, acrescenta

que “as coisas, como no caso da astronomia, são agora mais bem entendidas, e poucos ficam perturbados ao ler suas Bíblias, porque sabemos que o mundo é imensamente mais velho que os seis mil anos que a antiga cronologia estimou que tivesse” (Orr, James. “Ciência e fé cristã” in: Torrey [org.]. Os fundamentos, p. 138).

195 Hamilton. Manual do Pentateuco, p. 31.

196 Voegelin. Ordem e história, p. 60.

197 Hamilton. Manual do Pentateuco, p. 34.

198 Ibid., p. 34-5.

199 Walton. O mundo perdido de Adão e Eva, p. 26.

200 Ibid.

201 Ibid.

202 Ibid., p. 27.

203 Ibid.

204 Ibid., p. 31-2.

205 Ibid., p. 32.

206 Ibid., p. 42.

207 Ibid., p. 46.

208 Dooyeweerd, Herman. No crepúsculo do pensamento ocidental: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico (São Paulo: Hagnos, 2010), p. 216.

209 Voegelin. Ordem e história, p. 27-8.

210 Ibid., p. 167.

211 Ibid., p. 172-3.

212 Ibid., p. 173.

213 Ibid., p. 174.

214 Ibid., p. 175.

215 Lewis, C. S. Milagres (São Paulo: Vida, 2006), p. 57.

216 Dooyeweerd. No crepúsculo do pensamento ocidental, p. 217-8.

217 Walton. O mundo perdido de Adão e Eva, p. 48.

218 Ibid.

219 Ibid.

220 Ibid.

221 Brueggemann. Teologia do Antigo Testamento, p. 400.

222 Pannenberg. Teologia sistemática, vol. 2, p. 65.

223 Ibid., p. 65-6.

224 Ibid., p. 68-9.

225 Kuyper. A obra do Espírito Santo, p. 80.

226 Ibid., p. 79.

227 Ibid., p. 80.

228 Ibid., p. 81.

229 Ibid., p. 83.

230 Congar. Revelação e experiência do Espírito, p. 17.

231 Horton. O que a Bíblia diz sobre o Espírito Santo, p. 17.

232 Ibid., p. 18.

233 Ibid., p. 18-9.

234 Pelikan, Jaroslav. The vindication of tradition (New Haven: Yale University

Press, 1984), p. 65.

235 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 36.

236 Ibid., p. 183.

237 Walton. O mundo perdido de Adão e Eva, p. 47.

238 Ibid., p. 84.

239 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 184.

240 Walton. O mundo perdido de Adão e Eva, p. 84.

241 Ibid.

242 Ibid., p. 97.

243 Ibid., p. 109.

244 É oportuno explicar que a obra de Walton segue outra direção nesse aspecto,

pois ele explica que a “palavra hebraica traduzida por ‘bom’ (ṭôb) é traduzida de várias formas diferentes em qualquer tradução para o inglês. Ao longo dos anos, muitas interpretações das implicações dessa palavra em Gênesis foram identificadas, geralmente com um significado teológico proposto ou antecipado. Sendo assim, se a palavra descreve o estado da criação antes da Queda, talvez ela ofereça um vislumbre de como foi um mundo pré-Queda, ou qual teria sido a criação ideal. Intérpretes geralmente chegam à conclusão de que, para que o mundo fosse ‘bom’, não poderia haver dor, sofrimento, morte ou predação; tudo seria imaculado e perfeito. Às vezes, essa visão assume que a nova criação em Apocalipse 21 é um retorno a esse estado. Ela atribui a Adão e Eva um estado de justiça e sabedoria ultrapassado apenas em Cristo. A partir desse pensamento, pode-se inferir o que o ‘bom’ significa por meio de um contraste com o estado de pecado após a Queda. A conclusão é a de que tudo o que for negativo em nossa experiência não teria existido em um mundo primitivo. No entanto, por mais popular que essa visão seja, essa palavra em Gênesis, na realidade, não tem o sentido de perfeição imaculada, não adulterada” (Walton. O mundo perdido de Adão e Eva, p. 49). Nesse aspecto, diferimos do autor e seguimos a visão tradicional.

245 Hildebrandt. Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento, p. 63.

246 Gage, Warren Austin. The Gospel of Genesis: studies in protology and eschatology (Winona Lake: Carpenter, 1984), p. 54, in: Hildebrandt. Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento, p. 63.

247 Hildebrandt. Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento, p. 63.

248 Ibid., p. 63-4.

249 Walton. O mundo perdido de Adão e Eva, p. 101.

250 Ellison, H. L. “Gênesis (capítulos 1—11)” in: Bruce, F. F. (org.). Comentário bíblico NVI: Antigo e Novo Testamento (São Paulo: Vida, 2009), p. 156.

251 McLean. “O Espírito Santo” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 385.

252 Heisenberg, Werner. A ordenação da realidade (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009), p. 52.

253 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 181.

254 Ibid., p. 197.

255 Ibid., p. 55.

256 Walton. O mundo perdido de Adão e Eva, p. 27.

257 Ibid., p. 129.

258 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 197.

259 Walton. O mundo perdido de Adão e Eva, p. 130.

260 Kuyper. A obra do Espírito Santo, p. 70.

261 Moltmann, Jürgen. O Espírito da vida: uma pneumatologia integral, 2. ed. (Petrópolis: Vozes, 2010), p. 19.

262 Romano, Clemente. Pais apostólicos, 6. reimpr. (São Paulo: Paulus, 2014), p. 38-9.

263 Houston, James. O Criador: vivendo bem no mundo de Deus (Brasília: Palavra, 2009), p. 57.

264 Ibid., p. 72.

265 Oden, Thomas C. The living God (San Franscisco: Harper & Row, 1987), p. 198-9, 233, citado por Munyon, Timothy. “A criação do Universo e da humanidade” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 229.

266 Munyon. “A criação do Universo e da humanidade” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 229.

267 Ibid.

268 Ibid., p. 694.

269 Walton. O mundo perdido de Adão e Eva, p. 122.

270 Ibid., p. 125.

271 Ibid., p. 98.

272 Ibid., p. 98-9.

273 Ibid., p. 99.

274 Ibid.

275 Ibid., p. 99-100.

276 Ibid., p. 100.

277 Ibid.

278 Ibid., p. 101.

279 Ibid.

280 Ibid., p. 131.

281 Ibid., p. 128.

282 Ibid., p. 127.

283 McGrath, Alister E. Uma introdução à espiritualidade cristã (São Paulo: Vida, 2008), p. 94.

284 Tillich. Teologia sistemática, p. 469.

285 Munyon. “A criação do Universo e da humanidade” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 229-30.

286 Ladd. Teologia do Novo Testamento, p. 40.

287 Ibid., p. 41.

288 Ibid.

289 Ibid., p. 42.

290 Ibid.

291 Ibid.

292 Kasper. “Espírito — Cristo — igreja” in: Congar; Küng; Rahner et al. A experiência do Espírito Santo, p. 82.

293 Ladd. Teologia do Novo Testamento, p. 42.

294 Ibid., p. 42-3.

295 Ibid., p. 43.

296 Brown, Colin. Filosofia e fé cristã (São Paulo: Vida Nova, 2007), p. 241.

297 “O espírito científico é estimulado pelo fracasso de seus métodos, uma vez que de tal fracasso emerge um espaço novo de prospecção ou de investigação. É preciso lembrar que a constatação do fracasso resulta da confrontação entre as proposições, hipóteses e experiências, por um lado, e o objeto real, por outro,

através dos processos de verificação e retificação. O real resiste sempre, daí a relação e o combate permanente entre o dado e o construído" (Torres, Jesús Vázquez. Ciência & realidade: G. Bachelard e N. Hartmann: por uma superação do realismo e do idealismo [São Paulo/Recife: Loyola/Unicamp, 2017], p. 114).

298 McGrath, Alister. Paixão pela verdade: a coerência intelectual do evangelicalismo (São Paulo: Shedd, 2007), p. 148.

299 Ibid., p. 148-9.

300 Ibid., p. 149.

301 Ibid.

302 Ibid.

303 Ibid.

304 Ibid.

305 Ladd. Teologia do Novo Testamento, p. 43.

306 McLean. "O Espírito Santo" in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 390.

307 Welker, Michael. O Espírito de Deus: teologia do Espírito Santo (São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010), p. 47.

308 Ibid., p. 47-8.

309 Ibid., p. 48.

310 Railey Jr.; Aker. “Fundamentos teológicos” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 659-60.

311 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 185.

312 Ibid., p. 660.

313 Welker. O Espírito de Deus, p. 48.

314 Ibid.

315 Hick, John. Uma interpretação da religião: respostas humanas ao transcendente (Petrópolis: Vozes/ABFR, 2018), p. 95.

316 Welker. O Espírito de Deus, p. 48.

317 Ibid.

318 McLean. “O Espírito Santo” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 402.

319 Ibid., p. 392.

320 Welker. O Espírito de Deus, 2010, p. 48.

321 Ibid., p. 48-9.

322 Ibid., p. 49.

323 McGrath. A revolução protestante, p. 422.

324 Welker. O Espírito de Deus, p. 50.

325 Brandt. O Espírito Santo, p. 101.

326 Ibid., p. 111 (grifo no original).

327 Ibid., p. 102-3 (grifo no original).

328 Ibid., p. 103.

329 Ibid. (grifo no original).

330 Ibid., p. 111.

331 Ibid., p. 112.

332 Ibid., p. 112-3.

333 Ibid., p. 113 (grifo no original).

334 Ibid. (grifo no original).

335 Ibid.

336 Ibid., p. 113-4.

337 Ibid., p. 102.

338 Ibid., p. 114.

339 Bíblia de estudo, p. 2293.

340 Ibid.

341 Ibid., p. 2157.

342 Ladd. Teologia do Novo Testamento, p. 39.

343 Ibid., p. 40.

344 Vanhoye, Albert. Sacerdotes antigos e sacerdote novo: segundo o Novo Testamento (Santo André: Academia Cristã, 2007), p. 47.

345 Vaux, Roland de. Instituições de Israel no Antigo Testamento (São Paulo: Vida Nova, 2004), p. 309.

346 Ibid., p. 310.

347 Algumas expressões se perderam no tempo, e a tradução é aproximada, não exata, como nos casos dos textos acima em que as expressões hebraicas re’ēm, re’êm, rêm ou rēm podem ser traduzidas por “um touro selvagem (notabilidade): — unicórnio, boi selvagem, búfalo” (Bíblia de estudo, p. 1916).

348 Vaux. Instituições de Israel no Antigo Testamento, p. 384.

349 Ibid., p. 384-5.

350 Vanhoye. Sacerdotes antigos e sacerdote novo, p. 51.

351 Ibid., p. 61.

352 Ibid., p. 75.

353 Merrill, Eugene H. História de Israel no Antigo Testamento: o reino de sacerdotes que Deus colocou entre as nações (Rio de Janeiro: CPAD, 2001), p. 11.

354 Ibid., p. 5.

355 Moltmann, Jürgen. O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas (Santo André: Academia Cristã, 2009), p. 356-7.

356 Ibid., p. 357.

357 Ibid.

358 Fee, Gordon D. Paulo, o Espírito e o povo de Deus (São Paulo: Vida Nova, 2015), p. 49 (grifo no original).

359 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 186-7.

360 Ibid., p. 187.

361 Ibid. (grifo no original).

362 Ibid. (grifo no original).

363 Ibid., p. 187-8 (grifo no original).

364 Ibid., p. 189.

365 Ibid., p. 199.

366 Merrill. História de Israel no Antigo Testamento, p. v.

367 Stein, Robert H. Guia básico para a interpretação da Bíblia: interpretando conforme as regras (Rio de Janeiro: CPAD, 1999), p. 159.

368 Ibid.

369 Nicodemus, Augustus. O Pentecostes e o crescimento da igreja: a extraordinária ação do Espírito Santo (São Paulo: Vida Nova, 2017), p. 15.

370 Stein, Robert H. Guia básico para a interpretação da Bíblia, p. 166.

371 Ibid., p. 167.

372 Merrill. História de Israel no Antigo Testamento, p. 2.

373 Starling. Hermenêutica, p. 153.

374 Ibid., p. 156.

375 Ibid.

376 McGrath. Paixão pela verdade, p. 89.

377 Ibid.

378 Ibid., p. 90.

379 Ibid.

380 Ibid.

381 Ibid., p. 90-1 (grifo no original).

382 Ibid., p. 91.

383 Ibid.

384 Ibid.

385 Ibid., p. 92.

386 Westermann, Claus. Fundamentos da teologia do Antigo Testamento (Santo André: Academia Cristã, 2011), p. 22-3.

387 Ibid., p. 74.

388 Ibid., p. 74-5.

389 Ibid., p. 75.

390 Ibid., p. 78 (grifo no original).

391 Walton. Teologia do Antigo Testamento para cristãos, p. 5 (grifo no original).

392 Walton. O mundo perdido de Adão e Eva, p. 82.

393 Ibid., p. 84.

394 Ibid., p. 138.

395 Ibid., p. 139.

396 Ibid.

397 Ibid., p. 139-40.

398 Ibid., p. 140.

399 Ibid.

400 Ibid.

401 Ibid.

402 Rowley, H. H. A fé em Israel: aspectos do pensamento do Antigo Testamento (São Paulo: Teológica, 2003), p. 118.

403 Ibid., p. 118-20.

404 Ibid., p. 121.

405 Hurtado, Larry W. Senhor Jesus Cristo: devoção a Jesus no cristianismo primitivo (Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2012), p. 114.

406 Rowley. A fé em Israel, p. 121.

407 Ibid., p. 121-2.

408 Ibid., p. 123.

409 Ibid., p. 123-4.

410 Ibid., p. 124.

411 Ibid.

412 Ibid., p. 124-5.

413 Na edição brasileira, lemos em Enoque 15:2-6: “Por que motivo abandonastes o alto do céu, santo e eterno, dormistes com as mulheres, vos contaminastes com as filhas dos homens, tomastes a elas por esposas, comportando-vos como filhos da terra e gerando filhos gigantes? Vós éreis santos, seres espirituais detentores de uma vida eterna, mas depois vos deixastes corromper pelo sangue das mulheres e gerastes filhos com o sangue carnal, e com isso, desejando o sangue humano, e produzindo carne e sangue, vos igualastes àqueles que são mortais e transitórios. Por isso, eu concedi a essas mulheres, que com eles coabitaram, e que com eles geraram filhos, que nada lhes falte sobre a terra. Vós, porém, fostes anteriormente espíritos eternos, destinados a serdes imortais ao longo de todas as gerações do mundo. Por isso eu não criei para vós mulheres, pois os espíritos do céu possuem no céu sua morada. Os

gigantes, porém, que foram gerados do espírito e da carne, serão chamados na terra de espíritos maus; eles também terão a sua morada na terra. Do corpo delas procederam espíritos maus; pois, embora nascidos de humanos, é dos guardiões santos seu princípio e origem primeira. Eles serão espíritos corruptos sobre a terra, e assim chamar-se-ão. Os espíritos do céu, no céu, têm sua a sua morada: mas os espíritos da terra, que na terra foram nascidos, nesta terra terão a sua morada. Os espíritos dos gigantes são cheios de maldade, cometem atos de violência, destroem, agridem, brigam, promovem a devastação sobre a terra e instauram por toda a parte a confusão. Pois, embora famintos, não comem; bebem, e continuam a ter sede. E esses espíritos levantam-se contra os filhos dos homens e contra as mulheres, pois destas procederam" (Proença, Eduardo [org.]. Apócrifos e pseudoepígrafos da Bíblia, 6. ed. [São Paulo: Fonte, 2010], p. 267). O teólogo pentecostal canadense Roger Stronstad, não obstante reconhecer que, por não ter inspiração profética, este e os demais livros que foram produzidos no período intertestamentário não poderiam ser bíblicos, destaca que os conceitos gregos criados nesse período contribuíram muito para a teologia, ou seja, "Verdades bíblicas latentes desenvolveram-se em doutrinas de pleno direito, como, por exemplo, o dualismo, a angelologia, a demonologia e a ressureição" (Stronstad, Roger. A teologia carismática de Lucas-Atos: trajetórias do Antigo Testamento a Lucas-Atos [Rio de Janeiro: CPAD, 2018], p. 50).

414 Rowley. A fé em Israel, p. 125-6.

415 Tillich. Teologia sistemática, p. 469.

416 Rowley. A fé em Israel, p. 126.

417 Dooyeweerd. No crepúsculo do pensamento ocidental, p. 84.

418 Ibid., p. 85.

419 Ibid., p. 62.

420 Ibid., p. 63.

421 Ibid., p. 61.

422 Ibid., p. 54.

423 Ibid., p. 55.

424 Ibid., p. 54-5.

425 Ibid., p. 55.

426 Ibid., p. 56.

427 Ibid.

428 Ibid., p. 64.

429 Ibid., p. 60.

430 Ibid., p. 67.

431 Ibid., p. 77.

432 Ibid., p. 78.

433 Ibid., p. 79 (grifo no original).

434 Ibid., p. 81.

435 Rowley. A fé em Israel, p. 130.

436 Ibid.

437 Ibid., p. 130-1.

438 Dooyeweerd. No crepúsculo do pensamento ocidental, p. 82.

439 Ibid., p. 82-3.

440 Ibid., p. 83-4.

441 Ibid., p. 183.

442 Ibid., p. 183-4.

443 Ibid., p. 184.

444 Ibid., p. 186.

445 Ibid.

446 Ibid., p. 186-7.

447 Ibid., p. 187.

448 Ibid.

449 Ibid.

450 Ibid., p. 187-8.

451 Ibid., p. 188.

452 Ibid., p. 188-9.

453 Ibid., p. 189.

454 Ibid., p. 191.

455 Ibid., p. 195.

456 Ibid., p. 196.

457 Ibid., p. 196-7.

458 Ibid., p. 197.

459 Ibid., p. 198.

460 Ibid.

461 Ibid., p. 198-9.

462 Ibid., p. 199.

463 Ibid.

464 Ibid., p. 200.

465 Ibid., p. 201 (grifo no original).

466 Ibid., p. 211-2.

467 Ibid., p. 212.

468 Ibid.

469 Ibid.

470 Rad, Gerhard von. Teologia do Antigo Testamento, 2. ed. (São Paulo: Aste/Targumim, 2006), p. 168.

471 Ibid., p. 169.

472 Ibid.

473 Ibid., p. 104.

474 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 157 (grifo no original).

475 Rad. Teologia do Antigo Testamento, p. 105.

476 Ibid.

477 Ibid., p. 105-6.

478 Ibid., p. 106.

479 Bíblia de estudo, p. 1630.

480 Rad. Teologia do Antigo Testamento, p. 316.

481 “[Minha teoria seria: —] a vontade de poder é a forma de afeto primitiva, todos os outros afetos são apenas configurações suas” (Nietzsche, Friedrich. A vontade de poder [Rio de Janeiro: Contraponto, 2011], p. 348).

482 James, William. As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana (São Paulo: Cultrix, 1991), p. 268.

483 Ibid., p. 268-9.

484 Rad. Teologia do Antigo Testamento, p. 99-100.

485 Ibid., p. 100. Pode-se ver tal verdade em período bem mais tardio, já na monarquia, com Davi, quando este pecou (2Sm 11:1-27). O que prescrevia a Lei para sua transgressão não foi aplicado (Lv 20:10); antes, Deus, por intermédio do Espírito Santo, inspirou o profeta Natã e assim tratou diretamente com o segundo rei de Israel (2Sm 12:1-25). A Lei não foi executada, o que não significa que Davi não tenha sofrido duras consequências por seu crime e pecado (2Sm 13—24). Evidentemente que este não é o foco do capítulo, mas poderia se pensar em como a Lei, nos anos de peregrinação, foi sofrendo alterações (Êx 20:14; cf. Lv 20:10). Tal verdade pode igualmente ser vista se comparando a diferença entre as consequências das transgressões no período da promulgação do Decálogo e na época da atuação dos profetas, ou seja, o tratamento é sempre pessoal e caso a caso (Êx 20:5; cf. Ez 18:18-20).

486 Rad. Teologia do Antigo Testamento, p. 99-103.

487 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 258.

488 Ibid. (grifo no original).

489 Ibid., p. 259.

490 Ibid. (grifo no original).

491 Hildebrandt. Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento, p. 63.

492 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 521 (grifo no original).

493 Hildebrandt. Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento, p. 76.

494 Ibid., p. 106.

495 Ibid., p. 106-7.

496 Ibid., p. 107.

497 Nicodemus. Cheios do Espírito, p. 20.

498 Unger; Vine; White Jr. Dicionário Vine, p. 589.

499 McLean. “O Espírito Santo” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 730.

500 Nicodemus. Cheios do Espírito, p. 21.

501 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 37-8.

502 Hildebrandt. Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento, p. 129.

503 Ibid., p. 85.

504 Ibid., p. 85-6.

505 Ibid., p. 86.

506 Ibid., p. 86-7.

507 Ibid., p. 87.

508 Ibid., p. 89.

509 Ibid., p. 87.

510 Ibid.

511 Ibid., p. 89-90.

512 Ibid., p. 89.

513 Ibid., p. 132.

514 Codina. “Não extingais o Espírito” (1Ts 5,19), p. 57.

515 Welker. O Espírito de Deus, p. 70-1.

516 Merrill. História de Israel no Antigo Testamento, p. 75.

517 Muito embora, de acordo com Neemias 9:20, o “espírito”, grafado pelos tradutores com “e” minúsculo, os instruísse durante a peregrinação e, segundo Neemias 9:30, o “Espírito”, com “E” maiúsculo, por meio dos profetas, os repreendesse.

518 Silva, Esequias Soares da. O ministério profético na Bíblia: a voz de Deus na terra (Rio de Janeiro: CPAD, 2010), p. 50.

519 Ibid., p. 35.

520 Gordon, Robert P. “Êxodo” in: Bruce, F. F. (org.). Comentário bíblico NVI, p. 233.

521 Stronstad. A teologia carismática de Lucas-Atos, p. 45.

522 Ibid., p. 44-5.

523 Ibid., p. 32.

524 Ibid., p. 39-40.

525 Ibid., p. 32.

526 Ibid., p. 45-6.

527 Ibid., p. 46.

528 Chavalas, Mark W.; Matthews, Victor H.; Walton, John H. Comentário histórico-cultural da Bíblia: Antigo Testamento (São Paulo: Vida Nova, 2018), p. 192.

529 Bíblia de estudo, p. 1782-83.

530 Ibid., p. 1783.

531 O referido artigo foi publicado na edição nº 62, ano 36, de julho-agosto-setembro de 2013, da revista Obreiro Aprovado, sob o título “Hermenêutica pentecostal” (p. 78-84). O leitor interessado pode ler a versão estendida desse texto em Carvalho. Pentecostalismo e pós-modernidade, p. 209-80. Contudo, as controvérsias em torno dessa proposta só vieram posteriormente, ou seja, dois anos depois, tendo como estopim a publicação da obra Hermenêutica e experiência pentecostal, de autoria de David Mesquiati e Kenner Terra, publicada pela CPAD no fim de 2018. Desde então, o tema vem se tornando objeto de debates e discussões, tanto no âmbito acadêmico quanto no âmbito eclesiástico, mas, sobretudo, nas redes sociais. Por isso, algumas editoras lançaram obras de autores estrangeiros com a temática, enquanto outras optaram por publicar autores nacionais, a exemplo da Thomas Nelson Brasil, que, em 2020, publicou a obra Autoridade bíblica e experiência no Espírito, de Gutierres Siqueira e Kenner Terra. Foi assim que, de 2019 a 2021, as tantas controvérsias — que lamentavelmente se revelaram nada éticas e marcadas por muita desinformação, desconhecimento, mas também desonestidade intelectual e distorção proposital, utilizadas pelos detratores para se autopromoverem, seja com acusações diretas, seja com insinuações levianas que produziram linchamentos virtuais e boatos, trazendo sérios prejuízos a algumas pessoas, entre elas um dos autores desta Teologia — acabaram também atingindo lideranças proeminentes das Assembleias de Deus no Brasil. Por isso mesmo, a denominação, por meio do seu Conselho de Doutrina e Comissão de Apologética, resolveu deliberar sobre o assunto e emitir um parecer, o qual foi publicado no jornal Mensageiro da Paz, órgão oficial das Assembleias de Deus no Brasil, em sua edição de maio de 2021 (a. 91, n. 1.632, p. 14), sob o título

“Manifesto sobre hermenêutica pentecostal”, terminando por reconhecer a legitimidade da expressão “hermenêutica pentecostal”, entendendo que se trata de uma discussão legítima e necessária, visto que a tradição carismático-pentecostal tem pressupostos pneumatológicos que diferem dos que a tradição protestante possui, e também por coibir ataques gratuitos que se repetiam nas redes sociais, manchando a reputação dos que, longe de serem “liberais”, apenas defendem o direito de nossa tradição ter sua teologia própria. Retomaremos esse assunto mais à frente e apresentaremos exemplos bíblicos de “exegese carismática”, na expressão de Larry Hurtado, ou “interpretação carismática”, na expressão de Gerhard von Rad. Como veremos, uma “hermenêutica pentecostal”, devidamente utilizada, não é algo tão recente, muito menos inovador.

532 Hildebrandt. Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento, p. 175-6.

533 Welker. O Espírito de Deus, p. 100.

534 Rad. Teologia do Antigo Testamento, p. 98.

535 Silva. O ministério profético na Bíblia, p. 55.

536 No “Livro segundo” da Resposta de Flávio a Ápio (texto conhecido também pelo título de Contra Apião), lê-se: “As diversas nações que existem no mundo se governam de maneiras diferentes: umas abraçam a monarquia; outras, a aristocracia; outras, a democracia. Mas nosso divino legislador não estabeleceu nenhuma dessas espécies de governo. Escolheu uma república, à qual podemos dar o nome de teocracia, pois que a fez inteiramente dependente de Deus e ao qual nós consideramos como o único autor de todo o bem, que provê às necessidades gerais de todos os homens” (Josefo, Flávio. História dos hebreus, 9. ed. [Rio de Janeiro: CPAD, 2005], p. 1479).

537 Congar. Revelação e experiência do Espírito, p. 26-7.

538 Ibid., p. 28.

539 Chavalas; Matthews; Walton. Comentário histórico-cultural da Bíblia, p. 211.

540 Bíblia de estudo, p. 1923.

541 Welker. O Espírito de Deus, p. 91.

542 Ibid. (grifo no original).

543 Westermann. Fundamentos da teologia do Antigo Testamento, p. 49.

544 Congar. Revelação e experiência do Espírito, p. 30.

545 Westermann. Fundamentos da teologia do Antigo Testamento, p. 66.

546 Silva. O ministério profético na Bíblia, p. 55.

547 Ibid.

548 Bíblia de estudo, p. 1675.

549 McLean. “O Espírito Santo” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 392.

550 Horton. O que a Bíblia diz sobre o Espírito Santo, p. 34.

551 Ibid., p. 34-5.

552 Ibid., p. 35.

553 Ibid.

554 Gottwald, Norman K. As tribos de Iahweh: uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C, 3. reimpr. (São Paulo: Paulus, 2016), p. 690.

555 Ibid., p. 690-1.

556 Ibid., p. 691.

557 Ibid., p. 691.

558 Ibid.

559 Ibid.

560 Ibid., p. 691-2.

561 Ibid., p. 692.

562 Ibid.

563 Horton. O que a Bíblia diz sobre o Espírito Santo, p. 35.

564 Ibid., p. 35-6.

565 Ibid., p. 36.

566 Ibid., p. 37.

567 Ibid., p. 36-7.

568 Westermann. Fundamentos da teologia do Antigo Testamento, p. 87-8.

569 Horton. O que a Bíblia diz sobre o Espírito Santo, p. 36.

570 Ibid.

571 Hildebrandt. Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento, p. 174-5.

572 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 263.

573 Ibid., p. 263-4.

574 Ibid., p. 264.

575 Ibid., p. 264-5.

576 Ibid., p. 265.

577 Silva. O ministério profético na Bíblia, p. 24.

578 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 264.

579 Rad. Teologia do Antigo Testamento, p. 505.

580 Ibid., p. 499-500.

581 Ibid., p. 505.

582 Ibid., p. 504.

583 Ibid., p. 504-5.

584 Ibid., p. 501.

585 Ibid., p. 500-1.

586 Silva. O ministério profético na Bíblia, p. 47.

587 Ibid., p. 48.

588 Ibid.

589 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 264.

590 Dooyeweerd. No crepúsculo do pensamento ocidental, p. 201.

591 Tillich. Teologia sistemática, p. 124-5.

592 Hildebrandt. Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento, p. 177.

593 Ibid.

594 Ibid., p. 178.

595 Ibid., p. 181.

596 Ibid., p. 182.

597 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 265.

598 Ibid., p. 266.

599 Ibid., p. 267.

600 Ibid.

601 Ibid., p. 271.

602 “O caráter carismático do nazireado aparece, sobretudo, no fato de que tais façanhas de guerra sejam descritas como ações do espírito de Yahweh (Jz 13:25; 14:6,19; 15:14)” (Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento., p. 271).

603 Welker. O Espírito de Deus, p. 74.

604 Hildebrandt. Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento, p. 136.

605 Welker. O Espírito de Deus, p. 58.

606 Ibid., p. 59.

607 Hildebrandt. Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento, p. 137.

608 Ibid.

609 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 274.

610 Díaz, José Luis Sicre. Introdução ao profetismo bíblico (Petrópolis: Vozes, 2016), p. 149.

611 Ibid., p. 150.

612 Bíblia de estudo, p. 1630.

613 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 295.

614 Díaz. Introdução ao profetismo bíblico, p. 153.

615 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 295.

616 Ibid., p. 517-8.

617 Rad. Teologia do Antigo Testamento, p. 100.

618 Ibid., p. 100-1.

619 Ibid., p. 100.

620 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 517.

621 Rad. Teologia do Antigo Testamento, p. 101.

622 Uma observação interessante é o “título” dado a Saul, “nāgîd (príncipe), não melek (rei)”, pontua Laurence Porter, acrescentando que Edward Robertson diz que “um príncipe é um líder carismático chamado para um propósito específico — ele libertará meu povo das mãos dos filisteus (v. 16), como os juízes — e não tem conotação de dinastia hereditária” (Bruce, F. F. [org.]. Comentário bíblico NVI, p. 492).

623 Hildebrandt. Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento, p. 139-40.

624 Ibid., p. 139.

625 “A. R. S. Kennedy (p. 85) comenta que ‘a conversão de Saul é a primeira registrada nas Escrituras Sagradas’” (Porter, Laurence E. “1 e 2Samuel” in: Bruce, F. F. [org.]. Comentário bíblico NVI, p. 492).

626 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 394.

627 Ibid., p. 395.

628 Ibid., p. 395-6.

629 Hildebrandt. Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento, p. 140.

630 O teólogo pentecostal Antonio Gilberto diz que a “cronologia bíblica é quase toda incerta; aliás, toda a cronologia antiga é incerta. As datas eram contadas tomando-se por base eventos importantes, e isso dentro de cada povo. Não havia, é óbvio, uma base geral” (Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 145). O mesmo autor apresenta, ao menos, três classes de dificuldades que devem ser consideradas em qualquer estudo da cronologia bíblica: as fontes de dados, as eras e as do próprio texto bíblico (p. 146). Quanto à última “classe de dificuldades”, o autor assinala que “Há, especialmente nos períodos: dos juízes, do reino dividido e dos profetas, muitos períodos coincidentes em parte, reinos associados, intervalos de anarquia, frações de anos tomadas por anos inteiros, partes tomadas pelo todo, e arredondamentos de números. Há vários casos quanto a este último item. Exemplos: Êxodo 12:37 com Números 1:46 e 11:21; Gênesis 15:13 com Gálatas 3:17. Outro caso interessante é o do rei Jotão. Em 2Reis 15:33 se diz que ele reinou dezesseis anos; entretanto, no versículo 30 é mencionado seu 20º ano de reinado!”. Na sequência, o mesmo autor oferece o que pode ser uma possível explicação para essa questão: “Quanto ao caso do rei Jotão ter reinado, ele pode ter reinado com seu pai, que era leproso, talvez em seus últimos anos de vida. Esse rei leproso — Azarias — (2Rs 15:5,7) é também chamado Uzias (2Cr 26:23)” (p. 146-7).

631 Esse substantivo feminino se refere a um exercício linguístico, utilizado na produção narrativa, que inverte, como já foi dito, de forma proposital, a ordem cronológica ou lógica dos fatos ou ideias expostos num período.

632 O teólogo pentecostal Esdras Bentho fala de uma figura parecida com essa — no capítulo 8 de sua obra que trata da poética hebraica — cujo nome é "Paralelismo quiástico ou cruzado" — e a define como "um esquema bimembre (duas linhas poéticas) no qual dois termos são invertidos, de tal sorte que o primeiro se torne segundo e o segundo primeiro" (Bentho, Esdras Costa. Hermenêutica fácil e descomplicada: como interpretar a Bíblia de maneira prática e eficaz [Rio de Janeiro: CPAD, 2003], p. 273).

633 Bullinger, E. W. Figures of speech used in the Bible (1898; reimpr., Grand Rapids: Baker, 1968), p. 706-7 in: Brauch, Manfred T.; Bruce, F. F.; Davids, Peter H.; Kaiser Jr., Walter C. Hard sayings of the Bible (Downers Grove: InterVarsity, 1996), p. 214.

634 Ibid.

635 Alter, Robert. A arte da narrativa bíblica (São Paulo: Companhia das Letras, 2007), p. 176.

636 Cf. Deere, Jack. Surpreendido pelo poder do Espírito (Rio de Janeiro: CPAD, 1995), p. 101-16. Aker; Railey Jr. "Fundamentos teológicos" in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 58-62. Palma. O batismo no Espírito Santo e com fogo; Stronstad. A teologia carismática de Lucas-Atos.

637 Cf. Carvalho, César Moisés. "Hermenêutica pentecostal", Obreiro Aprovado (ano 36, n. 62, Rio de Janeiro: CPAD, julho-agosto-setembro de 2013), p. 78-84. Carvalho. Pentecostalismo e pós-modernidade, p. 209-80. Oliveira, David Mesquiati de; Terra, Kenner R. C. Experiência e hermenêutica pentecostal: reflexões e propostas para a construção de uma identidade teológica (Rio de Janeiro: CPAD, 2018); Siqueira, Gutierres; Terra, Kenner. Autoridade bíblica e experiência no Espírito: a construção da hermenêutica pentecostal-carismática

(Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020).

638 Os episódios ocorridos nesse período — seguindo o raciocínio da seção de 1Samuel 17—18:9, com a estrutura do quadro parentético — são realizados sob o poder do Espírito Santo, que, desde 1Samuel 16:13, ou seja, “desde aquele dia em diante [...] se apoderou de Davi”.

639 Bullinger. Figures of speech used in the Bible, p. 706-7 in: Brauch.; Bruce.; Davids.; Kaiser Jr. Hard sayings of the Bible, p. 214.

640 Ibid.

641 Hill, Andrew E.; Walton, John H. Panorama do Antigo Testamento (São Paulo: Vida, 2007), p. 185. Os mesmos autores afirmam que os “demais livros — Rute, Crônicas Esdras, Neemias e Ester — formam parte do cânon hebraico chamado ‘Escrituras’” (ibid.).

642 “É necessário destacar que todo o AT, com exceção de sua terceira seção, os Escritos, era considerado de natureza profética, pois Moisés foi o maior dos profetas” (Ellison, H. L. “A teologia do Antigo Testamento” in: Bruce, F. F. [org.]. Comentário bíblico NVI, p. 78-9.)

643 Hill.; Walton. Panorama do Antigo Testamento, p. 185.

644 Brauch.; Bruce.; Davids.; Kaiser Jr. Hard sayings of the Bible, p. 214.

645 Vogels, Walter. Davi e sua história: 1Samuel 16,1—1Reis 2,11 (São Paulo: Loyola, 2007), p. 38. Mas isso não significa que ele tenha deixado de ser um carismático, conforme o texto citado atesta.

646 Ibid., p. 38-9.

647 “O problema todo talvez esteja em o povo não ter esperado o ‘tempo de Deus’: ‘porás sobre ti como rei aquele que escolher o Senhor, teu Deus’ (Dt 17:15). Para isso basta lembrar que Davi — o real escolhido de Deus (1Sm 13:14; At 13:22) — deveria ser apenas uma criança quando a nação israelita reivindicou para si um rei (1Sm 17:32). Assim, por uma razão muito óbvia, não havia possibilidade de o ‘tempo de Deus’ para a substituição de o regime governamental teocrático ter chegado. Pesa ainda o fato de que Saul era da tribo de Benjamim (1Sm 10:21), e para ela não havia nenhuma promessa nesse sentido. Entretanto, havia o oráculo acerca de que a monarquia seria instituída sobre Israel por meio de um descendente de Judá: ‘O cetro não se arredará de Judá nem o legislador dentre seus pés, até que venha Siló; e a ele se congregarão os povos’ (Gn 49:10)” (Carvalho, C. M. “Davi e o tempo de Deus em sua vida” in: Moisés, César et al. Davi: as vitórias e as derrotas de um homem de Deus [Rio de Janeiro: CPAD, 2009], p. 80-1.) Para uma discussão mais pormenorizada desse ponto, leia todo esse capítulo da referida obra.

648 Welker. O Espírito de Deus, p. 77.

649 Rad. Teologia do Antigo Testamento, p. 101.

650 Ibid.

651 Ibid.

652 Díaz. Introdução ao profetismo bíblico, p. 152.

653 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 275 (grifo no original).

654 Ibid., p. 276 (grifo no original).

655 Ibid., p. 277.

656 Ibid., p. 279.

657 Ibid., p. 278 (grifo no original).

658 Ibid., p. 280.

659 Ibid., p. 281.

660 Ibid.

661 Ibid.

662 Ibid., p. 282.

663 Ibid., p. 282-3.

664 Ibid., p. 283.

665 “Observe-se como nas expressões em que se fala disto se acentua a soberania do rūaḥ em seu atuar: pā’am, golpear (Jz 13:25); ṣālaḥ, penetrar ou atuar com poder (1Sm 10:6; 11:6); lābēš, atrair (Jz 6:34); hāyāḥ ‘al (Jz 11:29)” (ibid.) Todas essas expressões são correlatadas para “capacitação carismática”. (N. do A.)

666 Ibid., p. 283-4.

667 Ibid., p. 284.

668 Walton. Teologia do Antigo Testamento para cristãos, p. 6.

669 Díaz. Introdução ao profetismo bíblico, p. 153.

670 Chavalas; Matthews; Walton. Comentário histórico-cultural da Bíblia, p.

404.

671 Rad. Teologia do Antigo Testamento, p. 300.

672 Ibid., p. 300-1.

673 Ibid., p. 316.

674 Ibid.

675 Ibid.

676 Hildebrandt. Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento, p. 139-40.

677 “Embora o rûaḥ yhwh não seja afirmado, especificamente, como tendo vindo sobre Salomão, ele foi ungido como sucessor ao trono por Zadoque, o sacerdote, e Natam o profeta (1 Rs 1:32ss.). Ao chegar a iminente cerimônia de unção, Benaia, filho de Joiada, proclama: ‘Assim como o Senhor esteve com o rei, meu senhor, também esteja ele com Salomão para que ele tenha um reinado ainda mais glorioso que o reinado de meu senhor, o rei Davi!” (1:37). Por meio da unção, o Senhor estava de fato presente com Salomão (cf. 1 Cr 29:23-25). Seu reinado mostra os resultados do carisma da sabedoria que deu a ele discernimento na administração do reino. Salomão não somente foi um hábil administrador, mas um político perspicaz, diplomata, estrategista e organizador. Sua habilidade como um poeta e pregador da sabedoria também foi louvada no Antigo Oriente (1Rs 4:32). Embora Salomão tenha sofrido um sério lapso moral,

a era de paz e prosperidade que ele governou se tornou uma ilustração significativa do evento escatológico no qual as nações virão a Israel para a instrução e direção em seus negócios (Is 2:1-5; Mq 4:1-5). Nesta era vindoura, o Messias ungido reinará e cumprirá o desígnio intentado por Deus para a monarquia. Com a presença de Deus sobre seu Servo escolhido e ungido, o governo de Deus será realizado universalmente" (Hildebrandt. Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento, p. 144).

678 Hildebrandt. Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento, p. 142.

679 Ibid., p. 142-3.

680 Ibid., p. 143.

681 Ibid.

682 Silva. O ministério profético na Bíblia, p. 52.

683 Um excelente resumo pode ser obtido em Silva. O ministério profético na Bíblia, p. 52-5.

684 Díaz. Introdução ao profetismo bíblico, p. 153 (grifo no original).

685 Ibid., p. 154.

686 Ibid. (grifo no original).

687 Ibid., p. 155 (grifo no original).

688 Walton. Teologia do Antigo Testamento para cristãos, p. 5 (grifo no original).

689 Chavalas; Matthews; Walton. Comentário histórico-cultural da Bíblia, p. 246.

690 “Embora Weber tivesse consciência de que carismáticos precisam ser apoiados por grupos e discípulos, ele não enfatizou esse ponto. Como consequência, sua obra, às vezes, dá a impressão de que os carismáticos são indivíduos isolados e completamente fora de suas sociedades. Esta leitura de Weber deu por sua vez origem à imagem popular do profeta como indivíduo divinamente inspirado que reforma a sociedade com sua mensagem radical e que se recusa a ser parte da ordem social corrupta que ele condena. É claro que esse quadro não pode se apoiar nos dados antropológicos que analisamos até o momento. A documentação indica que poucos intermediários cabem de fato nos padrões estabelecidos por Weber. Muitos não são líderes, ainda que derivem sua autoridade de sua habilidade de comunicar-se com o reino divino. De mais a mais, normalmente eles são bem integrados aos seus grupos de apoio, quer na periferia, quer no centro da sociedade. E, o que é mais importante, os intermediários devem sua posição à convalidação pelos seus grupos de apoio. Como já tivemos oportunidade de ver, numerosos fatores entram no processo de convalidação e estão envolvidas considerações mais práticas do que a teoria de Weber admitiria. Em suma, a documentação antropológica sugere que, se o carisma é um ‘dom dos deuses’, é também dom da sociedade” (Wilson, Robert R. Profecia e sociedade no antigo Israel, 2. ed. rev. [São Paulo: Targumim/Paulus, 2006], p. 81). Discordamos do autor por duas razões: a

primeira delas é que a análise de Wilson se dá no campo da antropologia cultural, e ele buscou traçar um paralelo entre os profetas veterotestamentários e grupos similares contemporâneos, sendo estes provenientes das sociedades africanas e dos índios norte-americanos. A segunda, e muito importante, é que o paralelo comete a infelicidade de comparar duas cosmovisões completamente distintas, ignorando que ele poderia ter analisado a prática profética no cristianismo carismático e aí comparar teologicamente os fenômenos.

691 “Denominamos ‘carisma’ uma qualidade pessoal considerada extracotidiana (na origem, magicamente condicionada, no caso tanto dos profetas quanto dos sábios curandeiros ou jurídicos, chefes de caçadores e heróis de guerra) e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como ‘líder’. O modo objetivamente ‘correto’ como essa qualidade teria de ser avaliada, a partir de algum ponto de vista ético, estético ou outro qualquer, não tem importância alguma para nosso conceito: o que importa é como de fato ela é avaliada pelos carismaticamente dominados — os ‘adeptos’” (Weber, Max. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva, 4. ed. [Brasília: UnB, 2000], vol. 1, p. 158-9, grifo no original).

692 Wilson. Profecia e sociedade no antigo Israel, p. 81. Esse ponto pode ser aprofundado com a leitura direta de Weber. Economia e sociedade, p. 161-7.

693 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 288 (grifo no original).

694 Ibid.

695 Ibid., p. 289.

696 Ibid.

697 Ibid., p. 289-90 (grifo no original).

698 Silva. O ministério profético na Bíblia, p. 38.

699 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 290-91 (grifo no original).

700 Ibid., p. 291 (grifo no original).

701 Ibid.

702 Ibid., p. 294.

703 Ibid.

704 Ibid. (grifo no original).

705 Ibid., p. 294-5.

706 Ibid., p. 294 (grifo no original).

707 Ibid., p. 296 (grifo no original).

708 Ibid.

709 Ibid., p. 296-8 (grifo no original).

710 Ibid., p. 298 (grifo no original).

711 Ibid. (grifo no original).

712 McLean. “O Espírito Santo” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 391.

713 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 298-9.

714 Voegelin. Ordem e história, p. 287.

715 Ibid., p. 287-8.

716 Ibid., p. 288.

717 Ibid., p. 290.

718 Ibid.

719 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 299 (grifo no original).

720 Ibid. (grifo no original).

721 Ibid.

722 Ibid., p. 300.

723 Ibid.

724 Ibid., p. 300-1.

725 Jaspers, Karl. Introdução ao pensamento filosófico (São Paulo: Cultrix, 2011), p. 27.

726 Schluchter, Wolfgang. “A modernidade: uma nova (era) cultura axial?”, Política e Sociedade (vol. 16, n. 36, Florianópolis: UFSC, maio/agosto de 2017),

p. 22.

727 Voegelin. Ordem e história, p. 400.

728 Ibid., p. 392.

729 Ibid., p. 393.

730 É preciso ressaltar, todavia, que tal modelo de organização não é homogêneo e único, pois, conforme encontramos em 2Samuel 4:1, havia profetas casados que residiam nas cidades.

731 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 301. “A relação entre grupos proféticos e figuras proféticas individuais, portanto, varia consideravelmente. Samuel e Eliseu estão vinculados com grupos mencionados ao lado deles, porém nitidamente diferem deles; em contraste, Micaías, filho de Inlá, é apresentado numa contraposição acentuada ao grupo profético com o qual se encontra. Esse grupo tinha um estreito vínculo institucional com a corte, enquanto Micaías aparece em oposição solitária. No entanto, essa distinção não pode ser generalizada: por um lado, os grupos em torno de Samuel e Eliseu não tinham vínculo com a corte real (que, além disso, ainda não existia no tempo de Samuel). Por outro lado, no tempo de Davi, Natã (2Sm 7; 12; 1Rs 1) e Gad (1Sm 22:5; 2Sm 24:11 ‘vidente de Davi’) aparecem como dois ‘profetas da corte’ sem terem conexão com um grupo. Ao mesmo tempo, mostra-se aqui que esta pertença institucional à corte de modo algum exclui uma atitude de crítica ou até mesmo de fortes acusações contra o rei (2Sm 12; 24)” (Rendtorff, Rolf. Antigo Testamento: uma introdução [Santo André: Academia Cristã, 2009], p. 172-3).

732 Hildebrandt. Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento, p. 196.

733 Ibid., p. 109.

734 Rendtorff. Antigo Testamento, p. 174.

735 Não inserimos Lamentações de Jeremias, pois se trata de um livro, não de um profeta.

736 Vargas, Milton. “O início da pesquisa tecnológica no Brasil” in: Vargas, Milton (org.). História da técnica e da tecnologia no Brasil (São Paulo: Unesp/CEETEPS, 1994), p. 211.

737 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 301-2 (grifo no original).

738 Ibid., p. 302-3.

739 Silva. O ministério profético na Bíblia, p. 34.

740 Ibid., p. 36.

741 Ibid., p. 37.

742 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 304.

743 Ibid., p. 304-5 (grifo do original).

744 Ibid., p. 305.

745 Ibid., p. 306 (grifo no original).

746 Ibid. (grifo no original).

747 Ibid., p. 308.

748 Walton, John H. O pensamento do antigo Oriente Próximo e o Antigo Testamento: introdução ao mundo conceitual da Bíblia hebraica (São Paulo: Vida Nova, 2021), p. 249.

749 Rad. Teologia do Antigo Testamento, p. 517.

750 Ibid., p. 517-8.

751 Ibid., p. 519-20.

752 Ibid., p. 523.

753 Ibid., p. 523-4. A respeito da questão da quantidade de vezes em que ocorre determinada palavra ou expressão, sempre há divergências, pois, como estamos utilizando como fontes autores estrangeiros e, no caso de Von Rad, muito antigos (a data da primeira edição de sua obra em alemão é 1957), as versões bíblicas são diferentes, daí as variações. José Luis Sicre Díaz afirma que tais expressões, ou "fórmulas", que aparecem nos livros proféticos, também podem ser "agrupadas em dois grandes blocos: as que constatam a chegada da palavra divina ao profeta e as que asseguram que a palavra transmitida é palavra de Deus". Assim, no "primeiro bloco se encontram as fórmulas 'a palavra do Senhor veio a X' ou 'veio a mim a palavra do Senhor', que aparece no total de 130 vezes, e 'o Senhor me disse' ou 'o Senhor disse a X', com um total de 103 casos. Ou seja, em 233 ocasiões, indica-se que a palavra de Deus vem a alguém, quase sempre a um profeta", ao passo que, no "segundo bloco", diz o mesmo autor, "agrupam-se quatro fórmulas: 'assim diz o Senhor' (425 x), 'oráculo do Senhor' (365 x), 'diz o Senhor' (69 x) e 'fala o Senhor' (41 x)". Portanto, resumindo, "novecentas vezes realça-se que a palavra transmitida não é ocorrência pessoal nem fruto das próprias ideias, mas palavra de Deus", de modo que a "simples comparação desses dois blocos deixa claro que, para os profetas, era mais importante realçar a origem divina da palavra (900 x) do que expressar a experiência subjetiva de ter recebido a palavra (233 x). Por outro lado, uma análise das ocorrências dessas citações permite perceber que foi no século sétimo, em Jeremias e Ezequiel, que mais se sentiu a necessidade de insistir nos dois aspectos: origem divina da palavra e consciência subjetiva de recebê-la. Por exemplo, a fórmula 'veio a palavra do Senhor...' só se encontra três vezes nos profetas do século oitavo (uma em Isaías, outra em Oseias, outra em Miqueias), enquanto em Jeremias aparece 44 vezes e em Ezequiel, cinquenta. A fórmula 'o Senhor disse a...', que aparece dezenove vezes nos profetas do século oitavo, encontramo-la 57 vezes em Jeremias e 86 em Ezequiel. O mesmo fenômeno constata-se a propósito das fórmulas do segundo grupo. Somadas as quatro ('assim diz o Senhor', 'oráculo do Senhor', 'diz o Senhor', 'fala o Senhor'), encontramo-las 36 vezes em Isaías 1, 45 vezes em Amós, quatro vezes em Oseias, cinco vezes em Miqueias, 330 vezes em Jeremias e 232 vezes em Ezequiel". Sicre ainda observa que é "possível que as ásperas polêmicas do fim

do século sétimo e início do século sexto entre diferentes tendências proféticas tenham motivado essa insistência tremenda em que o profeta transmite a palavra de Deus, palavra que ele previamente recebeu. Mas essa certeza de proclamar a palavra de Deus também não admite dúvidas na profecia do século oitavo e inclusive antes" (Díaz. Introdução ao profetismo bíblico, p. 68-9).

754 Rad. Teologia do Antigo Testamento, p. 524.

755 Rendtorff. Antigo Testamento, p. 174.

756 Rad. Teologia do Antigo Testamento, p. 524-5. "E todo o mundo que não conhece sua maneira de se expressar pensa que eles (= profetas) têm um jeito estranho de falar, pois não observam sequências, mas saltam de um assunto ao outro, de sorte que a gente não pode compreendê-los nem se orientar. Ora, não é nada agradável ler um livro que não mantém ordem, pois não se consegue agregar nem entender uma coisa à outra, para que tenha boa sequência, como aliás convém quando se quer falar bem e corretamente" (Luther, Martin. Der Prophet Habakuk ausgelegt, D. Martin Luthers Werke (Weimar, 1987), vol. 19, p. 350, citação e nota de Schwantes, Milton. "A terra não pode suportar suas palavras" (Am 7,10): reflexão e estudo sobre Amós [São Paulo: Paulinas, 2004], p. 137).

757 Rendtorff. Antigo Testamento, p. 174.

758 Rad. Teologia do Antigo Testamento, p. 525.

759 Ibid.

760 Ibid.

761 Ibid., p. 525-6.

762 Ibid., p. 526.

763 Ibid.

764 Ibid., p. 526-8.

765 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 329 (grifo no original).

766 Ibid., p. 330.

767 Ibid., p. 332-3.

768 Ibid., p. 345 (grifo no original).

769 Ibid., p. 535 (grifo no original).

770 Ibid., p. 535-6.

771 Ibid., p. 536.

772 Ibid.

773 Ibid., p. 537.

774 Maimônides. Guia dos perplexos: obra completa (São Paulo: Sêfer, 2018), p. 317.

775 Bíblia de estudo, p. 1630.

776 Maimônides. Guia dos perplexos, p. 317-8.

777 Ibid., p. 319.

778 Rad. Teologia do Antigo Testamento, p. 530-2.

779 Ibid., p. 532.

780 Ibid.

781 Walton. O pensamento do antigo Oriente Próximo e o Antigo Testamento, p. 253. Trata-se de uma questão complexa cuja literatura especializada é vasta. Apenas para exemplificar, em português há duas obras, uma teológico-exegética e outra psicanalítico-religiosa, que tratam do assunto: Girard, Marc. Os símbolos na Bíblia: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal, 2. ed. (São Paulo: Paulus, 2005); Kelsey, Morton T. Deus, sonhos e revelação: interpretação cristã dos sonhos (São Paulo: Paulus, 1996).

782 Ibid., p. 255.

783 Ibid., p. 255-6.

784 Ibid., p. 261.

785 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 347.

786 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 197.

787 Ibid., p. 45.

788 Walton. O mundo perdido de Adão e Eva, p. 128.

789 Ibid., p. 128-9.

790 Ibid., p. 129.

791 Ibid., p. 130.

792 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 347.

793 Ibid., p. 332.

794 Ibid., p. 333-4.

795 Walton. O pensamento do antigo Oriente Próximo e o Antigo Testamento, p. 266.

796 Silva. O ministério profético na Bíblia, p. 116.

797 Westermann. Fundamentos da teologia do Antigo Testamento, p. 153.

798 Westermann, Claus. Grundformen prophetischer Rede (Munique: Chr. Kaiser Verlag Muchen, 1960), p. 94 in: Rendtorff. Antigo Testamento, p. 180.

799 Rendtorff. Antigo Testamento, p. 180.

800 Ibid., p. 181.

801 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 539-40.

802 Heschel, Abraham Joshua. Deus em busca do homem (São Paulo: Arx, 2006), p. 99.

803 Ibid., p. 100.

804 Ibid., p. 101.

805 Packer, J. I. “A inspiração da Bíblia” in: Comfort, Philip Wesley (org.). A origem da Bíblia (Rio de Janeiro: CPAD, 1998), p. 43-4.

806 “A palavra como arma que se lança (Is 9:7), como fogo flamejante (Jr 20:9), como martelo destruidor (Is 23:29), como mensageiro veloz (Is 55:10s.), como ser independente que dá ordens (1Rs 13:9,17,32; 20:35; 2Rs 20:4; Jr 39:16). No momento de relacionar essas expressões objetivantes, se deveria contar também com o uso do ‘e veio a palavra de Yahweh a...’ em lugar de ‘E disse Yahweh a...’. Não parece correto ver em tais passagens uma hipostatização da palavra, como pretende Ringgren” (Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 540).

807 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 540-1 (grifo no original).

808 Ibid., p. 542.

809 Hildebrandt. Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento, p. 184-5.

810 Ibid., p. 185-6.

811 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 34-5 (grifo no original).

812 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 313.

813 Ibid.

814 Tillich. Teologia sistemática, p. 469.

815 Dunn, James D. G. Jesus, Paulo e os Evangelhos (Petrópolis: Vozes, 2017), p. 32.

816 Candau, Jöel. Memória e identidade (São Paulo: Contexto, 2011), p. 109.

817 Ibid., p. 109-10.

818 Ibid., p. 107.

819 Smith, James K. A. Pensando em línguas: contribuições pentecostais para a filosofia cristã (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020); Smith, James K. A. A queda da interpretação: fundamentos filosóficos para uma hermenêutica criacional (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021).

820 Dunn. Jesus, Paulo e os Evangelhos, p. 32.

821 Ibid., p. 47.

822 Ibid.

823 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 39.

824 Hildebrandt. Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento, p. 158.

825 Ibid., p. 186.

826 Ibid., p. 186-7.

827 Ibid., p. 225.

828 Schökel, Luis Alonso. “O Antigo Testamento como palavra humana e palavra de Deus” in: Schreiner, Josef (org.). O Antigo Testamento: um olhar atento para sua palavra e mensagem (São Paulo: Hagnos, 2012), p. 13.

829 Ibid., p. 14-5 (grifo no original).

830 Ibid., p. 15.

831 Ibid., p. 15-6.

832 Ibid., p. 16.

833 Ibid.

834 Ibid., p. 17.

835 Ibid. (grifo no original).

836 Rad. Teologia do Antigo Testamento, p. 100.

837 Schökel. “O Antigo Testamento como palavra humana e palavra de Deus” in: Schreiner (org.). O Antigo Testamento, p. 17.

838 Ibid., p. 17-9 (grifo no original).

839 Ibid., p. 19-20.

840 Ibid., p. 20-1.

841 Ibid., p. 23.

842 Ibid., p. 24.

843 Ibid., p. 25 (grifo no original).

844 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 74.

845 Ibid., p. 77.

846 Schökel. “O Antigo Testamento como palavra humana e palavra de Deus” in: Schreiner (org.). O Antigo Testamento, p. 21.

847 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 13.

848 Schökel. “O Antigo Testamento como palavra humana e palavra de Deus” in: Schreiner (org.). O Antigo Testamento, p. 24.

849 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 521 (grifo no original).

850 Ibid., p. 522.

851 Ibid., p. 522-3 (grifo no original).

852 Campos, Heber Carlos de. “Profecia ontem e hoje” in: Campos, Heber Carlos de; Lopes, Augustus Nicodemus; Matos, Alderi Souza de; Neto, Francisco Solano Portela. Fé cristã e misticismo: uma avaliação bíblica de tendências doutrinárias atuais (São Paulo: Cultura Cristã, 2000), p. 78.

853 Ibid., p. 79.

854 Ibid., p. 103-4.

855 Walton. O pensamento do antigo Oriente Próximo e o Antigo Testamento, p. 272.

856 Ibid. (grifo no original).

857 John Walton explica em que consiste a prática do extispício na obra que estamos utilizando. O leitor interessado pode consultá-la nas páginas 268-9.

858 Ibid.

859 Ibid., p. 272-3.

860 Ibid., p. 273.

861 Ibid.

862 Ibid.

863 Ibid., p. 273-4.

864 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 524.

865 Ibid.

866 Ibid., p. 524-5.

867 Ibid., p. 525 (grifo no original).

868 Ibid., p. 527 (grifo no original).

869 Ibid., p. 527-8.

870 Ibid., p. 528-9.

871 Ibid., p. 529.

872 Ibid., p. 529-30.

873 Ibid., p. 530.

874 Ibid., p. 531.

875 Ibid., p. 542-3 (grifo no original).

876 Brandt. O Espírito Santo, p. 113-4.

877 Ibid., p. 113 (grifo no original).

878 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 543 (grifo no original).

879 Falando a respeito do cânon neotestamentário, o teólogo pentecostal Antonio Gilberto informa que “Antes do ano 400 d.C., todos os [27] livros estavam aceitos. Em 367, Atanásio, patriarca de Alexandria, publicou uma lista dos 27 livros canônicos, os mesmos que hoje possuímos: essa lista foi aceita pelo Concílio de Hipona (África) em 393”. Todavia, a data oficial do reconhecimento e fixação do cânon do Novo Testamento, informa o mesmo teólogo, “ocorreu no III Concílio de Cartago, em 397 d.C. Nessa ocasião, foi definitivamente reconhecido e fixado o cânon do Novo Testamento. Como se vê, houve um amadurecimento de quatrocentos anos” (Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 60).

880 O teólogo pentecostal Antonio Gilberto diz que a “Esdras é atribuída a tríplice divisão do cânon” (Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 56).

881 “A tendência de tempos passados de considerar Paulo como o primeiro dogmático cristão não se impôs. Resta, porém, a ele a honra de ser o maior teólogo-pensador do Novo Testamento, embora hoje seja quase comumente aceito que ele não elaborou nenhum sistema dogmático e nenhuma metodologia firme. Pode-se concordar com as duas afirmações. Mas isso não significa que sua teologia não tenha uma ideia dominante. Se ele não compôs nenhuma Summa theologica, seria talvez exagero pôr no lugar dela uma trama de ideias em torno do encontro entre Deus e o homem ou mesmo em torno do tema geral

de juízo e graça. Essas expressões são tão genéricas que não permitem reconhecer o que a teologia paulina tem de peculiar; esse aspecto não pode ser de forma alguma ignorado, sendo o que distingue Paulo de todos os outros autores do Novo Testamento" (Käsemann, Ernest. Perspectivas paulinas [São Paulo: Teológica, 2003], p. 219).

882 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 56.

883 Ibid.

884 Eichrodt. Teologia do Antigo Testamento, p. 549.

885 "A sabedoria surgiu em Israel, ao que parece, em ambiente rural. Os sábios bíblicos enraízam-se no velho meio agrícola, familial, cuja sabedoria abrange todo um campo da vida pessoal, que o sacerdote e o profeta não atingem", em séculos muito anteriores ao período que estamos considerando, pois nossa análise abrange um movimento que se iniciou no "tempo de Salomão", quando abriram-se "em Israel, à semelhança do que já havia no Egito, escolas de escribas para a formação dos quadros da administração e da diplomacia. Frequentam-nas naturalmente os príncipes e os filhos dos grandes. Essas escolas transmitem um saber: leitura, escrita, gramática, matemática, e também um ensino 'profissional': administração, diplomacia, sabedoria política, arte de fazer um recenseamento ou de fixar o imposto 'in natura' que cada um devia pagar" (VV. AA. As raízes da sabedoria, 2. ed., Cadernos Bíblicos [São Paulo: Paulinas, 1983], p. 17-8).

886 Badiou, Alain. São Paulo: a fundação do universalismo (São Paulo: Boitempo, 2009), p. 32.

887 Stegner, William R. “Paulo, o judeu” in: Hawthorne, Gerald. F.; Martin, Ralph. P; Reid, Daniel G. (orgs.). Dicionário de Paulo e suas cartas (São Paulo: Loyola/Paulus/Vida Nova, 2008), p. 953.

888 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 10.

889 Malca, José M. Schorr; Miranda, Evaristo E. de. Sábios fariseus: reparar uma injustiça (São Paulo: Loyola, 2001), p. 19.

890 Jeremias, Joachim. Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário (Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2010), p. 303.

891 Ibid., p. 303-4 (grifo no original).

892 Ibid., p. 305.

893 Ibid., p. 308 (grifo no original).

894 Paul, André. O que é intertestamento, Cadernos Bíblicos (Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2014), p. 14.

895 Ibid., p. 15.

896 Jeremias. Jerusalém no tempo de Jesus, p. 310.

897 Ibid., p. 313-4.

898 Ibid., p. 314.

899 Ibid., p. 314-5.

900 Ibid., p. 316.

901 Ibid., p. 317-9 (grifo no original).

902 Ibid., p. 10.

903 Ibid., p. 320.

904 Ibid. (grifo no original).

905 Ibid., p. 320-1.

906 Ibid., p. 321.

907 Ibid.

908 Ibid., p. 322-3.

909 Ibid., p. 322.

910 Ibid., p. 322-3.

911 “Ḥagiga II 1; Tosefta Ḥagiga II 1 (233, 24) e II 7 (234, 22).” (Nota e acréscimos do autor Jeremias. Jerusalém no tempo de Jesus, p. 323.)

912 “I Enoc LXIX 14-25: efeitos maravilhosos do nome sagrado pelo qual Deus criou o mundo, e revelação do segredo aos homens.” (Nota do autor Jeremias. Jerusalém no tempo de Jesus, p. 323.)

913 Ibid., p. 323.

914 Ibid., p. 325.

915 Ibid., p. 324.

916 Ibid., p. 324-5.

917 Ibid., p. 325.

918 Ibid., p. 326-7.

919 Ibid., p. 327.

920 Ibid., p. 327-8.

921 Ibid., p. 328.

922 Ibid., p. 328-9.

923 Ibid., p. 329.

924 Ibid.

925 Ibid., p. 329-30.

926 Ibid., p. 330.

927 Ibid., p. 328.

928 Ibid., p. 332. Parte do referido capítulo III foi considerado por nós ao longo desse subtópico ao falarmos dos escribas.

929 Malca; Miranda. Sábios fariseus, p. 32.

930 Ibid., p. 32-3.

931 Ibid., p. 35.

932 Jeremias. Jerusalém no tempo de Jesus, p. 333-4.

933 Ibid., p. 334.

934 Ibid.

935 Ibid., p. 339-40.

936 Ibid., p. 340.

937 Ibid., p. 341-2.

938 Ibid., p. 342.

939 Ibid.

940 Ibid., p. 343.

941 Ibid.

942 Ibid., p. 344.

943 Evaristo Miranda e José Schorr Malca elencam 299 nomes de fariseus numa lista dos designados pela tradição, cf. Malca; Miranda. Sábios fariseus, p. 237-9.

944 Jeremias. Jerusalém no tempo de Jesus, p. 345.

945 Ibid., p. 346.

946 Ibid., p. 347-8.

947 Ibid., p. 349.

948 Ibid., p. 353.

949 Ibid.

950 Ibid., p. 354.

951 Ibid., p. 354-5.

952 Ibid., p. 355.

953 Ibid., p. 356.

954 Ibid., p. 357-8.

955 Ibid., p. 358.

956 Ibid., p. 358-9.

957 Ibid., p. 359.

958 Ibid., p. 359-60.

959 Ibid., p. 360.

960 Silva. O ministério profético na Bíblia, p. 65.

961 Schillebeeckx, Edward. Jesus, a história de um vivente, 1. ed. (São Paulo: Paulus, 2008), p. 139.

962 Dunn. Jesus, Paulo e os Evangelhos, p. 134.

963 Ibid., p. 134-5.

964 Ibid., p. 135 (grifo no original).

965 Ibid. (grifo no original).

966 Ibid., p. 135-6.

967 Fee. Paulo, o Espírito e o povo de Deus, p. 20.

968 Uma vez que o apóstolo escrevia no calor da realidade e da prática, conquanto seja “difícil evitar falar na teologia de Paulo, porém, a terminologia em si pode sugerir uma imagem enganosa do apóstolo, levando a pressuposições e expectativas erradas quanto a um sistema ou arcabouço teológico. O mesmo problema surge quando Paulo é descrito como um ‘teólogo’, daí a recusa de Munck em situá-lo nessa categoria. Não se sugere com isso que Paulo não seja coerente e consistente, nem se tenta de forma alguma diminuir sua posição incontestável de um dos maiores pensadores e mestres de todos os tempos. O que ocorre é que o termo ‘teologia’ carrega em si associações tradicionais que não são adequadas para descrever o apóstolo para os gentios. O pensamento de Paulo não pode ser adequadamente percebido como um conjunto sistemático ou estático de conceitos ou proposições de validade universal. Esse é um fator importante que o leva a ser frequentemente mal interpretado ou compreendido. Falar da teologização de Paulo é uma maneira melhor de entender seu ensino dos caminhos de Cristo para suas comunidades. Teologia sugere algo concreto, algo já pronto e plenamente formulado que pode ser reaplicado de modo similar a sucessivas situações diferentes, mantendo, assim, continuidade e conformidade. Mas essa visão de teologia é anacrônica se aplicada a Paulo, que pensou e escreveu sem a presença do que entendemos como a tradição teológica cristã. Preferimos falar da teologização de Paulo, uma vez que, para o apóstolo, esta é uma atividade, e não simplesmente um modo de pensamento adquirido. Além disso, nunca é um produto acabado em Paulo, mas um processo dinâmico e sempre em andamento. Como alguns interpretadores reconheceram, não possuímos de fato uma teologia de Paulo como tal. Temos numerosos exemplos de sua teologização em contextos vários e distintos, mas nenhum exemplo pode legitimamente ser considerado uma representação da teologia de Paulo como tal, nem mesmo Romanos” (Campbell, William S. Paulo e a criação da identidade cristã [São Paulo: Loyola, 2011], p. 281-2).

969 Fee. Paulo, o Espírito e o povo de Deus, p. 21.

970 Rad. Teologia do Antigo Testamento, p. 834.

971 Packer. “A inspiração da Bíblia” in: Comfort (org.). A origem da Bíblia, p. 49.

972 Ibid.

973 Evans, Craig A. “O Antigo Testamento no Novo Testamento” in: McKnight, Scot; Osborne, Grant R. (orgs.). Faces do Novo Testamento: um exame das pesquisas mais recentes (Rio de Janeiro: CPAD, 2018), p. 142-5.

974 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 84.

975 Ibid.

976 Ibid., p. 35.

977 Hurtado. Senhor Jesus Cristo, p. 114.

978 Evans. “O Antigo Testamento no Novo Testamento” in: McKnight; Osborne (orgs.). Faces do Novo Testamento, p. 157.

979 Ibid., p. 154.

980 Barclay, John M. G. Paulo e o dom (São Paulo: Paulus, 2018), p. 373.

981 Ibid., p. 373-4.

982 Rad. Teologia do Antigo Testamento, p. 834-5.

983 Ibid., p. 835.

984 Fee. Exegese? Para quê?, p. 376.

985 Ibid., p. 378.

986 Ibid., p. 380.

987 Tillich, Paul. História do pensamento cristão, 4. ed. (São Paulo: Aste, 2007), p. 56.

988 Tillich, Paul. Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX, 4. ed. (São Paulo: Aste, 2010), p. 53.

989 Fee. Exegese? Para quê?, p. 381.

990 Ibid.

991 Dunn, James D. G. A teologia do apóstolo Paulo, 2. ed. (São Paulo: Paulus, 2008), p. 624.

992 Ibid., p. 625.

993 Ibid., p. 628-9.

994 Ibid., p. 629.

995 Ibid., p. 629-30.

996 Soares. O verdadeiro pentecostalismo, p. 58-9.

997 Fee. Exegese? Para quê?, p. 88-9.

998 Barbaglio, Giuseppe. As cartas de Paulo (I): tradução e comentários, Bíblica Loyola (São Paulo: Loyola, 1989), vol. 4, p. 104-5.

999 Soares. O verdadeiro pentecostalismo, p. 57.

1000 Ibid., p. 53, 68.

1001 Bornkamm, Günther. Paulo: vida e obra (Santo André: Academia Cristã, 2009), p. 285.

1002 Ibid., p. 286.

1003 Dunn. A teologia do apóstolo Paulo, p. 630-1.

1004 Horton. O que a Bíblia diz sobre o Espírito Santo, p. 9.

1005 Ibid., p. 10.

1006 Ibid., p. 297-8.

1007 Dunn. A teologia do apóstolo Paulo, p. 631.

1008 Fee. Exegese? Para quê?, p. 376.

1009 Ibid., p. 377.

1010 Ibid.

1011 Ibid., p. 377-8.

1012 Ibid., p. 378 (grifo no original).

1013 Ibid., p. 378-9 (grifo no original).

1014 Ibid., p. 379.

1015 Ibid., p. 379-80.

1016 Ibid., p. 376.

1017 Dunn. A teologia do apóstolo Paulo, p. 632-3.

1018 Ibid., p. 487.

1019 Dunn, James D. G. Teologia do Novo Testamento: uma introdução

(Petrópolis: Vozes, 2021), p. 61.

1020 Ibid.

1021 Ibid., p. 60.

1022 Ibid., p. 60-1.

1023 Ibid., p. 61.

1024 Quem se interessar em conhecer mais acerca dessa perspectiva pode consultar o capítulo 16, “A experiência religiosa e do Espírito como instrumentos de transformação da forma de crer e de pensar”, p. 371-406, de Carvalho. Pentecostalismo e pós-modernidade.

1025 Bruce, F. F. Paulo, o apóstolo da graça: sua vida, cartas e teologia (São Paulo: Shedd, 2003), p. 416.

1026 “Embora a anterioridade de Marcos seja pressuposta de modo geral, um caso substancial em favor da anterioridade de Mateus também tem sido defendido, persistentemente, e essa posição obteve considerável apoio nas últimas décadas do século 20” (Bolt, Peter G. “O Evangelho de Marcos” in: McKnight; Osborne [orgs.]. Faces do Novo Testamento, p. 417). Quanto ao fato de Marcos estabelecer um novo gênero literário, Roger Stronstad registra: “Embora tenha algumas semelhanças com as biografias, memórias e narrativas da sua época, o Evangelho de Marcos constitui-se em um novo gênero literário

distintamente cristão” (Stronstad, Roger. Hermenêutica pentecostal: Espírito, Escritura e teologia [Natal: Carisma, 2020], p. 53).

1027 Papias, apud Eusébio de Cesareia (263-340 d.C.). História eclesiástica (Rio de Janeiro: CPAD, 1999), livro 3, cap. XXXIX, p. 118-9.

1028 Bourdieu, Pierre. O senso prático, 3. ed. (Petrópolis: Vozes, 2013), p. 161. Roger Stronstad, explicando as práticas primevas do cristianismo nascente, fala de algo parecido, pois diz que em “Atos dos Apóstolos, Lucas relata várias práticas ou costumes entre os primeiros cristãos. Isso não causa surpresa, pois o cristianismo nasceu do judaísmo, com seu legado de costumes religiosos. Com o passar do tempo, o cristianismo separou-se do judaísmo e estabeleceu a própria identidade, mantendo, no entanto, muitas características essenciais da práxis religiosa própria do judaísmo. Por saberem que Jesus era o sacrifício definitivo pelos pecados, os discípulos abandonaram a dimensão sacrificial da adoração. No entanto, continuaram a perpetuar práticas ou costumes, como definir horários para orações, um encontro regular para adoração, batismo de convertidos, refeições comunitárias etc. Essas práticas foram reconhecidas como compatíveis com a expressão de suas novas vidas na era messiânica e, a exemplo da transformação da refeição da Páscoa em ceia do Senhor, foram convertidas e adaptadas à nova realidade cristã. Conforme reportado em Atos, as práticas da igreja primitiva incluíam: (1) estabelecer uma liderança apropriada para a comunidade, (2) batismo nas águas, (3) refeições comunitárias, (4) reuniões regulares, (5) imposição de mãos, (6) profecia como parábola encenada e, como alguns intérpretes acrescentariam, (7) falar em línguas” (Stronstad, Roger. Teologia lucana sob exame: experiências e modelos paradigmáticos em Lucas-Atos [Natal: Carisma, 2018], p. 54). Acerca da penúltima prática — “profecia como parábola encenada” —, o mesmo autor diz que o “termo realça uma ação com a palavra falada. Assim, o fato de o véu do templo se rasgar em dois quando Jesus morreu significa que Deus abriu um caminho em sua presença. Outro exemplo seria Ágabo e Paulo no fim da terceira viagem missionária. Ágabo toma o cinto de Paulo e amarra Paulo com ele. Essa amarração profetiza o destino final do apóstolo em Jerusalém. Esses exemplos são chamados de parábolas encenadas, que podem ou não ter uma explicação verbal” (ibid.).

1029 Bornkamm, Günther. Jesus de Nazaré (São Paulo: Teológica, 2005), p. 51-2.

1030 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 59-60.

1031 Forte, Bruno. A teologia como companhia, memória e profecia (São Paulo: Paulinas, 1991), p. 80.

1032 Ibid.

1033 Ibid., p. 81-2.

1034 Ibid., p. 82.

1035 Ibid., p. 83.

1036 Ibid., p. 83-4.

1037 Dunn, James D. G. Unidade e diversidade no Novo Testamento: um estudo das características dos primórdios do cristianismo (Santo André: Academia Cristã, 2009), p. 75 (grifo no original).

1038 Ibid. (grifo no original).

1039 Ibid. (grifo no original).

1040 Ibid., p. 78.

1041 Ibid., p. 99 (grifo no original).

1042 Ibid., p. 100.

1043 Köstenberger, Andreas J.; Kruger, Michael J. A heresia da ortodoxia: como o fascínio da cultura contemporânea pela diversidade está transformando nossa visão do cristianismo primitivo (São Paulo: Vida Nova, 2014), p. 107.

1044 Pearlman, Myer. Através da Bíblia: livro por livro, 14. reimpr. (São Paulo: Vida, 1991), p. 191-2.

1045 Ibid., p. 192 (grifo no original).

1046 Earle, Ralph. “O Evangelho segundo Mateus” in: Childers, Charles L.; Earle, Ralph; Sanner, A. Elwood (orgs.). Comentário bíblico Beacon: Mateus a Lucas (Rio de Janeiro: CPAD, 2006), vol. 6, p. 23.

1047 Carvalho, César Moisés. O Sermão do Monte: a justiça sob a ótica de Jesus (Rio de Janeiro: CPAD, 2017), p. 10.

1048 Ibid.

1049 Ibid., p. 11.

1050 Childers. “O Evangelho segundo Lucas” in: Childers; Earle; Sanner (orgs.). Comentário bíblico Beacon, vol. 6, p. 395.

1051 Ibid.

1052 Dumais, Marcel. O Sermão da Montanha: Mateus 5—7 (Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2014), p. 13.

1053 Carvalho. O Sermão do Monte, p. 40.

1054 Shelton, James B. “Mateus” in: Arrington, French L.; Stronstad, Roger (orgs.). Comentário bíblico pentecostal: Novo Testamento, 2. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 2004), p. 34.

1055 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 21.

1056 Oliveira, Raimundo Ferreira de. Como estudar e interpretar a Bíblia, 3. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1991), p. 72.

1057 Ibid., p. 72-3.

1058 Ibid., p. 72. Apesar disso, é preciso dizer que o autor fala, quando menciona "o valor da experiência pessoal", acerca do fato de que, ao "estudar as porções didáticas das Escrituras, você haverá de notar que o escritor não diz: 'Porque tal coisa aconteceu, isso tem de ser verdade'. Em vez disso, afirma justamente o oposto: 'Porque isso é verdade, uma coisa particular aconteceu'" (ibid., p. 98). Conquanto as reflexões elencadas por ele sejam igualmente ensinadas na tradição carismático-pentecostal, acerca dos cuidados com a experiência, é perceptível a influência da teologia reformada em seu trabalho, pois fala de "porções didáticas das Escrituras", nomenclatura classificatória utilizada para hierarquizar os textos, criando o chamado "cânon dentro do cânon", do qual tratamos logo à frente. Na verdade, como a referida obra faz citações e contém notas, é possível visualizar a utilização das fontes reformadas. Isso desde a introdução do livro. Todavia, é preciso observar ainda que, três anos antes, o autor havia publicado uma obra em que denunciava a virulência dos ataques contra a tradição carismático-pentecostal e, entre outras coisas, na referida obra há destaque para a importância da "experiência" (p. 18-20). Aliás, o livro inicia-se exatamente apresentando-a como "prova": "Tem sido considerável o número de livros escritos nestes últimos anos por autores antipentecostais, com o propósito de denegrir nossa fé. Pelo que me consta, nunca um escritor de confissão pentecostal, no Brasil, assumiu a responsabilidade de escrever uma refutação a esses livros. Em geral, nossos líderes têm deixado que o próprio progresso do movimento pentecostal e a fé dinâmica das igrejas que o compõem silenciem a pena de seus oponentes gratuitos; mas isso tem sido inútil, pois os tais não se convencem diante dos fatos. Para eles, mais importa uma boa pitada de confusão teológica do que as provas documentadas por vidas transformadas; esquecendo-se eles que a teologia sem uma genuína experiência de vida é semelhante à fé sem as obras — é morta" (Oliveira, Raimundo F. de. A doutrina pentecostal hoje [Rio de Janeiro: CPAD, 1983], p. 9). Nossa conclusão é que, no Brasil, os teólogos da tradição carismático-pentecostal ainda não tinham conhecimento das discussões a

respeito dos gêneros literários e, então, acabavam querendo demonstrar, na linha exegética reformada, que havia fundamentação bíblica para a fé de expressão carismático-pentecostal. Restava por isso, conforme pode ser visto na obra de Frederick Dale Bruner, Teologia do Espírito Santo, a ideia de que o pentecostal não sabe ler e interpretar as Escrituras, já que, como este autor cessacionista defende, a "exegese tem como sua primeira responsabilidade a descoberta do texto correto e do significado do texto na situação histórica em que foi escrito", algo com o qual concordamos, porém a questão é o método que Bruner diz adotar para obter tal resultado, isto é, o "comentário histórico-crítico responsável faz dessa descoberta sua tarefa primária. Todo o restante da exegese deve ser baseado nesse alicerce cuidadosamente colocado" (Bruner, Frederick D. Teologia do Espírito Santo, p. 15-6, 139).

1059 McGee. "Panorama histórico" in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 21-2.

1060 Bock, Darrell L. "Lucas" in: McKnight; Osborne (orgs.). Faces do Novo Testamento, p. 371.

1061 Railey Jr.; Aker. "Fundamentos teológicos" in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 660.

1062 Stronstad. Hermenêutica pentecostal, p. 111.

1063 Ibid., p. 67-8.

1064 Ibid., p. 54.

1065 Ibid., p. 55-6.

1066 Bock. “Lucas” in: McKnight; Osborne (orgs.). Faces do Novo Testamento, p. 371.

1067 Stronstad. Hermenêutica pentecostal, p. 58-9.

1068 Ibid., p. 59-60.

1069 Bruner, Frederick D. Teologia do Espírito Santo, p. 15-6.

1070 Ibid., p. 15.

1071 Muito embora, conforme informação de suas referências bibliográficas, a obra seminal de Henry Cadbury, bem como as que estão mencionadas na citação de Darrell Bock, constem igualmente de sua bibliografia, inclusive a de Hans Conzelmann não apenas está listada, como também mereceu observações elogiosas (cf. Bruner, Frederick D. Teologia do Espírito Santo, p. 319-56). Ao fim da terceira edição brasileira — essa obra foi publicada pela primeira vez no Brasil em 1983, lançada pela Edições Vida Nova, tendo uma segunda edição, pela mesma editora, em 1986 —, o editor observa que a “bibliografia do autor reflete as obras até a década de 1960. Depois dessa data surgiram inúmeros estudos sobre o Novo Testamento de um modo geral, e alguns bons estudos sobre a doutrina do Espírito Santo, em particular” (p. 356), listando na sequência algumas obras que podem ser úteis ao entendimento da tradição carismático-pentecostal e do Espírito Santo. Pelas obras indicadas, certamente a referida nota

consta das primeiras duas edições do livro de Frederick Dale Bruner.

1072 Bock. “Lucas” in: McKnight; Osborne (orgs.). Faces do Novo Testamento, p. 371-2.

1073 Ibid., p. 374.

1074 Ibid., p. 375 (grifo no original).

1075 Palma. O batismo no Espírito Santo e com fogo, p. 11.

1076 Ibid., p. 12.

1077 Bock. “Lucas” in: McKnight; Osborne (orgs.). Faces do Novo Testamento, p. 384.

1078 Ibid., p. 381.

1079 “É verdade que o âmbito da história da salvação não existe sem a realidade da história do mal” (Käsemann. Perspectivas paulinas, p. 241).

1080 Walton, Steve. “Atos: muitas perguntas, muitas respostas” in: McKnight; Osborne (orgs.). Faces do Novo Testamento, p. 255.

1081 Ibid.

1082 Bock. “Lucas” in: McKnight; Osborne (orgs.). Faces do Novo Testamento, p. 384-5.

1083 Ibid., p. 394-395.

1084 Walton. “Atos: muitas perguntas, muitas respostas” in: McKnight; Osborne (orgs.). Faces do Novo Testamento, p. 247.

1085 Marshall, I. Howard. Fundamentos da narrativa teológica de São Lucas (Natal: Carisma, 2019), p. 17.

1086 Ibid., p. 18.

1087 Walton. “Atos: muitas perguntas, muitas respostas” in: McKnight; Osborne (orgs.). Faces do Novo Testamento, p. 247.

1088 Ibid., p. 249.

1089 Railey Jr.; Aker. “Fundamentos teológicos” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 58.

1090 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 54.

1091 Ibid., p. 55.

1092 Railey Jr; Aker. “Fundamentos teológicos” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 59.

1093 A despeito da crítica a esse método, ele é utilizado por alguns teólogos pentecostais, e um breve panorama dele pode ser visto na introdução do comentário ao Evangelho de Marcos no Comentário bíblico pentecostal (CPAD); de acordo com o autor do referido texto, o teólogo pentecostal Jerry Camery-Hoggatt foi usado como paradigma para esse comentário. “A crítica da resposta do leitor”, estranhamente chamada no Brasil de reader-response e ainda “estética da recepção (Reader-response criticism)”, conforme explica o teólogo Kenner Terra no capítulo 4 da excelente obra dele em coautoria com Gutierres Siqueira (Terra, Kenner. “A história da hermenêutica pentecostal: origens e desenvolvimento (parte II)” in: Siqueira; Terra. Autoridade bíblica e experiência no Espírito, p. 121. Inclusive recomendamos a leitura dos capítulos 3 e 4 para quem quer inteirar-se das origens e do desenvolvimento da “história da hermenêutica pentecostal”, p. 64-138). Quanto à explicação panorâmica e ao resultado de utilizar tal método com as devidas adaptações, confira em Camery-Hoggatt, Jerry. “Marcos” in: Arrington; Stronstad (orgs.). Comentário bíblico pentecostal, p. 159-62.

1094 Railey Jr.; Aker. “Fundamentos teológicos” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 661-2.

1095 Ibid., p. 59.

1096 Horton, Stanley M. O avivamento pentecostal: as origens e o futuro do maior movimento espiritual dos tempos modernos (Rio de Janeiro: CPAD, 1997), p. 76-7.

1097 Railey Jr.; Aker. “Fundamentos teológicos” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 59.

1098 Tosh, John. A busca da história: objetivos, métodos e as tendências no estudo da história moderna (Petrópolis: Vozes, 2011), p. 162.

1099 Ibid., p. 155-6.

1100 Wright, N. T. As Escrituras e a autoridade de Deus: como ler a Bíblia hoje (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021), p. 38-9.

1101 Com essa expressão, certamente o autor se refere à “doutrina verdadeira” no sentido teológico da palavra, ou seja, “doutrina articulada” da forma como a conhecemos atualmente, filosoficamente fundamentada e com o amparo escriturístico de vários textos, enfim, como se fosse algo pronto, assim como uma teologia sistemática.

1102 Ibid., p. 39-40.

1103 Railey Jr.; Aker. “Fundamentos teológicos” in: Horton (org.). Teologia

sistemática, p. 60.

1104 Ibid., p. 60-1.

1105 Wright. As Escrituras e a autoridade de Deus, p. 40-1.

1106 Railey Jr.; Aker. “Fundamentos teológicos” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 61.

1107 Palma. O batismo no Espírito Santo e com fogo, p. 12.

1108 Walton. “Atos: muitas perguntas, muitas respostas” in: McKnight; Osborne (orgs.). Faces do Novo Testamento, p. 247.

1109 Palma. O batismo no Espírito Santo e com fogo, p. 56.

1110 Ibid.

1111 Railey Jr.; Aker. “Fundamentos teológicos” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 43.

1112 Wright. As Escrituras e a autoridade de Deus, p. 41.

1113 Walton. “Atos: muitas perguntas, muitas respostas” in: McKnight; Osborne (orgs.). Faces do Novo Testamento, p. 249.

1114 Ibid., p. 263.

1115 Falando acerca da busca de aceitação dos teólogos pentecostais por parte dos teólogos evangélicos, na verdade evangelicais ou reformados, William e Robert Menzies dizem que “Esse anelo pela aceitação tradicional, contudo, tem um preço mais claramente manifestado na área da hermenêutica. A adesão cega à plena armadura do padrão dos princípios evangelicais da hermenêutica fez com que os pentecostais caíssem inadvertidamente numa armadilha. A razão repousa nas regras restritivas que regem o empreendimento hermenêutico dos tradicionais, restrições essas que descartam a possibilidade de um resultado de cunho pentecostal. Com a aproximação entre pentecostais e tradicionais que surgiu nas décadas seguintes à Segunda Guerra Mundial, os pentecostais abdicaram em grande parte de sua programação teológica em favor da liderança acadêmica dos tradicionais. As escolas bíblicas dos pentecostais começaram a empregar livros didáticos dos evangélicos tradicionais em toda parte. Havia evidentemente pouca coisa de que discordavam, exceto em assuntos da doutrina do Espírito Santo” (Menzies, Robert; Menzies, William. No poder do Espírito: fundamentos da experiência pentecostal: um chamado ao diálogo [Natal: Carisma, 2020], p. 47). Como temos demonstrado neste nosso livro, essa percepção de que as diferenças são apenas em “assuntos da doutrina do Espírito Santo” é um dos maiores erros e empecilhos para o desenvolvimento de uma teologia especificamente carismático-pentecostal. Os referidos teólogos pentecostais relatam ainda que “os pentecostais ficaram desapontados porque não tiveram êxito em persuadir os tradicionais a aprovar seu entendimento da obra do Espírito Santo. Ademais, alguns estudantes pentecostais que estavam imersos nos livros-texto dos evangélicos tradicionais começaram a questionar as premissas da teologia pentecostal. Ficou evidente que uma razão central para o abismo teológico eram as premissas diferentes das quais a Bíblia era estudada. Os tradicionais trabalhavam com um conjunto de regras hermenêuticas. Os pentecostais, com uma abordagem diferente. Somente na década de 1970 esse

problema foi entendido claramente. É importante levar em conta mudanças significativas na teoria hermenêutica tradicional desde 1970, as quais tornaram mais fácil para os evangélicos tradicionais e os pentecostais de hoje falarem língua semelhante" (ibid., p. 47-8). Tal processo ainda não aconteceu no Brasil, pois nem mesmo entre os pentecostais a hermenêutica pentecostal é devidamente compreendida e acolhida. Veja nota 531.

1116 A obra Baptism in the Holy Spirit, de James Dunn, lançada em 1970, gerou várias reações em muitos teólogos pentecostais, incluindo Robert Menzies, que, mesmo discordando da tese reformada repetida por Dunn — em achar que a pneumatologia lucana e a paulina são iguais —, reconhece a importância do trabalho do teólogo metodista e diz que "dificilmente se pode discutir a pneumatologia do cristianismo sem interagir com as ideias de Dunn" (Menzies; Menzies. No poder do Espírito, p. 94). No entanto, com as críticas de Menzies a Dunn, este escreve um artigo — "Baptism in the Spirit: a response to Pentecostal scholarship on the Luke-Acts" —, em 1993, respondendo a Menzies, e é a esse texto que Steve Walton está fazendo alusão. No capítulo 5 da obra com seu pai, Robert Menzies responde ao artigo de Dunn (p. 93-119).

1117 Walton. "Atos: muitas perguntas, muitas respostas" in: McKnight; Osborne (orgs.). Faces do Novo Testamento, p. 263-4.

1118 Ibid., p. 264.

1119 Menzies; Menzies. No poder do Espírito, p. 120-49.

1120 Ibid., p. 147.

1121 Ibid., p. 49.

1122 Stott, John. Batismo e plenitude do Espírito Santo: o mover sobrenatural de Deus (São Paulo: Vida Nova, 2007), p. 32-3.

1123 Ibid., p. 17-8 (grifo no original).

1124 Menzies; Menzies. No poder do Espírito, p. 51-2.

1125 Ibid., p. 55, 57.

1126 Ibid., p. 58-9.

1127 Ibid., p. 59.

1128 Ibid.

1129 Ibid., p. 65.

1130 Dunn. Unidade e diversidade no Novo Testamento, p. 532.

1131 Ibid., p. 533.

1132 Ibid., p. 532.

1133 Menzies; Menzies. No poder do Espírito, p. 104.

1134 Ibid, p. 69-70.

1135 Ibid., p. 70 (cf. o próprio teólogo pentecostal canadense revela em Stronstad. Teologia lucana sob exame, p. 29-30).

1136 Dunn. Unidade e diversidade no Novo Testamento, p. 286, 289, 290-1, 293. O autor utiliza a expressão “entusiasta” em um sentido que separa o “carismático” de quem experimenta o êxtase. Nós utilizamos a expressão carismático em referência, de forma genérica, a quem experimenta o fenômeno extático-glossolálico (ou extático-xenolálico) e extático-profético ou qualquer outra manifestação verdadeira do Espírito Santo, e também a quem pertence à tradição carismático-pentecostal.

1137 Menzies; Menzies. No poder do Espírito, p. 77-9.

1138 Ibid., p. 78.

1139 Ibid., p. 79.

1140 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 185.

1141 Menzies; Menzies. No poder do Espírito, p. 79 (grifo nosso).

1142 Ibid.

1143 Ibid., p. 80.

1144 Ibid., p. 81.

1145 Ibid.

1146 Ibid., p. 82.

1147 Ibid., p. 95-6.

1148 Ibid., p. 96.

1149 Ibid., p. 89.

1150 Em obra resultada de sua tese de doutorado em ciências da religião pela PUC SP, Gedeon Alencar informa, no Anexo III, que William Menzies fez parte da Comissão Internacional de Diálogo Católico-Pentecostal (CIDCP), em sua quarta fase (1990-1997), no ano de 1991 (cf. Alencar, Gedeon Freire de. Ecumenismos e pentecostalismos: a relação entre o pescoço e a guilhotina? [São Paulo: Recriar, 2018], p. 218).

1151 Para inteirar-se desse aspecto histórico-teológico, leia o capítulo 14, intitulado “As matrizes teológicas do pentecostalismo clássico” in: Carvalho. Pentecostalismo e pós-modernidade, p. 303-33. Veja também Dayton, Donald. Raízes teológicas do pentecostalismo (Natal: Carisma, 2018).

1152 Menzies; Menzies. No poder do Espírito, p. 91.

1153 Ibid., p. 89-90. Ao “explicar a pneumatologia especial de Lucas”, Robert Menzies diz que o “método de análise” empregado por ele “é a crítica da redação” (Menzies, Robert. Empoderados para testemunhar: O Espírito em Lucas-Atos [Natal: Carisma, 2021], p. 131).

1154 Confira o tópico “Um método progressista com pressupostos conservadores” no capítulo 12, intitulado “Hermenêutica pentecostal”, in: Carvalho. Pentecostalismo e pós-modernidade, p. 235-44.

1155 Menzies; Menzies. No poder do Espírito, p. 103 (grifo nosso).

1156 Ibid., p. 104 (grifo nosso).

1157 Ibid. (grifo nosso).

1158 Dunn, James. “Baptism in the Spirit”, JTP 3 (1993), p. 26, in: Menzies; Menzies. No poder do Espírito, p. 117.

1159 Menzies; Menzies. No poder do Espírito, p. 117.

1160 Ibid., p. 127.

1161 Ibid., p. 139.

1162 Turner, Max. The Holy Spirit and spiritual gifts: then and now (Carlisle: Paternoster, 1996), p. 154, in: Menzies; Menzies. No poder do Espírito, p. 141.

1163 Ibid. (grifo no original).

1164 Ibid., p. 141-2.

1165 Ibid., p. 142.

1166 Ibid. (grifo no original).

1167 Ibid.

1168 Ibid., p. 142-3.

1169 O teólogo reformado Solano Portela diz que o “segmento pentecostal e neopentecostal, ao enfatizar um interesse primário pelas manifestações sobrenaturais, não apenas despreza a doutrina da providência divina no governo soberano de todas as atividades, mas amolda-se, na realidade, ao misticismo característico das massas” (Neto, Francisco Solano Portela. “Avaliando as manifestações sobrenaturais” in: Campos; Lopes; Matos; Neto. Fé cristã e misticismo, p. 35 [grifo nosso]).

1170 “A maioria dos pentecostais tende ao sistema arminiano de teologia, tendo em vista a necessidade do indivíduo em aceitar pessoalmente o evangelho e o Espírito Santo” (Railey Jr.; Aker. “Fundamentos teológicos” in: Horton [org.]. Teologia sistemática, p. 54).

1171 Menzies; Menzies. No poder do Espírito, p. 143 (grifo nosso).

1172 Ibid., p. 143-4.

1173 Ibid., p. 144 (grifo nosso). É importante reiterar que, a despeito da utilização do método histórico-crítico e sua linguagem, o próprio Robert Menzies faz, em outro texto e momento, o seguinte esclarecimento: “Quando me refiro ‘aos autores do NT’ ou ‘suas perspectivas’, eu não estou de modo algum minimizando ou diminuindo o papel do Espírito Santo como aquele que inspirou esses autores a escreverem a Palavra de Deus. Com essa terminologia, eu simplesmente reconheço a beleza e a riqueza da Bíblia, e mais especificamente,

o Novo Testamento. Na Bíblia, Deus escolheu revelar-se a nós inspirando pessoas reais, que viviam em um contexto histórico e cultural específico e que enfrentavam e tratavam de assuntos reais, para escrever sua palavra. Assim, quando me refiro à teologia ou perspectiva de Lucas ou de Paulo, entendo que isso é totalmente coerente com uma visão elevada da Escritura. Eu afirmo com todo o coração que a Bíblia é a Palavra divinamente inspirada, infalível e autoritativa de Deus" (Menzies, Robert P. "Línguas evidenciais: um ensaio sobre o método teológico" in: McGee, Gary (org.). Evidência inicial: perspectivas históricas e bíblicas sobre a doutrina pentecostal do batismo no Espírito [Natal: Carisma, 2017], p. 274).

1174 Ibid., p. 144-5.

1175 Ibid., p. 145.

1176 Ibid., p. 145-6.

1177 Ibid., p. 146.

1178 Ibid.

1179 A data de Lucas, por exemplo, é "incerta; estudiosos dividem-se entre uma data antes da morte de Paulo (c. de 64 d.C.; veja At 28:30-31) e uma após a queda de Jerusalém (70 d.C., em razão do uso do Evangelho de Marcos)" (Fee, Gordon; Stuart, Douglas. Como ler a Bíblia livro por livro: um guia confiável para ler e entender as Escrituras Sagradas [Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019], p. 282).

1180 Traduzido do latim: “Victoria Verbi Dei: Paulus Romae, apex evangeli, Actorum finis [...] Hierosolymis coepit: Romae desinit. Habes, Ecclesia, formam tuam: tuum est, servare earn, et depositum custodire”. Bengel, Johann Albrecht. Gnomom Novi Testamenti (1734; Stuttgart: 1860), p. 522, in: Marshall. Fundamentos da narrativa teológica de São Lucas, p. 368-9.

1181 Brown. O nascimento do Messias, p. 281.

1182 Os primeiros foram pequenos livros de bolsos — Coleção Ensino Teológico (CPAD) —, que passam muito longe de ser acadêmicos, pois não foram escritos por teólogos profissionais nem se destinavam a um público mais exigente, lançados entre 1980 e 1985, portanto quando as Assembleias de Deus no Brasil já tinham 69 anos. É importante registrar que, ao dizermos que não eram “teólogos profissionais”, isto é, acadêmicos, não vai aqui nenhuma depreciação a esse respeito, pois se tratava de outro tempo, e as necessidades eram muito diferentes. O que essas pessoas realizaram em prol do Reino de Deus é de valor indescritível. A primeira obra de teologia sistemática volumosa, cuja linguagem e conteúdo ficam entre o acadêmico e o prático, só seria publicada em 1996. E é a que usamos para a informação de que, nos Estados Unidos, a primeira Teologia sistemática, produzida por um pentecostal, Ernest S. Williams, foi uma obra em três volumes, lançada em 1953, ou seja, quarenta anos após a fundação das Assembleias de Deus daquele país (cf. McGee. “Panorama histórico” in: Horton [org.]. Teologia sistemática, p. 27).

1183 Oliveira. A doutrina pentecostal hoje, p. 20.

1184 McGee, Gary. “A antiga hermenêutica pentecostal: línguas como evidência no livro de Atos” in: McGee, Gary (org.). Evidência inicial, p. 129.

1185 Ibid., p. 130.

1186 Bruner, Frederick D. Teologia do Espírito Santo, p. 16.

1187 “A pergunta final que está em jogo na nossa confrontação com o pentecostalismo não é: Lucas estava certo ou errado, perspicaz ou aberrante, exato ou imaginativo, mas, sim: o pentecostalismo compreende Lucas de modo correto ou incorreto, interpreta-o de modo exato ou equivocado, aplica-o de maneira própria ou imprópria? Portanto, sentimo-nos obrigados, na maioria dos casos, a tomar o texto conforme ele se apresenta, com total seriedade e como tendo autoridade” (Bruner, Frederick D. Teologia do Espírito Santo, p. 139 [grifo nosso]). No mesmo diapasão, Dale Bruner diz ainda que o “uso do nome ‘Lucas’ é meramente tradicional e conveniente: o relacionamento entre o autor de Lucas-Atos e o médico que era companheiro de Paulo não é discutido aqui”, portanto, “referências a ditos de Jesus, Pedro e Paulo e outros em Atos não pretendem negar o trabalho criativo de Lucas”, ou seja, “mais uma vez, o artifício da referência tradicional visa ao interesse da simplicidade”, isto é, facilitando a identificação com a linguagem leiga e corrente, teologicamente falando (ibid., p. 385, grifo nosso). Na obra Fé cristã e misticismo, o teólogo reformado Heber Campos diz, acerca de Marcos 16:9-20, o chamado “final longo”, o qual já abordamos no primeiro capítulo de nossa sistemático-carismática, que “Há alguns problemas textuais com essa passagem de Marcos [...] que impedem que esse texto seja considerado como base fundamental de uma doutrina. Em vários manuscritos de grande importância ele não aparece. Por isso, devemos ter cuidado em não firmar um ponto absolutamente importante num texto com problemas dessa natureza” (Campos. “Profecia ontem e hoje” in: Campos; Lopes; Matos; Neto. Fé cristã e misticismo, p. 82).

1188 Stronstad. Teologia lucana sob exame, p. 21.

1189 Menzies, Robert. Glossolalia: Jesus e a igreja como modelos sobre o dom de línguas (Natal: Carisma, 2019), p. 23-4.

1190 McGee, Gary. “Introdução do organizador” in: McGee, Gary (org.). Evidência inicial, p. 14.

1191 Nicodemus. O Pentecostes e o crescimento da igreja, p. 71 (grifo nosso).

1192 Ibid., p. 17.

1193 Ibid., p. 29.

1194 Ibid.

1195 Palma. O batismo no Espírito Santo e com fogo, p. 27.

1196 Uma vez que não havia os recursos de que atualmente dispomos do ponto de vista da diagramação, os editores precisavam procurar os espaços vagos ao longo do jornal ou revista para encaixar, por exemplo, o restante de um artigo ou reportagem que não coube na página em que constava o texto. O leitor não se perdia porque no fim do texto e no início de sua continuação havia indicações como: “continua na página tal”, e lá, por sua vez, encontrava-se: “continuação da página tal”. Esteticamente, era horrível, mas constituía a única opção disponível com os recursos da época. Portanto, o que Marshall está dizendo é que as perícopes encontradas nos Evangelhos não foram dispostas assim por falta de “espaço”, mas propositadamente.

1197 Marshall. Fundamentos da narrativa teológica de São Lucas, p. 23.

1198 Ibid., p. 23-4.

1199 Ibid., p. 26.

1200 Ibid., p. 27.

1201 Ibid., p. 43-4.

1202 Horton. O avivamento pentecostal, p. 32.

1203 Marshall. Fundamentos da narrativa teológica de São Lucas, p. 46.

1204 Neto. “Avaliando as manifestações sobrenaturais” in: Campos; Lopes; Matos; Neto. Fé cristã e misticismo, p. 29.

1205 Marshall. Fundamentos da narrativa teológica de São Lucas, p. 47.

1206 Ibid., p. 84.

1207 Arrington, French L. “Lucas” in: Arrington; Stronstad (orgs.). Comentário bíblico pentecostal, p. 478.

1208 Marshall. Fundamentos da narrativa teológica de São Lucas, p. 65.

1209 Ibid., p. 78 (aqui percebemos a inversão do pensamento de Marshall em relação ao de Stronstad).

1210 Mainville, Odette. “Os Sinóticos e os Atos dos Apóstolos” in: Mainville, Odette (org.). Escritos e ambiente do Novo Testamento: uma introdução (Petrópolis: Vozes, 2002), p. 195.

1211 Marshall. Fundamentos da narrativa teológica de São Lucas, p. 90.

1212 Ibid., p. 91.

1213 Ibid., p. 93.

1214 Ibid., p. 104-5.

1215 Ibid., p. 105.

1216 Konings, Johan. Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da

“Fonte Q”, Bíblica Loyola (São Paulo: Loyola, 2005), vol. 45, p. xiv.

1217 Railey Jr.; Aker. “Fundamentos teológicos” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 661.

1218 Menzies, Robert P. Pentecostes: essa história é a nossa história (Rio de Janeiro: CPAD, 2016), p. 76, 89. Menzies. Glossolalia, p. 62. Menzies; Menzies. No poder do Espírito, p. 165, 211. Menzies. Empoderados para testemunhar, p. 131.

1219 Shelton. “Mateus” in: Arrington; Stronstad (orgs.). Comentário bíblico pentecostal, p. 3. Shelton, James. Poderoso em palavras e obras: o papel do Espírito Santo em Lucas-Atos (Natal: Carisma, 2018), p. 135.

1220 Bolt. “O Evangelho de Marcos” in: McKnight; Osborne (orgs.). Faces do Novo Testamento, p. 416-7.

1221 Marshall. Fundamentos da narrativa teológica de São Lucas, p. 93.

1222 Ibid., p. 97. Confira a nota 1026.

1223 Konings. Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da “Fonte Q”, p. xiv.

1224 Marshall. Fundamentos da narrativa teológica de São Lucas, p. 123.

1225 Ibid., p. 113, 118.

1226 Ibid., p. 118-9.

1227 Ibid., p. 119.

1228 Ibid., p. 120.

1229 Ibid., p. 123.

1230 Ibid., p. 123-4.

1231 Ibid., p. 151.

1232 Scholtissek, Klaus. “Espírito (E.), NT” in: Berlejung, Angelika; Frevel, Christian (orgs.). Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento (São Paulo: Loyola/Paulus, 2011, p. 200. Obs.: alteramos a forma abreviada de Espírito (E.), ao longo da citação parcial do verbete, para a forma por extenso.

1233 Ibid.

1234 Para fazermos justiça, é preciso notar que o autor parece afirmar, como dissemos em outras oportunidades, que Paulo não trata do tema pelo fato de já se partir desse pressuposto, ou seja, conforme diz Scholtissek, logo no início, "Paulo que se entende em todos os sentidos como pneumaticamente dotado". Daí a necessidade desse aspecto ser explorado por Lucas, que, inspirado pelo Espírito Santo, procedeu à sua pesquisa e produziu Lucas-Atos.

1235 Marshall. Fundamentos da narrativa teológica de São Lucas, p. 152.

1236 Ibid., p. 153.

1237 Menzies. Pentecostes, p. 53, 105.

1238 Ibid., p. 54.

1239 Nicodemus. O Pentecostes e o crescimento da igreja, p. 17.

1240 Menzies. Pentecostes, p. 33.

1241 Marshall. Fundamentos da narrativa teológica de São Lucas, p. 153.

1242 Horton. O avivamento pentecostal, p. 10.

1243 Marshall. Fundamentos da narrativa teológica de São Lucas, p. 161.

1244 Ibid., p. 175-7.

1245 Ibid., p. 189.

1246 Ibid., p. 301-2.

1247 Ibid., p. 312.

1248 Ibid., p. 331.

1249 Ibid., p. 332-3.

1250 Ibid., p. 333.

1251 Ibid., p. 334.

1252 Ibid., p. 335 (grifo no original).

1253 Ibid., p. 334.

1254 Ibid., p. 336.

1255 Ibid., p. 365.

1256 Dunn. Teologia do Novo Testamento, p. 58.

1257 Muito embora alguns teólogos reformados neguem o que está evidente no texto e até pareçam se satisfazer em afirmar que houve períodos em que essas manifestações não se apresentaram na história: “Do fato de que Moisés, alguns outros poucos profetas e Josué tenham realizado alguns milagres, não deve deduzir-se que a igreja do Antigo Testamento, como um todo, era caracterizada por milagres. Nunca foi intenção de Deus que os crentes em geral do Antigo Testamento fossem portadores da capacidade de realizar poderes miraculosos. Esses poderes acompanharam apenas alguns homens de Deus quando havia uma necessidade absolutamente específica ou a necessidade da autenticação da veracidade de sua mensagem. Depois da autenticação da mensagem, já não mais houve a necessidade de manifestação miraculosa. Porque alguns profetas realizaram milagres, nunca deve ser dito que o povo do Antigo Testamento realizava milagres, ou que a igreja dessa época era poderosa pela realização de milagres. Além disso, houve longos períodos da história do período profético do Antigo Testamento em que essas manifestações miraculosas estiveram ausentes. A operação de milagres não era vital para a existência da igreja. Apenas apareceram dentro dos propósitos históricos-especiais-redentores de Deus que, quando cumpridos, tornaram os sinais miraculosos desnecessários” (Campos. “Profecia ontem e hoje” in: Campos; Lopes; Matos; Neto. Fé cristã e misticismop. 79).

1258 Campos. “Profecia ontem e hoje” in: Campos; Lopes; Matos; Neto. Fé

cristã e misticismo, p. 81-2.

1259 Menzies. Pentecostes, p. 22.

1260 Ibid., p. 23.

1261 Ibid., p. 24-5.

1262 Ibid., p. 24.

1263 Carvalho. “Hermenêutica pentecostal”, Obreiro Aprovado, p. 78-84.

1264 Carvalho, César Moisés. Pentecostalismo y posmodernidad: cuando la experiencia se superpone a la teologia (Miami: Patmos, 2018).

1265 Oliveira. A doutrina pentecostal hoje, p. 20.

1266 Expressão mais comumente utilizada para designar os que creem, professam e experimentam os dons do Espírito Santo, subentendida, por exemplo, do título da primeira seção do capítulo de abertura da Teologia sistemática editada por Stanley Horton — “A continuidade dos dons espirituais” (McGee. “Panorama histórico” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 11). Contudo, em razão de algumas acepções negativas do termo, ultimamente vem sendo também adotado o adjetivo “continuacionista”.

1267 Keener, Craig. A hermenêutica do Espírito: lendo as Escrituras à luz do Pentecostes (São Paulo: Vida Nova, 2018), p. 37, 110 etc.

1268 Deere. Surpreendido pelo poder do Espírito, p. 112-3.

1269 Ibid., p. 113-4.

1270 Ibid., p. 114.

1271 Ibid. Stanley Horton diz que “Muitos, até mesmo pentecostais, consideram Atos apenas como histórico e rejeitam Atos no campo da teologia ou doutrina”. Todavia, todos que assim pensam “negligenciam o fato de que a Bíblia não nos dá a história para satisfazer a curiosidade histórica, mas sim para nos ensinar a verdade. Até mesmo as epístolas fazem referências a ambas as histórias do Antigo e Novo Testamentos a fim de ensinar doutrina e teologia. Quando Paulo queria explicar a justificação pela fé em Romanos 4, ele voltou [à] história de Abraão em Gênesis. Quando ele quis mostrar o que a graça de Deus pode fazer, ele voltou [à] história de Davi. Atos faz mais do que dar uma mera transição, ou ‘mudança de marcha’, entre os Evangelhos e as epístolas. Ele provê um pano de fundo para as epístolas e é necessário para um melhor entendimento das verdades que elas ensinam” (Horton, Stanley. “Batismo no Espírito: uma perspectiva pentecostal” in: Brand, Chad Owen (org.). Batismo no Espírito Santo: um debate entre as tradições (Natal: Carisma, 2019), p. 95.

1272 Ibid., p. 271.

1273 Horton (org.). Teologia sistemática, p. 787.

1274 Stronstad. A teologia carismática de Lucas-Atos, p. 15.

1275 Ibid., p. 16.

1276 Ibid., p. 21.

1277 Ibid., p. 22.

1278 Ibid., p. 23.

1279 Ibid., p. 24-5.

1280 Ibid., p. 28-9.

1281 Ibid., p. 28.

1282 Ibid., p. 30.

1283 “Evidentemente, nenhum dos narradores bíblicos sentiu que era necessário

tornar explícitas todas as ocorrências de atividades carismáticas. Contentaram-se apenas em dar descrições programáticas do ministério carismático que era muito maior do que implicaria a contagem estatística das narrativas" (Stronstad. A teologia carismática de Lucas-Atos, p. 37).

1284 "Como já observamos, uma análise cuidadosa de Lucas-Atos indica que, desde seus dias mais antigos, a igreja primitiva tinha conhecimento de 'um nível distinto de capacitação do Espírito subsequente à regeneração'. Lucas descreveu esse nível de capacitação em termos da promessa e do dom pentecostal. Além disso, os escritos de Marcos, Mateus, Lucas, Paulo e João refletem um processo de desenvolvimento do entendimento da obra do Espírito na igreja primitiva. As evidências, tenho argumentado, indicam que Paulo foi o primeiro cristão a atribuir importância soteriológica ao dom do Espírito e que seu discernimento não causou impacto nos setores não paulinos da igreja primitiva antes da escritura de Lucas-Atos (provavelmente por volta do ano 70 d.C.). Isso significa que, desde seus primeiros dias, a igreja primitiva conhecia apenas 'um nível de capacitação do Espírito subsequente à [ou pelo menos logicamente distinto da] regeneração'. O entendimento mais pleno de Paulo tinha de ser integrado a essa perspectiva primitiva" (Menzies; Menzies. No poder do Espírito, p. 182-3).

1285 Não se trata de uma equação cronológica, mas apenas lógica. Voltaremos ao assunto adiante.

1286 Smith. Pensando em línguas, p. 71.

1287 Stronstad. A teologia carismática de Lucas-Atos, p. 31.

1288 Horton (org.). Teologia sistemática, p. 786.

1289 Stronstad. A teologia carismática de Lucas-Atos, p. 32.

1290 Ibid., p. 36.

1291 Ibid., p. 44.

1292 Ibid., p. 46.

1293 Ibid., p. 124.

1294 Ibid., p. 129.

1295 Ibid., p. 126.

1296 Ibid., p. 125.

1297 No livro de Joel, há uma diferença de numeração de capítulos e versículos entre as Bíblias de edição protestante e católica. As últimas transformam a perícope de Joel 2:28-32 em um capítulo separado, por isso a referência do mesmo texto, em citações de obras de teólogos católicos ou que sigam a divisão das Bíblias de edição católica, aparece como 3:1-5.

1298 Ibid., p. 48.

1299 Ibid., p. 49.

1300 Palma. O batismo no Espírito Santo e com fogo, p. 73.

1301 Congar. Revelação e experiência do Espírito, p. 70-1.

1302 Ibid., p. 71.

1303 Ibid. (grifo no original).

1304 Ibid., p. 71-2 (grifo no original).

1305 Stronstad. A teologia carismática de Lucas-Atos, p. 129.

1306 Fee. Exegese? Para quê?, p. 376. Sobre a referida discussão, vimos, com Gordon Fee, no fim do subtópico anterior — O período intertestamentário — a importância da pneumatologia paulina. Nesse sentido, o inverso pode ter acontecido: em vez de Lucas aprender com Paulo, o apóstolo dos gentios pode ter aprendido com o querigma evangelístico (Rm 15:14; Cl 3:16). Algo aventado, inclusive, pelo teólogo reformado, e principal propagador do cessacionismo, Benjamin Warfield, ao dizer que “o apóstolo Paulo combina, como se fosse a coisa mais natural do mundo, o livro de Deuteronômio e o Evangelho de Lucas sob o título comum de ‘Escrituras’ (1Tm 5:18): ‘Pois a Escritura declara: Não amordaces o boi quando pisa o trigo’ [Dt 25:4] e ‘o

trabalhador é digno do seu salário' (Lc 10:7)", além de dizer, em outro momento, que o "mesmo Paulo que escreveu em 2Timóteo que 'toda a Escritura é inspirada por Deus' cita, em sua primeira carta a Timóteo, uma passagem do Evangelho de Lucas, chamando-a de 'Escrituras' (1Tm 5:18) — colocando-a em pé de igualdade com uma Escritura do Antigo Testamento. E o mesmo Pedro que nos deu nossas outras declarações didáticas, e na mesma carta, faz com as cartas de Paulo o que Paulo havia feito com o Evangelho de Lucas e declara, ainda mais amplamente (2Pe 3:16), que todas as epístolas de Paulo são consideradas como ocupando o mesmo nível que as demais Escrituras" (Warfield. A inspiração e autoridade da Bíblia. A clássica doutrina da Palavra de Deus [São Paulo: Cultura Cristã, 2010], p. 332, 347).

1307 Mainville. "Os Sinóticos e os Atos dos Apóstolos" in: Mainville (org.). Escritos e ambiente do Novo Testamento, p. 194.

1308 Stronstad. Hermenêutica pentecostal, p. 205-6.

1309 Nogueira, Luiz Eustáquio dos Santos. O Espírito e o Verbo. As duas mãos do Pai: a questão pneumatológica em Yves Marie-Joseph Congar (São Paulo: Paulinas, 1995), p. 19 (grifo no original). A frase de Congar é também encontrada da seguinte forma: "Não há cristologia sem pneumatologia, não há pneumatologia sem cristologia" (Congar. A Palavra e o Espírito, p. 11 [grifo no original]).

1310 Congar, Yves. "Ele é o Senhor e dá a vida", 2. ed., Creio no Espírito Santo (São Paulo: Paulinas, 2010), vol. 2, p. 58, 278.

1311 Stronstad. Hermenêutica pentecostal, p. 80.

1312 Ibid., p. 206.

1313 Bavel, Tarcisius Jan van. “O Pentecostes e a passagem do Jesus terreno ao Cristo da mensagem” in: Congar; Küng; Rahner et al. A experiência do Espírito Santo, p. 67.

1314 Dunn. Teologia do Novo Testamento, p. 60. Mais à frente, Dunn afirma: “Embora os Evangelhos não apresentem a descida do Espírito sobre Jesus, isso está implícito na descrição de Mc 1:10-11” (ibid., p. 62).

1315 Ibid., p. 62.

1316 Ibid.

1317 Palma. O batismo no Espírito Santo e com fogo, p. 90.

1318 Ibid., p. 68.

1319 Nicodemus. O Pentecostes e o crescimento da igreja, p. 71.

1320 Stronstad. A teologia carismática de Lucas-Atos, p. 56.

1321 Menzies; Menzies. No poder do Espírito, p. 162-3.

1322 Ibid., p. 183.

1323 Ibid., p. 184.

1324 Menzies. Glossolalia, p. 48. O autor faz referência a Wenham, Gordon J. Numbers: an introduction and commentary (Downers Grove: InterVarsity, 1981), p. 109.

1325 Dunn. Teologia do Novo Testamento, p. 62.

1326 Ibid., p. 62-3.

1327 Menzies. Glossolalia, p. 64. Apenas para que fique claro, os autores desta Teologia sistemático-carismática são pentecostais clássicos e não só creem no batismo no Espírito Santo com a evidência inicial de se falar em outras línguas, mas também experimentaram tal experiência e a defendem. Contudo, nesta obra, dada sua abrangência, não consideramos esse tema, mas demonstramos a ideia comum de toda a tradição carismático-pentecostal, que é o fato da experiência com o Espírito Santo, fruto de sua presença extraordinária que capacita os seres humanos para levarem a efeito sua missão sacerdotal.

1328 Dunn. Teologia do Novo Testamento, p. 63.

1329 Ibid. Uma vez que tal recurso, ou seja, falar do Espírito Santo nesses

termos, é amplamente utilizado, em diversos momentos e por diferentes escritores neotestamentários, soa estranho que haja observações como a do autor reformado, já referido outras vezes, o qual, ignorando completamente tanto o contexto bíblico quanto o conceito de pessoa no período patrístico, censura a linguagem bíblica, diga-se de passagem, utilizada na tradição carismático-pentecostal, como se por aqui não soubéssemos que, assim como Deus e nosso Senhor Jesus Cristo, o Espírito Santo é igualmente uma "Pessoa": "Estou enfatizando a 'pessoalidade' do Espírito Santo, pois, a julgar pelo que alguns evangelistas, pastores e obreiros têm praticado em seu ministério, temos a impressão de que, para eles, o Espírito Santo é uma espécie de gás celestial, que desce do céu e enche as pessoas ou determinado ambiente; ou ainda um líquido divino, que é derramado sobre as almas, vistas como uma espécie de recipiente vazio" (Nicodemus. Cheios do Espírito, p. 20).

1330 Ibid., p. 63-4.

1331 Menzies. Glossolalia, p. 61.

1332 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 53, 58.

1333 Stronstad. Teologia lucana sob exame, p. 19, 25.

1334 Ibid., p. 25-6.

1335 Ibid., p. 27-8.

1336 Ibid., p. 29.

1337 Ibid.

1338 Ibid., p. 31.

1339 Ibid., p. 37.

1340 Ibid., p. 38-9.

1341 Ibid., p. 40.

1342 Ibid., p. 49.

1343 Ibid., p. 50.

1344 Ibid., p. 43-4 (grifo no original).

1345 Ibid., p. 44.

1346 Ibid., p. 44-5.

1347 Menzies; Menzies. No poder do Espírito, p. 161-2.

1348 Menzies. Glossolalia, p. 41-2.

1349 Ibid., p. 47.

1350 Bíblia de estudo, p. 2128.

1351 Robeck Jr., Cecil M. “Línguas” in: Hawthorne; Martin; Reid (orgs.). Dicionário de Paulo e suas cartas, p. 800.

1352 Ibid., p. 801.

1353 Nicodemus. O Pentecostes e o crescimento da igreja, p. 26.

1354 McGee. “Panorama histórico” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 19. Para um aprofundamento na percepção da xenolalia e posterior mudança até então prevalente, leia os tópicos “A teologia pentecostal e as missões” e “Divisões por causa de diferenças teológicas”, da mesma obra, autor e capítulo referidos (p. 15-21).

1355 Unger; Vine; White Jr. Dicionário Vine, p. 754-5.

1356 Robeck Jr.. “Línguas” in: Hawthorne; Martin; Reid (orgs.). Dicionário de Paulo e suas cartas, p. 804-5.

1357 Menzies. Glossolalia, p. 38.

1358 Ibid.

1359 Ibid., p. 38-9.

1360 Ibid., p. 39.

1361 Ibid., p. 39-40.

1362 Pesch, Rudolf. Die Apostelgeschichte. (Apg 1—12), Evangelisch Katlholischer Kommentar zum Neuen Testament (EKK) (Zurique/Köln/Neukirchen-Vluyn: Einsiedeln/Benziger/Neukirchener, 1986), vol. 1, p. 104, citado por Welker. O Espírito de Deus, p. 193.

1363 Nicodemus. O Pentecostes e o crescimento da igreja, p. 26-7.

1364 Menzies. Glossolalia, p. 40.

1365 Nicodemus. O Pentecostes e o crescimento da igreja, p. 27.

1366 Menzies. Glossolalia, p. 40.

1367 Stronstad. Teologia lucana sob exame, p. 50-1.

1368 Ibid., p. 51.

1369 Ibid.

1370 Ibid., p. 52.

1371 Ibid.

1372 Ibid., p. 52-3.

1373 Menzies. Glossolalia, p. 54-5.

1374 Ibid., p. 58.

1375 Ibid., p. 59.

1376 Ibid., p. 59-60.

1377 Ibid., p. 60.

1378 Ibid., p. 48-9.

1379 Ibid., p. 49.

1380 Ibid., p. 61-2.

1381 Ibid., p. 62.

1382 Ibid., p. 62-3.

1383 Palma. O batismo no Espírito Santo e com fogo, p. 51, 98-9.

1384 Menzies. Glossolalia, p. 63, 47.

1385 Dunn. Unidade e diversidade no Novo Testamento, p. 297 (grifo no original). Sobre a distinção de Dunn acerca de carismático e entusiasta, veja nota 1136.

1386 Ibid., p. 330.

1387 Dunn. A teologia do apóstolo Paulo, p. 487. As referências citadas pelo autor foram: Schweizer, Eduard. “Pneuma” in: TDNT 6.396. Fee, Gordon. God’s empowering presence: the Holy Spirit in the letters of Paul (Peabody: Hendrickson, 1994), p. xxi.

1388 Ibid., p. 490.

1389 Ibid., p. 491.

1390 Stronstad. A teologia carismática de Lucas-Atos, p. 103.

1391 Ibid., p. 104.

1392 Ibid., p. 130.

1393 Ibid., p. 131-2.

1394 Ibid., p. 132 (grifo nosso).

1395 “Normalmente o nome do marido seria mencionado primeiro, a menos que a mulher fosse de classe social mais elevada, mas o nome de Priscila (a forma convencional é ‘Prisca’, como nas epístolas de Paulo) aparece o dobro de vezes que o de Áquila no Novo Testamento. O papel de Priscila aqui é um tanto incomum pelos padrões antigos (a ponto de ser mencionado por alguns comentaristas antigos e causar, ao que tudo indica, algum desconforto no texto ocidental posterior). Embora a maioria dos homens do antigo Mediterrâneo não aceitasse de bom grado que mulheres falassem em público e, em geral, não respeitasse o ensino delas, Priscila ensina em particular, e muitos homens não deixavam de reconhecer as exceções no caso de mulheres realmente excepcionais” (Keener, Craig S. Comentário histórico-cultural da Bíblia: Novo Testamento [São Paulo: Vida Nova, 2017], p. 456).

1396 Stronstad. A teologia carismática de Lucas-Atos, p. 132.

1397 Ibid., p. 132-3 (grifo no original).

1398 Stronstad. Hermenêutica pentecostal, p. 99.

1399 Stronstad. A teologia carismática de Lucas-Atos, p. 133.

1400 Ibid.

1401 Ibid., p. 133-4.

1402 Ibid., p. 134.

1403 Stronstad informa que adotou “o modelo hermenêutico que geralmente caracteriza uma interpretação protestante evangélica da Bíblia”, ou seja, histórico-gramatical (Stronstad. Teologia lucana sob exame, p. 29). Esse ponto o mesmo autor também deixa claro em sua obra Hermenêutica pentecostal, p. 87-8, 106-7, 112, de acordo com o que já mostramos anteriormente, nas palavras do referido teólogo e de seu pai, William Menzies (cf. Menzies; Menzies. No poder do Espírito, p. 88-90). Para uma discussão aprofundada acerca do porquê da escolha dos métodos por ambos os autores, leia os dois capítulos sobre “A história da hermenêutica pentecostal: origens e desenvolvimento (Partes I e II)”, de autoria do teólogo carismático-pentecostal Kenner Terra, in: Siqueira; Terra. Autoridade bíblica e experiência no Espírito, p. 64-138.

1404 Stronstad. Teologia lucana sob exame, p. 58.

1405 Codina. “Não extingais o Espírito” (1Ts 5,19), p. 57.

1406 Stronstad. Teologia lucana sob exame, p. 40. Veja o exercício 3 apresentado na lista dos cinco no subtópico anterior.

1407 “Ao citar de memória as palavras da profecia, Pedro faz uma pequena alteração, totalmente intencional. Os apóstolos estavam autorizados a interpretar os escritos do Antigo Testamento e a trazer o significado deles para sua época. Nós, hoje, não temos autorização para fazer nenhum tipo de alteração no texto sagrado. Mas Pedro, como apóstolo que era, usou de sua autoridade para ajustar a profecia de Joel, que originalmente dizia: ‘Depois disso, derramarei meu Espírito sobre todas as pessoas’ (Jl 2:28). A versão atualizada por Pedro diz: ‘E acontecerá nos últimos dias, diz o Senhor, que derramarei do meu Espírito sobre todas as pessoas...’ (At 2.17)” (Nicodemus. O Pentecostes e o crescimento da igreja, p. 46). Para ver a análise dessa perícope na perspectiva histórico-crítica de Robert Menzies, veja o tópico “História da salvação e as línguas em Lucas-Atos” in: Menzies. Glossolalia, p. 44-7.

1408 Stronstad. A teologia carismática de Lucas-Atos, p. 77-8.

1409 Smith. Pensando em línguas, p. 60-1.

1410 Stronstad. A teologia carismática de Lucas-Atos, p. 55.

1411 Ruthven, Jon. Sobre a cessação dos charismata: a polêmica cessacionista sobre os milagres pós-bíblicos (Natal: Carisma, 2017), p. 31.

1412 Ibid.

1413 Stronstad. A teologia carismática de Lucas-Atos, p. 55.

1414 Meeks, Wayne A. Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo (São Paulo: Paulinas, 1992), p. 183.

1415 Conde, Emílio. Tesouro de conhecimentos bíblicos, 2. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1990), p. 311-2 (grifo no original).

1416 Smith. Pensando em línguas, p. 72.

1417 Menzies. Glossolalia, p. 27-8.

1418 Ibid., p. 28.

1419 Ibid.

1420 Duquoc, Christian. O único Cristo: a sinfonia adiada (São Paulo: Paulinas, 2008), p. 147.

1421 O conceito que parece ser de Karl Rahner, importante teólogo católico, aparece também na teologia protestante, conforme podemos ver no enunciado do teólogo e filósofo reformado Cornelius Van Til: “O círculo independente da

Trindade ontológica não é quebrado pelo fato de haver uma relação econômica deste Deus triúno com respeito ao homem" (Van Til, Cornelius. "Introdução" in: Warfield. A inspiração e autoridade da Bíblia, p. 18).

1422 "De acordo com a ortodoxia, toda a história nada mais é do que a expressão temporal do estático e imutável plano de Deus. O próprio Deus é concebido estaticamente. Ele é eternamente o mesmo. Não há acréscimo de existência ou sabedoria nele. Ele é todo-glorioso. Como é possível, então, que algo que aconteça no curso da história possa realmente aumentar sua glória? Afirma-se que a finalidade principal do homem é glorificar a Deus, ao mesmo tempo que tudo o que o homem possa fazer para realizar essa tarefa já tenha sido feito, caso contrário não poderia ser feito. Deus é pensado como a primeira razão do homem e seu mundo, tornando, assim, todas as coisas no mundo, inclusive o homem, mecanicamente dependentes dele. O homem foi equipado com certas qualidades estáticas, tais como a racionalidade e a vontade, que, juntas, foram chamadas de imagem de Deus. Logo, o homem nunca poderia ganhar nem perder essas qualidades. Muito embora se afirme que ele tenha caído e, portanto, perdido seu conhecimento original, essa queda foi predeterminada. E entre aqueles que 'caíram' dessa maneira existem alguns que foram predeterminados para uma imutável vida eterna, e outros que foram predeterminados para uma imutável morte eterna. Desse modo, o todo da história, incluindo até seus supostos milagres, foi reduzido a uma coisa estática" (Van Til. "Introdução" in: Warfield. A inspiração e autoridade da Bíblia, p. 5).

1423 Ibid.

1424 Congar. Revelação e experiência do Espírito, p. 5.

1425 Dondaine, H. F. "Saint Thomas et la Procession du Saint-Esprit" in: D'Aquin, S. Thomas. Somme Théologique: la Trinité (Paris: Éditions du Cerf, 1946), vol. II, p. 401; Congar. Revelação e experiência do Espírito, p. 123.

1426 Ibid., p. 5-6.

1427 Ibid., p. 6.

1428 Brandt. O Espírito Santo, p. 113.

1429 Ibid., p. 128.

1430 Wolff. Antropologia do Antigo Testamento, p. 68.

1431 Brandt. O Espírito Santo, p. 131.

1432 Ibid.

1433 Ibid.

1434 Congar. Revelação e experiência do Espírito, p. 13.

1435 Schweizer, Eduard. O Espírito Santo (São Paulo: Loyola, 1993), p. 15 (grifo no original).

1436 Ibid., p. 16 (grifo no original).

1437 Ibid. (grifo no original).

1438 Ibid. (grifo no original).

1439 Ibid., p. 17.

1440 Ibid.

1441 Brandt. O Espírito Santo, p. 134-5 (grifo no original).

1442 Ibid., p. 135 (grifo no original).

1443 Ibid. (grifo no original).

1444 Ibid. (grifo no original).

1445 Dunn. Teologia do Novo Testamento, p. 64-5 (grifo no original).

1446 Marshall, I. H. New Testament theology: many witnesses, one gospel (Downers Grove: InterVarsity, 2004), p. 28, in: Dunn. Teologia do Novo Testamento, p. 64.

1447 Congar. Revelação e experiência do Espírito, p. 13-4.

1448 Ibid., p. 14 (grifo no original).

1449 Na teologia católica, tal expressão indica o recebimento da "graça santificante". Trata-se de uma "transformação real, que não destrói a natureza humana, mas a eleva internamente a um nível de vida superior, divina, é chamada de divinização; pode ser considerada sob dois aspectos: como ação transformadora de Deus e como transformação do homem" (Laudazi, Carlo; Sutter, Amato D. "Graça" in: Ancilli; Pontifício Instituto de Espiritualidade Teresianum [orgs.]. Dicionário de espiritualidade, vol. 2, p. 1103).

1450 Congar. Revelação e experiência do Espírito, p. 14.

1451 Ibid., p. 225.

1452 Ibid., p. 222.

1453 Lloyd-Jones, D. Martyn. O batismo e os dons do Espírito: poder e renovação segundo as Escrituras (Natal: Carisma, 2018), p. 188.

1454 Ibid.

1455 Ibid., p. 188-9.

1456 Ibid., p. 189. Vista sob essa perspectiva, essa questão particular figura como um contraponto ao que disse John Stott sobre o fato de o temperamento influenciar a interpretação, ou seja, ele corretamente reconhece que “o nosso temperamento tem mais influência na nossa teologia do que geralmente imaginamos ou admitimos. Embora nossa compreensão da verdade bíblica dependa da iluminação do Espírito Santo, ela é inevitavelmente colorida pelo tipo de pessoa que somos, pela época na qual vivemos e pela cultura a que pertencemos. Alguns de nós, por disposição e formação, são mais intelectuais que emocionais; outros, mais emocionais que intelectuais. Repetindo, a disposição mental de muitos é conservadora (detestam mudanças e sentem-se ameaçados), enquanto outros são, por natureza, rebeldes à tradição (o que eles detestam é monotonia, considerando mudança como algo próprio da natureza). Questões como essas surgem de diferenças temperamentais básicas. Porém, não devemos permitir que o nosso temperamento nos controle. Pelo contrário, devemos deixar que as Escrituras julguem nossas inclinações naturais de temperamento. Caso contrário, acabaremos por perder o nosso equilíbrio cristão” (Stott, John R. W. Cristianismo equilibrado [Rio de Janeiro: CPAD, 1982], p. 15-6). Contudo, da forma que Stott argumentou na sequência, a impressão que fica é que somente o temperamento mais emocional tem influência sobre o processo interpretativo: “Eu me sinto constrangido a dizer que o mais perigoso dos dois extremos é o anti-intelectualismo e depois a entrega ao emocionalismo. Vemos isso em algumas pregações evangelísticas, que não consistem em outra coisa senão em um apelo para decisão com pouquíssima, ou nenhuma, pregação do evangelho e pouca, ou nenhuma, argumentação com o povo a respeito das Escrituras, à maneira dos apóstolos” (ibid., p. 19-20).

1457 Ibid.

1458 Ibid., p. 190.

1459 Ibid., p. 193.

1460 Conde, Emílio. O testemunho dos séculos, 2. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1982), p. 11.

1461 Orígenes. Contra Celso, 2. ed. (São Paulo: Paulus, 2011), p. 172.

1462 No início do século 20, Benjamin Breckinridge Warfield, teólogo de Princeton, popularizou tal ideia dizendo que a "Bíblia ensina que houve apenas três períodos em que os milagres eram comuns na história do trato de Deus com seu povo: nos dias de Moisés e Josué, de Elias e Eliseu e de Cristo e seus apóstolos — três períodos de duas gerações cada" (Deere. Surpreendido pelo poder do Espírito, p. 51). Na referida obra, o autor, ex-cessacionista, apresenta três apêndices em que trata do tema: "Apêndice A: Outras razões pelas quais Deus cura e opera milagres"; "Apêndice B: Os dons espirituais cessaram com os apóstolos?"; "Apêndice C: Houve somente três períodos de milagres?" (p. 211-258).

1463 Conde. O testemunho dos séculos, p. 20-1.

1464 McGrath. A revolução protestante, p. 416.

1465 Neto. "Avaliando as manifestações sobrenaturais" in: Campos; Lopes; Matos; Neto. Fé cristã e misticismo, p. 32.

1466 Ibid., p. 35.

1467 Railey Jr.; Aker. “Fundamentos teológicos” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 54.

1468 Neto. “Avaliando as manifestações sobrenaturais” in: Campos; Lopes; Matos; Neto. Fé cristã e misticismo, p. 51.

1469 Ibid., p. 51-2.

1470 Ibid., p. 50-1.

1471 Fabris, Rinaldo. Os Atos dos Apóstolos: tradução e comentários, Bíblica Loyola (São Paulo: Loyola, 1991), vol. 3, p. 319.

1472 Bíblia de estudo, p. 2206.

1473 Arrington, French L. “Atos dos Apóstolos” in: Arrington; Stronstad (orgs.). Comentário bíblico pentecostal, p. 720.

1474 Ibid.

1475 Maggioni, Bruno. “O Evangelho de João” in: Fabris, Rinaldo; Maggioni, Bruno. Os Evangelhos II: tradução e comentários, 4. ed., Bíblica Loyola (São Paulo: Loyola, 2006), vol. 2, p. 423.

1476 Ibid.

1477 Potterie, I. de La. “L’arrière-fond du thème johannique de vérité” in: Studia Evangelica (Berlim, 1959), p. 277-94, in: Fabris; Maggioni. Os Evangelhos II, vol. 2, p. 423.

1478 Maggioni. “O Evangelho de João” in: Fabris; Maggioni. Os Evangelhos II, vol. 2, p. 439 (grifo no original).

1479 Ibid. (grifo no original).

1480 Ibid., p. 440 (grifo no original).

1481 Pearlman, Myer. Conhecendo as doutrinas da Bíblia, 3. ed. 2. reimpr. (São Paulo: Vida, 2010), p. 287.

1482 Ibid. (grifo no original).

1483 McGrath. Paixão pela verdade, p. 147.

1484 Ibid., p. 146.

1485 “Os profetas nem sempre profetizavam em estado extático; a expressão ‘veio a palavra do Senhor’ (Lc 3:2) dá a entender que a revelação veio por uma iluminação sobrenatural da mente. A mensagem divina podia ser recebida e entregue em qualquer das duas maneiras” (Pearlman. Conhecendo as doutrinas da Bíblia, p. 293).

1486 Wright. As Escrituras e a autoridade de Deus, p. 54.

1487 Ibid., p. 63.

1488 Ao tratar da leitura contextual da Bíblia, N. T. Wright menciona o assunto nos seguintes termos: “Essa leitura contextual é, na verdade, uma leitura encarnacional das Escrituras, dando atenção à plena humanidade tanto do texto como de seus leitores. Ela deve ser feita na oração de que a ‘divindade’ — a ‘inspiração’ das Escrituras e o poder do Espírito Santo que age em meio à igreja que lê a Bíblia — seja descoberta de uma nova forma depois desse processo. Com muita frequência, os conflitos antigos com relação à encarnação de Cristo se refletem nos debates sobre a natureza das Escrituras, com os ‘conservadores’ destacando a divindade e os ‘liberais’ ou ‘radicais’ destacando a humanidade. (Eu sei que a comparação entre a Bíblia e a pessoa de Jesus não é exata, e que algumas pessoas têm tido bastante dificuldade com ela; acho que ela não perde sua utilidade, desde que seja vista como uma analogia, não rigorosamente como uma via de mão dupla.) A ortodoxia verdadeira precisa das duas, e de seu relacionamento mútuo adequado” (Wright. As Escrituras e a autoridade de Deus, p. 157-8 [grifo no original]). Em termos diretos, o teólogo anglicano britânico está dizendo que a Bíblia, assim como nosso Senhor Jesus Cristo, é tanto humana como divina, mas não que ela seja o Filho de Deus. Pode ser que tal equívoco venha da reflexão do teólogo reformado cessacionista estadunidense

Benjamin Warfield, que defende o que também cremos, ou seja, que “as Escrituras precisam ser cumpridas necessariamente, pois o que está contido nelas é a declaração do Espírito Santo por meio do autor humano”, ou seja, o “que diz a Escritura é o que Deus diz, por isso podemos ler declarações notáveis como estas: ‘Porque a Escritura diz a Faraó: Para isto mesmo te levantei’ (Rm 9:17); ‘Ora tendo a Escritura previsto que Deus justificaria pela fé os gentios, preanunciou o evangelho a Abraão: Em ti serão abençoados todos os povos’ (Gl 3:8). Estes não são exemplos de simples personificação da Escritura, o que, em si mesmo, é um uso suficientemente notável (Mc 15:28; Jo 7:38,42; 19:37; Rm 4:3; 10:11; 11:2; Gl 4:30; 1Tm 5:18; Tg 2:23; 4:5-6), com a convicção manifestada por Tiago (4:5) de que a Escritura não pode falar em vão. Este uso indica certa confusão na linguagem corrente entre ‘Escritura’ e ‘Deus’, resultado de uma convicção profunda de que a palavra da Escritura é a Palavra de Deus. Não foi a ‘Escritura’ que falou a Faraó e deu sua grande promessa a Abraão, mas Deus. Mas ‘as Escrituras’ e ‘Deus’ estavam tão próximos entre si na mente dos escritores do Novo Testamento que eles podiam, naturalmente, falar da ‘Escritura’ fazendo o que foi registrado nas Escrituras como feito por Deus. Era, no entanto, ainda mais natural para eles falar casualmente de Deus dizendo o que dizem as Escrituras, e, consequentemente, nos deparamos com formas de expressão como estas: ‘Assim, pois, como diz o Espírito Santo: Hoje, se ouvirdes a sua voz’ etc. (Hb 3:7, citando o Sl 95:7); ‘[Tu] ... que disseste por intermédio do Espírito Santo, por boca de Davi, nosso pai, teu servo: Por que se enfureceram os gentios...’ etc. (At 4:25, citando o Sl 2:1); ‘E que Deus o ressuscitou dentre os mortos ... desta maneira o disse: E cumprirei a vosso favor ... porque também diz em outro Salmo...’ (At 13:34, citando Is 55:3, e o Sl 16:10) e similares. As palavras colocadas na boca de Deus, em cada caso, não são palavras de Deus registradas nas Escrituras, mas apenas palavras das próprias Escrituras. Quando consideramos as duas classes de passagens em conjunto, a classe em que as Escrituras falam como Deus e a classe em que Deus fala como se ele fosse as Escrituras, podemos perceber quanto a identificação dos dois estava próxima na mente dos escritores do Novo Testamento” (Warfield. A inspiração e autoridade da Bíblia, p. 118). Quanto à analogia entre nosso Senhor Jesus Cristo e a Bíblia, o mesmo autor diz que ela, na época (1915), havia se tornado “habitual entre determinada escola de escritores”, isto é, “falar das Escrituras, por serem inspiradas dessa maneira, como um livro divino e humano, e recorrer à analogia da personalidade humana e divina de nosso Senhor para explicar suas qualidades peculiares como tais. A expressão chama a atenção para um fato importante, e a analogia é aprovada com certa reserva. Há os lados humano e divino da Escritura, e, à medida que a examinamos, podemos

perceber alternadamente os traços que sugerem ora um fator, ora outro, na sua origem. Mas a analogia com a personalidade divino-humana de nosso Senhor pode ser facilmente forçada além da razão. Não há união hipostática entre o divino e o humano na Escritura. Não podemos fazer um paralelo entre a 'lavratura' do Espírito Santo e da encarnação do Filho de Deus. As Escrituras são simplesmente o produto de forças divinas e humanas que trabalham em conjunto para produzir um produto final em cuja produção as forças humanas trabalham sob a iniciação e a direção predominantes das forças divinas: a pessoa de nosso Senhor reúne em si as naturezas divina e humana, e cada uma delas mantém sua distintividade, embora operem somente em relação uma à outra. Entre essas coisas diversas pode existir apenas uma analogia remota e, na verdade, a analogia no caso em questão equivale a não mais do que o fato de que, em ambos os casos, fatores divinos e humanos estão envolvidos, embora de maneira muito diferente. No primeiro caso, eles se unem para constituir uma pessoa divino-humana; no outro, eles cooperam para executar uma obra divino-humana. Mesmo tão distante, uma analogia pode nos permitir, contudo, reconhecer que, como no caso da pessoa de nosso Senhor, a natureza humana continua a ser verdadeiramente humana, embora nunca possa cair em pecado ou em erro porque nunca pode agir fora da relação com a natureza divina em conjunção com a qual ela foi produzida; assim também, no caso da produção da Escritura pela ação conjunta dos fatores humano e divino, os fatores humanos agiram como fatores humanos e deixaram sua marca no produto como tal, embora não tenham caído no erro de que dizemos que é próprio o ser humano cair porque eles agiram separadamente dos fatores divinos, por si mesmos, mas apenas sob a sua orientação infalível" (ibid., p. 131). Por se tratar de uma antologia de artigos de Warfield, no texto "Ela diz": "a Escritura diz": "Deus diz", o autor menciona novamente o tema (p. 240-80).

1489 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 9.

1490 Vanhoozer, Kevin. Há um significado neste texto?: interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos (São Paulo: Vida, 2005), p. 192.

1491 Neto. “Avaliando as manifestações sobrenaturais” in: Campos; Lopes; Matos; Neto. Fé cristã e misticismo, p. 51.

1492 Congar. Revelação e experiência do Espírito, p. 185.

1493 Ibid., p. 185-6.

1494 Calvino, João. Inst. de 1541: Opera Calvini do Corpus Reformatorum III, p. 368, in: Pannier, Jacques. Le témoignage du Saint-Esprit: essai sur l’historie du dogme dans la théologie réformée (Paris: 1893), p. 106, in: Congar. Revelação e experiência do Espírito, p. 186. A questão de Calvino, e dos reformadores em geral, vai além do que estamos discutindo, pois eles estavam disputando a formação do cânon bíblico protestante, ou seja, quais livros fariam parte das Escrituras protestantes em contraposição às Escrituras do catolicismo romano (sem mencionarmos o cânon da Igreja oriental ou ortodoxa). O teólogo pentecostal Antonio Gilberto informa que os “reformadores protestantes publicaram a Bíblia com os Apócrifos colocando-se entre o Antigo e o Novo Testamento; não como livros inspirados, mas bons para a leitura e de valor literário e histórico. Isso continuou até 1629. A famosa versão inglesa de King James, de 1611, ainda os conservou. Após 1629, os evangélicos os omitiram de vez nas Bíblias editadas, para evitar confusão entre o povo simples que nem sempre sabe discernir entre um livro canônico e um apócrifo” (Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 65). É importante, contudo, observar que a avaliação dos reformadores incluía até mesmo os textos já historicamente consagrados e reconhecidamente canônicos, não somente os apócrifos ou deuterocânonicos, ponto que retomaremos na sequência.

1495 Congar. Revelação e experiência do Espírito, p. 186-7.

1496 Ibid., p. 187.

1497 Neto. “Avaliando as manifestações sobrenaturais” in: Campos; Lopes; Matos; Neto. Fé cristã e misticismo, p. 51.

1498 Ibid., p. 51, 55.

1499 Wright. As Escrituras e a autoridade de Deus, p. 102.

1500 Ibid., p. 102-3.

1501 Ibid., p. 103-4.

1502 Ibid., p. 104.

1503 Ibid.

1504 McGrath. Fundamentos do diálogo entre ciência e religião, p. 17. Tratamos desse assunto em outro trabalho, explicando que “Em face do desenvolvimento das ciências naturais, a controvérsia em torno da questão hermenêutica ocupou importante espaço nas discussões dos estudiosos da Idade Média, pois todos os textos precisavam ser interpretados. A Bíblia não escapou a essa regra, e no seu caso era ainda muito mais sério, visto que algumas passagens eram interpretadas de modo literal, e outras, de maneira alegórica ou não literal. Assim, era necessário definir qual deles era o mais ‘preciso’” (Carvalho, César Moisés. Uma pedagogia para a educação cristã: noções básicas da ciência da educação a

pessoas não especializadas, 1. ed. 5. reimpr. [Rio de Janeiro: CPAD, 2019], p. 220). Mas, para se compreender tal distinção, é importante saber o que aconteceu em período anterior; ou seja, “A discussão a este respeito precisa remontar à teologia patrística, pois nesse período dois locais marcaram a divisão entre os principais métodos interpretativos: Alexandria e Antioquia. Segundo McGrath, a escola alexandrina baseava-se no que ensinava Fílon (c. 30 a.C.-c. 45 d.C.) acerca do método alegórico. Essa metodologia de interpretação bíblica foi adotada pelos teólogos Clemente, Orígenes e Dídimo, o Cego. Já a escola de Antioquia, representada por Deodoro de Tarso, João Crisóstomo e Teodoro de Mopsuéstia, enfatizava que cada ‘oráculo profético, ao ser interpretado, possuía apenas um sentido histórico consistente, o literal’” (ibid.).

1505 Neto. “Avaliando as manifestações sobrenaturais” in: Campos; Lopes; Matos; Neto. Fé cristã e misticismo, p. 55.

1506 Carvalho. Pentecostalismo e pós-modernidade, p. 218-20.

1507 Soares. “A natureza das línguas”, Obreiro Aprovado, p. 14.

1508 Neto. “Avaliando as manifestações sobrenaturais” in: Campos; Lopes; Matos; Neto. Fé cristã e misticismo, p. 56 (grifo no original).

1509 Stott, John. Entenda a Bíblia (São Paulo: Mundo Cristão, 2005), p. 209-10.

1510 Ibid., p. 210.

1511 Os referidos teólogos pentecostais, falando dos tipos de autoridade religiosa, afirmam que elas se dividem em duas: externa e interna. Acerca da "autoridade externa", que, segundo eles, são "usualmente classificadas como canônicas, teológicas e eclesiásticas", os autores explicam que a autoridade canônica, por exemplo, "sustenta que as matérias bíblicas, contidas no cânon das Escrituras, são a revelação autorizada de Deus". Entretanto, eles acrescentam que é preciso fazer uma observação muito cara a essa modalidade de autoridade, ou seja, nela "a Bíblia deve ser interpretada corretamente" e, segundo reconhecem, "Esse é o problema que o conceito canônico da autoridade tem diante de si, e só com muito cuidado é que se pode lidar com ele" ("Fundamentos teológicos" in: Horton [org.]. Teologia sistemática, p. 46).

1512 Wright. As Escrituras e a autoridade de Deus, p. 98.

1513 Ibid., p. 120-1.

1514 Neto. "Avaliando as manifestações sobrenaturais" in: Campos; Lopes; Matos; Neto. Fé cristã e misticismo, p. 51.

1515 Wright. As Escrituras e a autoridade de Deus, p. 156 (grifo no original).

1516 Ibid.

1517 Ibid., p. 157.

1518 Deere. Surpreendido pelo poder do Espírito, p. 48.

1519 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 34 (grifo no original).

1520 Ibid., p. 34-5 (grifo no original).

1521 Ibid., p. 35.

1522 Silva. O ministério profético na Bíblia, p. 202.

1523 Ibid., p. 214-5.

1524 MacArthur, John. Fogo estranho: um olhar questionador sobre a operação do Espírito Santo no mundo de hoje (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020), p. 33.

1525 Confira a nota 13 do capítulo 2.

1526 “O mesmo autor informa que o ‘pentecostalismo, como determinadas formas de pietismo ou seções da tradição de santidade, ressalta a realidade desse vivenciar a Deus e sua importância para o crescimento espiritual e a reflexão teológica’; por conseguinte, para o pentecostalismo a ‘“fé viva” (emprestando a linguagem da tradição pietista) não diz respeito à integridade doutrinal nem à precisão teológica, mas ao vivenciar a Deus como uma realidade viva na alma do crente’. O pentecostalismo situa-se no extremo oposto do protestantismo reformado, cuja ‘ênfase’, explica o teólogo irlandês, ‘no conhecimento indireto

de Deus, mediado por intermédio da leitura da Bíblia, levou à ‘dessacralização’, ou seja, ‘à criação de uma cultura sem senso nem expectativa de ter a presença de Deus em seu meio’, levando inúmeros sociólogos a mostrar que, ‘de diferentes maneiras [...] o protestantismo foi o meio pelo qual uma sociedade que, originalmente, possuía um forte senso do sagrado ficou ‘desencantada’ e, por essa postura, finaliza McGrath, o ‘resultado inevitável foi a secularização — a eliminação final de Deus do mundo’. Eis a grande ironia, o ateísmo combatido pelo movimento neocalvinista foi originado pela própria forma cessacionista e de negação da possibilidade do sobrenatural ostentada pelo protestantismo histórico!” (Carvalho. Pentecostalismo e pós-modernidade, p. 52-3).

1527 MacArthur. Fogo estranho, p. 101.

1528 Ibid., p. 102.

1529 Ibid., p. 91 (grifo no original).

1530 Ibid., p. 137.

1531 Dooyeweerd. No crepúsculo do pensamento ocidental, p. 61.

1532 MacArthur. Fogo estranho, p. 242.

1533 “Isso tem acontecido comigo, mesmo não sendo eu cantor” (Soares. O verdadeiro pentecostalismo, p. 122).

1534 MacArthur. Fogo estranho, p. 253.

1535 Ibid., p. 254.

1536 Ibid., p. 248.

1537 Warfield. A inspiração e autoridade da Bíblia, p. 173.

1538 Neste aspecto específico, somos completamente contrários à posição de Warfield.

1539 O mesmo que dissemos na nota anterior vale para esse aspecto doutrinário calvinista.

1540 Ibid., p. 173-4.

1541 González. Breve dicionário de teologia, p. 250.

1542 Warfield. A inspiração e autoridade da Bíblia, p. 72.

1543 Ibid., p. 72-3.

1544 Ibid., p. 73.

1545 Ibid., p. 74.

1546 Ibid., p. 74-6.

1547 Fee, Gordon; Stuart, Douglas. Entendes o que lês?: um guia para entender a Bíblia com o auxílio da exegese e da hermenêutica, 3. ed. rev. e ampl. (São Paulo: Vida Nova, 2011), p. 145 (grifo no original).

1548 Ibid. (grifo no original).

1549 Ibid.

1550 Warfield. A inspiração e autoridade da Bíblia, p. 76.

1551 Einstein, Albert. Notas autobiográficas, 6. ed. (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019), p. 82.

1552 Como um enunciado da física, evidentemente que sua representação não se dá apenas de forma descritiva, mas consiste em texto e equações, e apareceu pela primeira vez em um breve artigo, com pouco mais de vinte páginas (p. 172-98),

sob o título “Über den anschaulichen der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik”, publicado na edição de maio a julho de 1927, na revista especializada Zeitschrift für Physik, editada pelo físico alemão Karl Scheel. Heisenberg, porém, conta em sua autobiografia intelectual a história de como chegou à elaboração do “princípio da incerteza”, ou seja, ele relata o background que deu origem às suas conclusões. Sem condições de aqui dissertarmos a respeito, acreditamos ser oportuno e necessário, para a finalidade que temos insistido em mostrar, em que consiste o problema da física clássica, não só em relação ao referido princípio, mas à própria física quântica como um todo, e o porquê da crise com essas novas perspectivas teóricas e epistemológicas da ciência. Nas palavras do autor: “Também na ciência, é impossível abrir novos campos se não se estiver disposto a deixar o ancoradouro seguro da doutrina aceita e enfrentar o perigo de um arriscado salto à frente em direção ao vazio. Com a teoria da relatividade, Einstein havia abandonado o conceito de simultaneidade, que pertencia ao terreno sólido da física tradicional. Ao fazê-lo, ultrajara muitos eminentes físicos e filósofos, transformando-os em opositores ferozes da nova teoria. Em geral, o progresso na ciência não exige mais do que a absorção de ideias e a elaboração de novas ideias — e esse é um chamado que a maioria dos cientistas se compraz em atender. Entretanto, quando se trata de enveredar por novos territórios, a própria estrutura do pensamento científico (e não apenas seu conteúdo) pode ter que se alterar, para que seja possível compreender o novo. No Congresso de Leipzig, eu já percebera quão grande podia ser a relutância nesses casos e tinha a clara expectativa de que obstáculos similares seriam erguidos contra a nova física. Era preciso atenção: as verdadeiras dificuldades da teoria quântica do átomo poderiam ainda estar por surgir” (Heisenberg, Werner. A parte e o todo: encontros e conversas sobre física, filosofia, religião e política, 1. ed. 5. reimpr. [Rio de Janeiro: Contraponto, 2011], p. 87). É exatamente o mesmo que acontece com a teologia. A epistemologia e a hermenêutica da teologia carismático-pentecostal são completamente distintas das da teologia reformada. Os irmãos tradicionais não entenderem nem aceitar isso, tudo bem. O que causa surpresa são os teólogos da tradição carismático-pentecostal, em demonstração de flagrante desconhecimento ou subserviência, não aceitarem essa verdade. Tal, por uma parte, sinaliza também outra questão problemática, que é a influência proposital da teologia reformada, entre nós, por causa de lideranças e teólogos da nossa tradição terem se convertido ao calvinismo, quer de forma desvelada, quer não, e assim somarem forças ao proselitismo reformado, auxiliando a causa da “despentecostalização” da tradição carismático-pentecostal.

1553 Planck. Autobiografia científica e outros ensaios, p. 87.

1554 Einstein. Notas autobiográficas, p. 64.

1555 Hawking, Stephen W. Uma breve história do tempo: do Big Bang aos buracos negros, 21. ed. (Rio de Janeiro: Rocco, 1991), p. 250.

1556 Ibid., p. 67-8.

1557 Einstein, Albert. Como vejo o mundo, 23. ed. (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017), p. 151.

1558 Ibid., p. 109.

1559 Ibid.

1560 Hawking. Uma breve história do tempo, p. 68.

1561 Warfield. A inspiração e autoridade da Bíblia, p. 89.

1562 A Confissão de Fé de Westminster, 18. ed. (São Paulo: Cultura Cristã,

2019), p. 13 (sem grifo no original). A despeito de entendermos claramente o caráter cessacionista da seção, Don Codling cita dois importantes delegados da Assembleia de Westminster — George Gillespie e Samuel Rutherford —, os quais, segundo ele, “claramente criam na revelação contínua”, por isso conclui: “Quando dois ilustres líderes da Assembleia de Westminster mantiveram a visão de que a revelação especial continua, devemos ser bastante cautelosos sobre qualquer interpretação da Confissão que negue essa visão” (Codling, Don. Sola Scriptura e os dons de revelação: como lidar com a atual manifestação do dom de profecia?, 3. ed. [Natal: Carisma, 2020], p. 198-200).

1563 Hawking. Uma breve história do tempo, p. 89-91.

1564 Ibid., p. 17.

1565 Planck. Autobiografia científica e outros ensaios, p. 140.

1566 Ibid.

1567 Van Til. “Introdução” in: Warfield. A inspiração e autoridade da Bíblia, p. 3.

1568 Ibid.

1569 Ibid., p. 4.

1570 Ibid., p. 5.

1571 Ibid., p. 5-6.

1572 Ibid., p. 6 (grifo no original).

1573 Ibid., p. 6.

1574 Planck. Autobiografia científica e outros ensaios, p. 97.

1575 Van Til. “Introdução” in: Warfield. A inspiração e autoridade da Bíblia, p. 6-7.

1576 Abraham Kuyper diz, por exemplo, que “enquanto os calvinistas, na época da Reforma, produziram dezenas de milhares de vítimas, enviadas ao cadafalso e às fogueiras (as dos luteranos e católicos romanos nem vale a pena contar), a história tem sido culpada da grande e extensa injustiça de sempre lançar no rosto dos calvinistas esta única execução de Serveto no fogo, como um crimen nefandum” (Kuyper, A. Calvinismo [São Paulo: Cultura Cristã, 2003], p. 107 [grifo nosso]). É preciso imaginar as famílias das dezenas de milhares de vítimas, assim como a de Miguel Serveto, ao ler esse trecho da obra de Kuyper no qual ele minimiza, e até parece querer justificar, os crimes protestantes apenas por terem sido em “menor número” que os dos católicos e luteranos. É importante observar que o número só foi menor, em relação ao catolicismo, por exemplo, pelo fato de que a tradição reformada só atuava com poder político em Genebra. O que não teria feito se tivesse mais poder e sobre uma área geográfica maior? Isso demonstra como a paixão por uma determinada visão de mundo, que se pressupõe absoluta ou se entende como a única, pode defender verdadeiros

absurdos.

1577 Van Til. “Introdução” in: Warfield. A inspiração e autoridade da Bíblia, p. 7.

1578 Ibid.

1579 Ibid., p. 8.

1580 Ibid.

1581 Ibid., p. 8-9.

1582 Dunn, J. Baptism in the Holy Spirit (Londres: SCM, 1970), p. 224-5, apud Wyckoff, J. W. “O batismo no Espírito Santo” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 431-2.

1583 Pearlman. Conhecendo as doutrinas da Bíblia, p. 284.

1584 Ibid., p. 285-6.

1585 Van Til. “Introdução” in: Warfield,. A inspiração e autoridade da Bíblia, p. 9.

1586 Ibid.

1587 Ibid., p. 10.

1588 Planck. Autobiografia científica e outros ensaios, p. 97-8.

1589 Ibid., p. 98.

1590 Van Til. “Introdução” in: Warfield. A inspiração e autoridade da Bíblia, p. 11-2.

1591 Warfield. A inspiração e autoridade da Bíblia, p. 101.

1592 Fischer, Milton. “O cânon do Novo Testamento” in: Comfort (org.). A origem da Bíblia, p. 96.

1593 Mannucci, Valério. Bíblia, palavra de Deus: curso de introdução à Sagrada Escritura, 4. ed. (São Paulo: Paulus, 2008), p. 201-2.

1594 Cf. tabela da página 82.

1595 Van Til. “Introdução” in: Warfield. A inspiração e autoridade da Bíblia, p. 13.

1596 Ibid., p. 12.

1597 Hawking. Uma breve história do tempo, p. 234.

1598 Acerca desse assunto, isto é, de Deus ser utilizado como “tapa-buracos” ou como “Deus das lacunas”, já tratamos no capítulo anterior. Cf. as notas 255 e 257, do referido capítulo, com os comentários pertinentes.

1599 Ibid., p. 235.

1600 Ibid.

1601 Van Til. “Introdução” in: Warfield. A inspiração e autoridade da Bíblia, p. 13.

1602 Ibid., p. 15-6.

1603 Ibid., p. 17-8.

1604 Ibid., p. 18.

1605 Ibid.

1606 Ibid.

1607 Ibid., p. 19-20.

1608 Ibid., p. 20.

1609 Ibid.

1610 Veja o tópico “O conhecimento de Deus” e o subtópico “O encontro do divino com o humano — as ‘experiências-limite’ de fé” (p. 219-238), do capítulo anterior, em que tratamos acerca da relação do ser humano com Deus.

1611 Ibid., p. 23.

1612 Ibid., p. 26.

1613 Ibid., p. 26-7.

1614 Ibid., p. 27-8.

1615 Ibid., p. 39 (grifo no original).

1616 Ibid.

1617 Ibid., p. 53-4.

1618 Warfield. A inspiração e autoridade da Bíblia, p. 115.

1619 Ibid., p. 145.

1620 Ibid., p. 166-7.

1621 Ibid., p. 162.

1622 Ibid., p. 167-9 (grifo no original).

1623 Ibid., p. 175.

1624 Ibid.

1625 Ibid., p. 175-6.

1626 Ibid., p. 176.

1627 Ibid., p. 176-7.

1628 Ibid., p. 232.

1629 Ibid., p. 254-5 (sem grifo no original).

1630 Pearlman. Conhecendo as doutrinas da Bíblia, p. 292.

1631 Ibid., p. 293.

1632 Warfield. A inspiração e autoridade da Bíblia, p. 332 (grifo no original).

1633 Ibid., p. 340 (grifo no original).

1634 Ibid.

1635 Ibid., p. 344.

1636 Ibid., p. 342.

1637 Ibid., p. 341.

1638 Ibid., p. 346.

1639 Ibid., p. 340.

1640 Codling. Sola Scriptura e os dons de revelação, p. 72-3.

1641 Ibid., p. 73. Acerca da teologia natural, já tratamos dela, ainda que com rápidas menções, tanto no capítulo anterior quanto neste.

1642 Ibid.

1643 Ibid., p. 95.

1644 Ibid., p. 138.

1645 Ibid., p. 138-9.

1646 Ibid., p. 139.

1647 Ibid.

1648 Ibid., p. 140.

1649 Ibid.

1650 Ibid., p. 175.

1651 Ibid.

1652 Ibid., p. 200 (grifo no original).

1653 Ibid., p. 200-1.

1654 Ibid., p. 201-2.

1655 Ibid., p. 164.

1656 Warfield. A inspiração e autoridade da Bíblia, p. 340.

1657 Codling. Sola Scriptura e os dons de revelação, p. 164.

1658 Ibid., p. 165 (grifo no original).

1659 Ibid., p. 172-3.

1660 Ibid., p. 172.

1661 Ibid.

1662 Ibid., p. 173.

1663 Ibid., p. 177.

1664 Ibid., p. 193 (grifo no original).

1665 Ibid., p. 194.

1666 Tal conclusão, muito provavelmente, deriva-se da seção VIII da Confissão

de Fé de Westminster, que diz: “O Antigo Testamento em hebraico (língua original do antigo povo de Deus) e o Novo Testamento em grego (a língua mais geralmente conhecida entre as nações no tempo em que ele foi escrito), sendo inspirados imediatamente por Deus e pelo seu singular cuidado e providência conservados puros em todos os séculos, são, por isso, autênticos, e assim em todas as controvérsias religiosas a igreja deve apelar para eles como para um supremo tribunal; mas, não sendo essas línguas conhecidas por todo o povo de Deus, que tem direito e interesse nas Escrituras e que deve, no temor de Deus, lê-las e estudá-las, esses livros têm de ser traduzidos nas línguas vulgares de todas as nações aonde chegarem, a fim de que, a Palavra de Deus permanecendo nelas abundantemente, adorem a Deus de modo aceitável e possuam a esperança pela paciência e conforto das Escrituras” (A Confissão de Fé de Westminster, p. 18-9).

1667 Ibid., p. 195.

1668 Fee; Stuart. Entendes o que lês?, p. 146.

1669 Carvalho. Pentecostalismo e pós-modernidade, p. 366-7.

1670 Conforme nota 13 do capítulo 2.

1671 Codling. Sola Scriptura e os dons de revelação, p. 195-6.

1672 Ibid., p. 196.

1673 Warfield. A inspiração e autoridade da Bíblia, p. 357-8 (sem grifo no original).

1674 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 36.

1675 Gleason Archer, em sua obra Enciclopédia de temas bíblicos, elenca onze tipos de erros de transmissão: haplografia, ditografia, metátese, fusão, fissão, homofonia, leitura errônea de letras parecidas, homoteleuto, homoarcto, omissão acidental de palavras e variantes baseadas somente em sinais vocálicos, todos eles detalhadamente explicados, mas sem possibilidade de aqui tratarmos deles. Os interessados, porém, podem consultar Archer, Gleason. Enciclopédia de temas bíblicos: respostas às principais dúvidas, dificuldades e "contradições" da Bíblia, 2. ed. (São Paulo: Vida, 2001), p. 29-38.

1676 Carvalho. "Davi e o tempo de Deus em sua vida" in: Moisés et al. Davi, p. 62.

1677 "A linguagem leva consigo a cultura de quem fala. É pouco realista pensar que a linguagem pode separar-se da cultura. A relação entre ambas é íntima, porque a linguagem dá estrutura ao ambiente de quem fala, e esse ambiente, por sua vez, reflete-se na linguagem. Dessa forma, quando a revelação especial utiliza o hebraico, ou o aramaico ou grego, reflete a cultura de seus oradores e escritores. Assim podemos inferir da linguagem das Escrituras o modo com que os hebreus concebiam a estrutura do ambiente físico e social de sua própria atividade mental, e de seus próprios corpos. Por exemplo, a partir das características da história da criação, podemos investigar como os hebreus concebiam os céus, as plantas e os animais. Hoje, nós narraríamos a mesma história de uma maneira diferente", explica Bernard Ramm, dizendo ainda que reconhecer isso, isto é, "a presença das estruturas culturais hebraicas no corpo da revelação não deve nos preocupar, senão que é uma vantagem. O caráter antrópico da revelação especial utiliza não somente a linguagem, mas também as estruturas que refletem. A revelação especial utiliza tanto as estruturas como os

idiomas” (Ramm, Bernard. Revelação especial e a Palavra de Deus [São Paulo: Novo Século, 2004], p. 41 [grifo no original]).

1678 Warfield. A inspiração e autoridade da Bíblia, p. 358.

1679 González. Breve dicionário de teologia, p. 171.

1680 “Sobre a realidade da revelação histórica, há mais algo a dizer: Como temos assinalado anteriormente, o propósito da história bíblica não é impressionar a mente com os atos. A falta de fé não é vencida na Bíblia mediante uma grande historiografia científica. As Escrituras não são documentos legais produzidos para rebater argumentos diante de um tribunal. Em tal caso, necessitaríamos conservar os testemunhos oculares de cada afirmação escriturística. Além das Escrituras, necessitaríamos de um complexo sistema de arquivos para comprovar todo fato ou data mencionada na Bíblia. A revelação histórica que nos tem sido selada nas Sagradas Escrituras há de funcionar junto ao Espírito Santo, junto à presença do Deus vivo, junto à presença do Cristo ressuscitado e junto à vida do povo crente e redimido”, ou seja, apenas “se não houvesse a presença do Espírito Santo de Deus, ou da comunidade do pacto, poderíamos pensar sobre a revelação histórica em termos de provas diante de um tribunal. Pelo contrário, a realidade da revelação histórica deve ser vista no contexto em que serve”. Justamente por isso, “Por mais estranho que pareça, o crítico bíblico e o fundamentalista racionalista caem aqui em um erro comum. O crítico quer uma Bíblia notarial, uma Bíblia escrita por uma combinação de historiador e taquígrafo legal. A Bíblia o interessa, sobretudo, como registro. O fundamentalista quer uma Bíblia que seja melhor que a famosa série histórica de Cambridge. Quer ter certeza religiosa racional que surja dos atos sólidos, concretos e históricos. Essa é a razão da popularidade que tem entre os fundamentalistas racionalistas a obra de Simon Greenleaf, An examination of the four evangelists by the rule of evidence administered in courts of justice [Um exame dos quatro evangelistas seguindo as regras das provas apresentadas diante dos tribunais]. [Greenleaf] não diz explicitamente, mas, para ele, a presença do Espírito Santo entre o povo de Deus é algo extremamente débil. Nosso propósito

não é que diluamos os elementos históricos da revelação. Somente afirmamos que a verossimilhança da revelação histórica não descansa na prova irremovível dos séculos, senão que é mais na realidade da revelação histórica que se encontra no contexto total da redenção divina, da revelação especial, do desenvolvimento da revelação e da redenção dentro do povo de Deus e da igreja cristã, e da palavra de Deus como instrumento espiritual do Espírito Santo. A objetivização fanática das Escrituras pode ser tão nociva para sua correta compreensão como a subjetivização excessiva" (Ramm. Revelação especial e a Palavra de Deus, p. 102-3 [grifo no original]).

1681 Olson, Roger. História das controvérsias na teologia cristã: 2000 anos de unidade e diversidade (São Paulo: Vida, 2004), p. 150-1.

1682 Bloesch, Donald G. Holy Scripture: revelation, inspiration & interpretation, Christian Foundations (Downers Grove: InterVarsity, 1994), vol. 2, p. 107, in: Olson. História das controvérsias na teologia cristã, p. 151.

1683 Olson. História das controvérsias na teologia cristã, p. 151 (grifo no original).

1684 Planck. Autobiografia científica e outros ensaios, p. 57.

1685 Hawking. Uma breve história do tempo, p. 88.

1686 Ibid., p. 88-9.

1687 Heisenberg. A parte e o todo, p. 98-9.

1688 Codling. Sola Scriptura e os dons de revelação, p. 108-9.

1689 Silva. A Bíblia através dos séculos, p. 31.

1690 Codling. Sola Scriptura e os dons de revelação, p. 106.

1691 Ibid., p. 106-7.

1692 Ibid., p. 108.

1693 Ibid., p. 109.

1694 Ibid., p. 108.

1695 Pomerville, Paul A. A força pentecostal em missões: entendendo a contribuição dos pentecostais na teologia missionária contemporânea (Rio de Janeiro: CPAD, 2020), p. 139-40 [grifo no original].

1696 Congar. A Palavra e o Espírito, p. 24.

1697 Ibid., p. 15.

1698 Ibid. (grifo no original).

1699 Olson. História das controvérsias na teologia cristã, p. 148.

1700 Ibid., p. 135.

1701 Ibid., p. 136 (grifo no original).

1702 Congar. A Palavra e o Espírito, p. 20.

1703 Tillich. Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX, p. 47.

1704 “É difícil explicar o que significa a palavra ‘Logos’, especialmente aos nominalistas de berço. É difícil porque o conceito não descreve um ser individual, mas princípio universal. Esse conceito não pode ser entendido pelos que não estão acostumados a pensar em termos universais enquanto poderes de ser. O conceito de Logos pode ser explicado mais inteligivelmente em relação com o platonismo ou com o realismo medieval”, ou seja, seguindo o raciocínio apresentado por Congar, “Logos significa ao mesmo tempo palavra e razão. Em termos de Antigo Testamento, traduz-se ‘Logos’ por ‘palavra’; em termos gregos, como o fizeram os apologistas em geral, prefere-se ‘razão’. Essa ‘razão’ não quer dizer ‘raciocínio’, mas estrutura inteligível do mundo” (Tillich, Paul. História do pensamento cristão, p. 50-1). Dada a diversidade do público que terá acesso a esta nossa Teologia sistemático-carismática, uma nota dessa é

totalmente dispensável para o especialista. Contudo, para o estudante que está iniciando, serve não apenas como uma forma de definição ou conceituação, o que definitivamente não é aqui o caso, mas também como uma sinalização do fato de que é preciso se apropriar dos conceitos subjacentes à teologia, pois geralmente se diz de forma muito simplista que logos, ou “verbo”, significa apenas “palavra”, sem atentar para a complexidade da expressão, tanto em seu sentido helênico quanto filosófico, empobrecendo sua potência polifônica do ponto de vista bíblico-teológico.

1705 Congar. A Palavra e o Espírito, p. 22.

1706 Blomberg, Craig L.; Hubbard Jr., Robert L.; Klein, William W. Introdução à interpretação bíblica (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017), p. 163-4.

1707 Congar. A Palavra e o Espírito, p. 35.

1708 É título designativo dos primeiros teólogos, ou pais, da igreja, compreendendo o período da patrística (100-500 d.C.), por isso “padres”.

1709 Ibid., p. 37.

1710 Pomerville. A força pentecostal em missões, p. 159.

1711 Ibid., p. 158.

1712 Ibid. (grifo no original).

1713 Ibid., p. 159 (grifo no original).

1714 Ibid., p. 152 (grifo no original).

1715 Ibid., p. 157 (grifo no original).

1716 Ibid., p. 158.

1717 Ibid., p. 163.

1718 Ibid.

1719 Ibid.

1720 Ibid., p. 163-4.

1721 Ibid., p. 164.

1722 Ibid.

1723 Ibid.

1724 Ibid., p. 165.

1725 Ibid.

1726 Ibid.

1727 Ibid., p. 186 (grifo no original).

1728 Ibid. (grifo no original).

1729 Ibid., p. 187.

1730 Ibid. A edição em português diz: “A objetivização fanática das Escrituras pode ser tão nociva para sua correta compreensão como a subjetivização excessiva” (Ramm. Revelação especial e a Palavra de Deus, p. 103).

1731 Ibid., p. 186 (grifo no original).

1732 Ibid., p. 189-90 (grifo no original).

1733 Ibid., p. 190 (grifo no original).

1734 Ramm. Revelação especial e a Palavra de Deus, p. 45.

1735 Pomerville. A força pentecostal em missões, p. 190.

1736 “Já o texto bíblico de Êxodo, que descreve a teofania que cerca a proclamação da Lei no Sinai, apresenta os anjos tomando o lugar da cenografia cósmica. Assim ocorre no texto de Deuteronômio 33:2, no qual a Septuaginta relê a teofania no Sinai nos seguintes termos: ‘O Senhor veio ao Sinai e apareceu a nós no Seir..., à sua direita estão os anjos com ele’. Essa concepção é retomada pelos autores judeu-helenistas (Flávio Josefo, Ant., XV, 5,3 § 136: ‘Nós aprendemos de Deus, por meio dos anjos, as mais nobres doutrinas e as mais santas leis’ — discurso de Herodes aos soldados). Alguns autores acham que, nesse texto, Flávio Josefo se refere aos ‘profetas’ ou sacerdotes, como mediadores-intérpretes da lei de Deus para os hebreus (cf., porém, também Filão, Somn., 140,143; e os autores cristãos, Paulo, Gl 3:19; Lucas, At 7:53; cf. também Jub., I,27; II,1,26-27; VI,22; 30,11.12-22)” (Fabris, Rinaldo. As cartas de Paulo [III]: tradução e comentários, vol. 6, p. 380).

1737 Fabris. As cartas de Paulo (III), vol. 6, p. 380-1.

1738 Pomerville. A força pentecostal em missões, p. 190 (grifo no original).

1739 Ibid. (grifo no original).

1740 Ramm. Revelação especial e a Palavra de Deus, p. 164.

1741 Ibid., p. 158 (grifo no original).

1742 Pomerville. A força pentecostal em missões, p. 191-2 (grifo no original).

1743 Ibid., p. 192.

1744 Ramm. Revelação especial e a Palavra de Deus, p. 128 (grifo no original).

1745 Pomerville. A força pentecostal em missões, p. 197.

1746 Ibid., p. 197-8 (grifo no original).

1747 Ramm. Revelação especial e a Palavra de Deus, p. 157 (grifo no original).

1748 Ibid., p. 125.

1749 Um dos autores desta Teologia sistemático-carismática, no período de um ano e meio, foi alvo de ataques semanais e, algumas vezes, praticamente diários. Por mais de uma vez no mesmo dia, em redes sociais, era caluniado de forma vil,

sendo retratado como uma “ameaça para a denominação” à qual pertence e também para o cargo que ocupava em um dos órgãos de sua Convenção Geral. Isso porque, em razão dos assuntos que aqui temos discutido, era chamado de “liberal”, “herege”, “esquerdista”, “experiencialista”, “pós-modernista”, “academicista”, e alvo de muitas outras acusações levianas, cujos prints, vídeos, mensagens e diálogos da pessoa com terceiros estão devidamente guardados. As acusações, obviamente sem os termos caluniosos e xingamentos das redes sociais, foram levadas ao Conselho de Doutrina e Comissão de Apologética da Convenção Geral, que as julgou improcedentes e nem sequer respondeu a essa pessoa. Não satisfeita, a pessoa passou a promover linchamento virtual, entrando em contato, direta ou indiretamente, com lideranças de todo o país, promovendo as acusações. É digno de nota que tal pessoa, praticamente anônima, “estranhamente” recebeu apoio de expoentes da teologia reformada em nosso país, seja compartilhando suas postagens de ataques, seja dando espaço a ela para falar do perigo do “liberalismo teológico” no meio do pentecostalismo e em nome do movimento, além de autores pentecostais que a auxiliaram igualmente na distribuição do material calunioso. Assim, impedido de defender-se de forma apropriada, dois meses depois de ter perdido o emprego por causa das calúnias e difamações, o autor, juntamente com outro pastor, foi alvo de mais um ataque em que a pessoa dizia que deveríamos ser “levados” para a Convenção (sugerindo um julgamento e uma possível punição). Foi então que decidimos enviar uma carta à Convenção estadual do detrator. Apesar de ele prometer que “não recuaria, pois estava seguro” das acusações que fazia, os ataques cessaram, pois ele não quis enfrentar o Conselho de Ética da Convenção. A carta não foi enviada antes pelo fato de que os superiores do órgão em que trabalhávamos “desaconselharam” que assim procedêssemos. Não mencionamos o nome dessa pessoa por dois motivos: o primeiro, porque os ataques não foram publicados em nenhum meio que recebesse uma avaliação prévia, isenta e respeitável, que o cobraria não apenas das provas das acusações, mas também da devida referenciação bibliográfica acerca do que rechaçava — já que artigo de opinião em plataforma digital que não faz esse trabalho de triagem não pode ser considerado —, muito menos em livro algum que tratasse o assunto de forma séria e fundamentada, fazendo os ataques caluniosos por meio de suas redes sociais (Facebook, Twitter, YouTube e WhastApp); o segundo, por mostrar-se claramente parcial na defesa da tradição reformada (apesar de apresentar-se como “pentecostal histórico”), evidenciando total falta de conhecimento ou desonestidade intelectual em suas postagens, não tendo conhecimento algum do assunto na perspectiva em que temos exposto, alinhados à erudição carismático-pentecostal estrangeira, além de adjetivações caluniosas. Por isso mesmo, não há

possibilidade de responder a alguém que não possua argumentos além de ataques débeis e covardes. Fica, contudo, o registro, para que a posteridade não naturalize injustiças e saiba que tais questões tiveram lugar entre nós, carismático-pentecostais brasileiros, e que pessoas sofreram danos irreparáveis. Aqui temos um contraste com a realidade estadunidense, onde aconteceram debates e discordâncias, em torno do desenvolvimento acadêmico da teologia pentecostal, a partir de 1950, envolvendo esses mesmos assuntos, porém todos respeitosos e por meio de fóruns adequados, gerando eventos, artigos especializados e até obras publicadas, conforme informa o teólogo pentecostal Gary McGee: “Com a chegada de uma nova geração interessada na melhoria da qualidade de treinamento em faculdades bíblicas e seculares, os professores foram encorajados a prosseguir em seus estudos. Foi assim que começou uma transição paulatina dos responsáveis pelos departamentos de Bíblia e de teologia para instrutores com formação universitária no estudo da Bíblia, da teologia sistemática e da história eclesiástica, já devidamente equipados com conhecimentos sobre hermenêutica, Antigo e Novo Testamentos, teologia e desenvolvimento histórico da doutrina e da prática”. Não obstante o fato de que “muitos tivessem tido, desde o início, preocupações com a intelectualização da fé, a nova estirpe de instrutores foi um exemplo de equilíbrio entre a espiritualidade pentecostal e os estudos acadêmicos” (McGee. “Panorama histórico”, in: Stanley [org.)]. Teologia sistemática, p. 27-8). Após dizer que “Estudos importantes também foram realizados por teólogos das Assembleias de Deus”, em nota McGee informa quem são esses autores e o que foi discutido: “William W. Menzies. ‘The metodology of Pentecostal theology: an essay on hermeneutics’ [A metodologia da teologia pentecostal: um ensaio sobre a hermenêutica] in: Elbert, Paul, org. Essay on apostolic themes (Peabody: Hendrickson, 1985), p. 1-22; Ben Aker. ‘News directions in Lucan theology: reflections on Luke 3:21-22 and some implications’ [Novas direções na teologia de Lucas: reflexões sobre Lucas 3.21,22 e algumas implicações] in: Elbert, Paul, org. Faces of renewal (Peabody: Hendrickson, 1988), p. 108-27; Donald A. Johns. ‘Some new directions in the hermeneutics of classical Pentecostalism’s doctrine of initial evidence’ [Algumas novas direções da doutrina da evidência inicial do pentecostalismo clássico] in: Initial evidence, p. 145-56 [edição brasileira: Johns, Donald A. “Novas diretrizes hermenêuticas na doutrina da evidência inicial do pentecostalismo clássico” in: McGee, Gary (org.). Evidência inicial, p. 191-215]; William G. McDonald, Glossolalia in the New Testament (Springfield: Gospel, c. de 1964); Fee, Gospel and Spirit, p. 83-119. Para o debate atual, veja Roger Stronstad, ‘The biblical precedent for historical precedent’ [O precedente bíblico para o precedente histórico], estudo

apresentado na 22ª reunião anual da Sociedade para Estudos Pentecostais, Springfield, novembro de 1992, e a resposta de Gordon D. Fee na mesma reunião: ‘Response to Roger Stronstad’ [Resposta a Roger Stronstad], sendo que os dois trabalhos foram publicados em Paraclete 27 (verão de 1993), p. 1-14” (ibid., p. 32, 655).

1750 Soares, Esequias. “Lições bíblicas — adultos — mestre” in: O verdadeiro pentecostalismo, primeiro trimestre de 2021.

1751 Lloyd-Jones. O batismo e os dons do Espírito, p. 204.

1752 Ibid., p. 205.

1753 Ibid.

1754 Ibid., p. 210.

1755 Smith. Pensando em línguas, p. 114. Tal perspectiva é defendida, de acordo com Smith, por Alvin Plantinga e, por isso mesmo, vale aqui citar que, conforme Kevin Vanhoozer, “Alvin Plantinga propõe o que poderíamos chamar de epistemologia cristã protestante pura e simples, por meio da qual explica por que é racional confiar no testemunho apostólico: ‘Uma crença é racional se produzida pelas faculdades cognitivas em estado apropriado de funcionamento e direcionada com sucesso para a verdade (i.e., para a produção da fé verdadeira)’. O modelo de epistemologia de Plantinga, inspirado em Aquino/Calvino (AC), estipula que Deus criou o ser humano com certas faculdades confiáveis de produção de fé, entre elas a percepção, a memória, o sensus divinitatis e o testemunho humano. O modelo de Plantinga, porém, revela suas cores

nitidamente protestantes quando ele começa a explicar a doutrina calvinista do testemunho interior do Espírito Santo, que consiste ‘na produção em nós, seres humanos, do dom da fé, aquele conhecimento firme e certo da benevolência divina para conosco’. A fé vem pela impressão das verdades do evangelho pelo Espírito em nossa mente e no nosso coração quando, como crentes que somos, lemos as Escrituras” (Vanhoozer, Kevin J. Autoridade bíblica pós-reforma: resgatando os solas segundo a essência do cristianismo protestante puro e simples [São Paulo: Vida Nova, 2017], p. 135).

1756 Ibid., p. 110.

1757 Ibid., p. 107-8 (grifo no original).

1758 Ibid., p. 108-9.

1759 Ibid.

1760 Campos, Bernardo. Hermenêutica do Espírito: uma proposta para hermenêutica pentecostal (São Paulo: Recriar, 2018), p. 29 (grifo no original).

1761 Ibid., p. 34 (grifo no original).

1762 McGrath. A revolução protestante, p. 210.

1763 Ibid., p. 227.

1764 Vanhoozer. Autoridade bíblica pós-reforma, p. 163.

1765 Ibid., p. 162.

1766 Ibid., p. 163.

1767 Ibid., p. 163-4.

1768 Ibid., p. 164 (grifo no original).

1769 Ibid., p. 165.

1770 Ibid., p. 172.

1771 Ibid., p. 174.

1772 Ibid., p. 166 (grifo no original).

1773 Ibid., p. 183.

1774 Ibid., p. 184 (grifo no original).

1775 Ibid., p. 185-8.

1776 Ibid., p. 188.

1777 Ibid., p. 191-2 (grifo no original).

1778 Smith. Pensando em línguas, p. 109-10.

1779 Ibid., p. 110-11.

1780 Ibid., p. 111 (grifo no original).

1781 Ibid. (grifo no original).

1782 Ibid., p. 114-5 (grifo no original).

1783 Ibid., p. 115 (grifo no original).

1784 Proposta com a qual o autor atento está devidamente familiarizado por termos exposto acima, neste capítulo, o importante pensamento desse teólogo e filósofo reformado.

1785 Ibid., p. 115-6.

1786 Ibid., p. 116.

1787 Ibid. (grifo no original).

1788 Os interessados em aprofundar-se nesse aspecto metodológico podem consultar o texto “A experiência religiosa e do Espírito como instrumentos de transformação da forma de crer e de pensar” em Carvalho. Pentecostalismo e pós-modernidade, p. 371-405.

1789 McGrath, Alister E. A gênese da doutrina: fundamentos da crítica doutrinária (São Paulo: Vida Nova, 2015), p. 40 (grifo no original).

1790 Smith. Pensando em línguas, p. 116-7. À contraposição entre material narrativo e didático, em nota, assim explica o mesmo Smith: “Scott levanta uma questão importante e óbvia: Se o pensamento e o conhecimento de Paulo são tão moldados pela narrativa, ‘então por que não o encontramos simplesmente contando uma história?’”, ou seja, “Por que as epístolas são tão didáticas, tão diferentes dos Evangelhos? Scott sugere que as próprias cartas de Paulo se constituem em uma espécie de ‘crítica’: isto é, são escritas para nos ajudar a entender e apreciar a narrativa do mesmo modo que, por exemplo, a crítica de Edmund Wilson desperta e aprofunda nossa avaliação da ficção de Nabokov, mesmo com a crítica de Wilson se tratando decisivamente de uma obra didática.

No entanto, a forma didática ou ‘reflexiva’ das epístolas paulinas ainda ‘surge do processo da narração de forma orgânica’. Assim, ‘a própria narrativa pareceria ser um fator primário’ mesmo sem que Paulo em nenhum momento conte a história fazendo uso do gênero narrativo” (ibid., p. 117).

1791 Ibid., p. 117.

1792 Ibid., p. 117-8 (grifo no original).

1793 Ibid., p. 118 (grifo no original).

1794 Ibid., p. 119 (grifo no original).

1795 Carvalho. Pentecostalismo e pós-modernidade.

1796 Smith. Pensando em línguas, p. 121 (grifo no original).

1797 Ibid., p. 123.

1798 Ibid., p. 124-6.

1799 Ibid., p. 126 (grifo no original).

1800 Ibid., p. 126-7 (grifo no original).

1801 Ibid., p. 127-8.

1802 Ibid., p. 128-9 (grifo no original).

1803 Ibid., p. 130 (grifo no original).

1804 Ibid., p. 130-1 (grifo no original).

1805 Ibid., p. 131 (grifo no original).

1806 Ibid., p. 132.

1807 Ibid., p. 133.

1808 Poloma, Margaret M. “Glossolalia, liminality, and empowered Kingdom building: a sociological perspective” in: Cartledge, Mark (org.). Speaking in tongues: multi-disciplinary perspectives (Milton Keynes; : Paternoster, 2006), p. 156 (ibid., p. 135-6).

1809 Smith. Pensando em línguas, p. 138 (grifo no original).

1810 Ibid., p. 139 (grifo no original).

1811 Carvalho. Pentecostalismo e pós-modernidade, p. 213.

1812 Heisenberg. A ordenação da realidade, p. 21.

1813 Campos. Hermenêutica do Espírito, p. 34 (grifo no original).

1814 Ibid., p. 35.

1815 Ibid., p. 35-6 (grifo no original).

1816 Ibid., p. 36-7 (grifo no original).

1817 Ibid., p. 37 (grifo no original).

1818 Ibid.

1819 Ibid., p. 38 (grifo no original).

1820 Stronstad. A teologia carismática de Lucas-Atos, p. 55.

1821 Ruthven. Sobre a cessação dos charismata, p. 31.

1822 Ibid.

1823 Campenhausen, Hans von. Os pais da igreja: a vida e a doutrina dos primeiros teólogos cristãos (Rio de Janeiro: CPAD, 2005), p. 13.

1824 Ibid.

1825 Kelly, J. N. D. Patrística: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã (São Paulo: Vida Nova, 1994), p. 3.

1826 Ibid., p. 3-4.

1827 Ibid., p. 4 (grifo no original).

1828 Ibid., p. 5.

1829 Leeuw, J. J. van der. A dramática história da fé cristã: desde seu início até a

morte de Santo Agostinho (São Paulo: Pensamento, 1987), p. 59.

1830 Ibid., p. 28.

1831 Skarsaune, Oskar. À sombra do templo: as influências do judaísmo no cristianismo primitivo, 1. ed., 2. reimpr. (São Paulo: Vida, 2004), p. 353.

1832 Ibid., p. 353-4.

1833 Ibid., p. 354.

1834 Leeuw. A dramática história da fé cristã, p. 60-1.

1835 Ibid., p. 64.

1836 Ibid., p. 65.

1837 Pelikan, Jaroslav. A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina: o surgimento da tradição católica: 100-600 (São Paulo: Shedd, 2014), vol. 1, p. 113.

1838 Ibid., p. 114.

1839 Ibid., p. 71.

1840 Ibid., p. 71, 73.

1841 Ibid., p. 72. Dídimo, o Cego. Tratado sobre el Espíritu Santo, Biblioteca de Patrística (Madrid: Ciudad Nueva, 1997).

1842 Codina. “Não extingais o Espírito” (1Ts 5,19), p. 14-5.

1843 McGrath. A gênese da doutrina, p. 40.

1844 Codina. “Não extingais o Espírito” (1Ts 5,19), p. 15.

1845 Williams, Charles. A descida da pomba: uma breve história do Espírito Santo na igreja (São Paulo: Mundo Cristão, 2019), p. 21.

1846 Casalegno, Alberto. Ler os Atos dos Apóstolos: estudo da teologia lucana da missão (São Paulo: Loyola, 2005), p. 114.

1847 Williams. A descida da pomba, p. 22.

1848 Ibid., p. 29-30.

1849 Ibid., p. 30, 45.

1850 Campenhausen. Os pais da igreja, p. 15.

1851 Codina. “Não extingais o Espírito” (1Ts 5,19), p. 18.

1852 Ibid., p. 18-9.

1853 Ibid., p. 19.

1854 Tillich. História do pensamento cristão, p. 146.

1855 Ibid., p. 146-7.

1856 Ibid., p. 147.

1857 Ibid.

1858 Codina. “Não extingais o Espírito” (1Ts 5,19), p. 19-20 (grifo no original).

1859 Eusébio. História eclesiástica, livro 3, cap. 3, p. 80.

1860 Ibid., p. 103-4.

1861 Frangiotti, Roque. “Introdução” in: “O pastor de Hermas” in: Padres apostólicos, 1. ed., 6. reimpr. (São Paulo: Paulus, 2014), p. 164.

1862 Hermas. “O pastor de Hermas” in: Padres apostólicos, 1. ed., 6. reimpr. (São Paulo: Paulus, 2014), Quinta Parábola, 59.5; Nona Parábola, 78.1, p. 227, 244.

1863 Ibid., Décimo Primeiro Mandamento, 43.1-21, p. 209-211.

1864 “Didaquê” in: Padres apostólicos, 1. ed., 6. reimpr. (São Paulo: Paulus, 2014), C. Vida comunitária, 11.1-6, p. 354-5.

1865 Ibid., Vida comunitária, 11.7-8, p. 355.

1866 Hyatt, Eddie. 2000 anos de cristianismo carismático: um olhar do século 21 na história da igreja a partir de uma perspectiva carismático-pentecostal (Natal: Carisma, 2018), p. 21. Dois excelentes trabalhos que relatam esses aspectos caros à tradição carismático-pentecostal são: Ensley, Diácono Eddie. Sons de milagres: vinte séculos de oração em línguas e culto vivo na tradição católica (Campinas: Ecclesiae, 2017). Esse livro, apesar de pequeno, é muito rico e

fundamentado em seus relatos, sendo o autor um ex-presbiteriano que foi orientado, tanto acadêmica quanto espiritualmente, pelo teólogo carismático-pentecostal Rodman Williams, tendo, então, tido a experiência glossolálica. Hoje é diácono católico romano, e a referida obra foi prefaciada, e muito bem recomendada, pelo historiador e teólogo pentecostal estadunidense Vinson Synan. Tanquerey, Adolphe. Compêndio de teologia ascética e mística (Campinas: Ecclesiae, 2018).

1867 Kaufmann, Thomas; Kottje, Raymund; Moeller, Bernd; Wolf, Hubert (orgs.). História ecumênica da igreja 3: da Revolução Francesa até 1989 (São Paulo/São Leopoldo: Loyola/Paulus/Sinodal, 2017).

1868 Ao lidar com a história em geral e, particularmente, com a que se propõe falar do cristianismo, da igreja, da teologia ou do pensamento cristão, tenho sempre em mente a explicação do historiador Justo González: “Há várias décadas, comecei a publicar uma História do pensamento cristão em três volumes, que possivelmente seja conhecida por alguns dos meus leitores das páginas seguintes. Ao escrever esse livro, tive o firme propósito de oferecer o que, na época, era o consenso entre os historiadores, mais do que minhas próprias interpretações, que, em todo o caso, não diferiam muito desse consenso. Com o correr dos anos, no entanto, fui percebendo que não há algo assim como uma história objetiva, na qual as perspectivas e os interesses do historiador não afetem o transcurso e o conteúdo da narração. E mais, ao reler aquele livro, que pretendia tratar apenas do consenso dos historiadores, comecei a ver que, de muitas formas, ele refletia minhas próprias opiniões, preocupações e perspectivas” (Retorno à história do pensamento cristão [São Paulo: Hagnos, 2011], p. 5).

1869 Conde. O testemunho dos séculos, p. 27-8.

1870 Eusébio. História eclesiástica, livro 5, cap. XIV, p. 180.

1871 Ibid., livro 5, cap. XVI, p. 182.

1872 Hyatt. 2000 anos de cristianismo carismático, p. 43.

1873 Ibid., p. 43-4.

1874 Ibid., p. 45. A frase citada por Eddie Hyatt tem a seguinte referência: Ash Jr., James L. “The decline of ecstatic prophecy in the early church”, Theological Studies 37 (Woodstock, 1976), p. 228.

1875 Ibid.

1876 Fischer. “O cânon do Novo Testamento” in: Comfort (org.). A origem da Bíblia, p. 95.

1877 Ibid., p. 95-6.

1878 Ibid., p. 96 (grifo no original).

1879 Barrera, Julio Trebolle. A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia (Petrópolis: Vozes, 1999), p. 294.

1880 Conde. O testemunho dos séculos, p. 28-9.

1881 Campenhausen. Os pais da igreja, p. 200.

1882 Conde. O testemunho dos séculos, p. 29.

1883 Ibid., p. 29-30.

1884 Ibid., p. 30.

1885 McGrath. Uma introdução à espiritualidade cristã, p. 50.

1886 Miller, Gregory J. “Vozes do passado: tentativas históricas para formar um pensamento cristão” in: Palmer, Michael D. (org.). Panorama do pensamento cristão (Rio de Janeiro: CPAD, 2001), p. 113 (grifo no original).

1887 McGrath. Uma introdução à espiritualidade cristã, p. 50.

1888 Eusébio. História eclesiástica, livro 5, cap. XVI, p. 183-4.

1889 Ibid., p. 184.

1890 Pelikan. A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina, vol. 1, p. 117.

1891 Ibid., p. 118-9.

1892 Silva. O ministério profético na Bíblia, p. 211.

1893 Ibid.

1894 Pelikan. A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina, vol. 1, p. 119.

1895 Ibid., p. 120-1.

1896 Ibid., p. 121.

1897 Ibid.

1898 Ibid., p. 122.

1899 Ibid., p. 122, 116.

1900 Ibid., p. 122.

1901 Ibid., p. 122-3.

1902 Ibid., p. 123.

1903 Ibid.

1904 Ibid.

1905 Ibid., p. 123-4.

1906 Ibid., p. 124.

1907 Ibid.

1908 McLean. “O Espírito Santo” in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 395-6.

1909 Ibid., p. 396.

1910 Ibid.

1911 Olson, Roger E. Cristianismo falsificado: a persistência de erros históricos na igreja (Rio de Janeiro: CPAD, 2021), p. 60, 63.

1912 “... faz crer que a revelação aconteceu sem mediação cultural e humana, e passa a falsa impressão que a Bíblia caiu, literalmente, do céu nas versões mais populares em português com zíper e tudo!” (Carvalho. Pentecostalismo e pós-modernidade, p. 330).

1913 Olson. Cristianismo falsificado, p. 59-60.

1914 Ibid., p. 61.

1915 Ibid., p. 61-2.

1916 Ibid., p. 63.

1917 Ibid., p. 62-3.

1918 Silva, Esequias Soares da. O pentecostalismo brasileiro: um guia histórico e teológico para compreender o Pentecostes no Brasil (Rio de Janeiro: CPAD, 2021), p. 14.

1919 Ibid., p. 14-5.

1920 Ibid., p. 15.

1921 Ibid.

1922 Williams. A descida da pomba, p. 51-2.

1923 Ibid., p. 54-5.

1924 Ibid., p. 55.

1925 Ibid.

1926 Ibid., p. 55-6.

1927 Codina. “Não extingais o Espírito” (1Ts 5,19), p. 135-6.

1928 Como dissemos, há opiniões divergentes acerca do assunto, sendo uma delas a do teólogo alemão Christoph Markschies, que, falando a respeito de “Grupos cristãos especiais e evoluções isoladas”, reconhece ser “difícil exprimir

um juízo de valor complexivo sobre o movimento: ao observador moderno ela não só dá uma impressão levemente patética, mas em sua ética dá impressão de certo pedantismo. Por um lado, conservam-se elementos do cristianismo primitivo palestinense, que, como o restante do judaísmo, tinha estreita relação com a região do Meando, na Ásia Menor (especialmente a expectativa imediata da parúsia, a grande valorização da profecia e a referência à comunidade primitiva de Jerusalém). Por outro lado, a herança do século primeiro é atualizada na Ásia Menor frígia, diante da profecia de oráculos lá existente, exatamente na forma que podia proporcionar sucesso missionário. Assim sendo, o assim denominado ‘montanismo’ é antes uma parte específica da história da inculturação do cristianismo, e não um movimento de protesto contra a hierarquização da igreja majoritária” (Markschies, Christoph. “De meados do século II até o final do século III” in: Kaufmann, Thomas; Kottje, Raymund; Moeller, Bernd; Wolf, Hubert [orgs.]. História ecumênica da igreja 1: dos primórdios até a Idade Média [São Paulo/São Leopoldo: Loyola/Paulus/Sinodal, 2012], p. 91-2).

1929 Frangiotti, Roque. “Introdução” in: “Tratado sobre o Espírito Santo” in: Basílio Magno. Basílio de Cesareia: tratado sobre o Espírito Santo, 1. ed., 4. reimpr. (São Paulo: Paulus, 2019), p. 83.

1930 Ireneu de de Lião. Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose, 3. ed. (São Paulo: Paulus, 2009), IV livro, 20,7, p. 432-3.

1931 Ibid., II livro, 32,4, p. 235.

1932 Ibid.

1933 Orígenes. Contra Celso, livro VII 4, p. 539.

1934 Ibid., livro VII 8, p. 543-4.

1935 Basílio. Basílio de Cesareia, 29,73, p. 83.

1936 Anderson. Uma introdução ao pentecostalismo, p. 32-3.

1937 Ibid., p. 33.

1938 Ibid.

1939 Silva. O pentecostalismo brasileiro, p. 16-7.

1940 Anderson. Uma introdução ao pentecostalismo, p. 33-4.

1941 Miller. “Vozes do passado” in: Palmer (org.). Panorama do pensamento cristão, p. 117.

1942 Campenhausen. Os pais da igreja, p. 15.

1943 Ibid.

1944 Miller. “Vozes do passado” in: Palmer (org.). Panorama do pensamento cristão, p. 112.

1945 Ibid., p. 112-3.

1946 Vem da palavra latina que significa pater, ou seja, “pai”.

1947 Ibid., p. 113.

1948 McGrath, Alister E. Teologia histórica: uma introdução à história do pensamento cristão (São Paulo: Cultura Cristã, 2007), p. 38.

1949 Latourette, Kenneth Scott. Uma história do cristianismo: volume: I até 1500 a.D. (São Paulo: Hagnos, 2006), p. 361.

1950 Ibid.

1951 Ibid.

1952 Miller. “Vozes do passado” in: Palmer (org.). Panorama do pensamento cristão, p. 113.

1953 Ibid., p. 119.

1954 Silva, Esequias Soares da. A razão da nossa fé: assim cremos, assim vivemos (Rio de Janeiro: CPAD, 2017), p. 32, 40.

1955 Ibid., p. 40.

1956 Pelikan. A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina, vol. 1, p. 232.

1957 Ibid., p. 233.

1958 Frangiotti. “Introdução” in: “Tratado sobre o Espírito Santo” in: Basílio. Basílio de Cesareia, p. 83 (grifo no original).

1959 Ibid., p. 80-1.

1960 Ibid., p. 81.

1961 “O cristianismo grego não conheceu o conflito entre a igreja e o Estado, no sentido medieval. Ocorriam lutas pelo poder, mas sempre relacionadas ao próprio poder dentro da igreja” (Campenhausen. Os pais da igreja, p. 127). Esse, como veremos no capítulo 9, é um dos grandes males desenvolvidos com a crescente institucionalização da tradição carismático-pentecostal brasileira.

1962 Frangiotti. “Introdução” in: “Tratado sobre o Espírito Santo” in: Basílio. Basílio de Cesareia, p. 82.

1963 Ibid., p. 82-3 (grifo no original).

1964 Ibid., p. 83.

1965 Basílio. Basílio de Cesareia, 1,3, p. 91 (grifo no original).

1966 Ibid., 2,4, p. 92 (grifo no original).

1967 “DEMIURGO (gr., δημιουργός; lat., Demiurgus; in. Demiurge; fr. Démiurge; al. Demiurg; it. Demiurgo). O artífice do mundo. Essa palavra tem origem em Timeu, de Platão; nessa obra, a causa criadora do mundo é atribuída a uma divindade artífice que cria o mundo à semelhança da realidade ideal, utilizando uma matéria informe e resistente que Platão chama de ‘matriz do mundo’ (Tim., 51 a). A obra criadora do D. (analogamente à de um artesão humano) não investe mas pressupõe os princípios constitutivos da própria natureza, que são: primeiro, as formas ideais eternas; segundo, a matéria com sua necessidade; terceiro, o espaço que não admite geração e destruição e que é a sede de tudo o que é gerado (ibid., 52 b). Para Platão o D. também é o criador das outras divindades, que receberam a função de gerar os seres vivos (ibid., 41 c). A noção de D. foi retomada várias vezes na história da filosofia. No século primeiro, Numênio de Apameia distinguiu o D. da Inteligência como um Deus que atua sobre a matéria e forma o mundo. O mundo seria o terceiro Deus (EUSÉBIO, Praep. ev., XIV, 5). No século segundo foi retomada pelos gnósticos: Valentino considerou o D. como o último dos éons ou divindades emanadas (CLEMENTE, Strom., IV, 13, 89). Na idade moderna a concepção do

D. foi retomada por Stuart Mill, que considerou o poder divino limitado pela qualidade da matéria empregada, pela substância ou pelas forças de que se compõe o universo e pela incapacidade de realizar da melhor forma os fins estabelecidos (Three essays on relig., 3. ed. [1885], p. 194)" (Abbagnano. Dicionário de filosofia, p. 239).

1968 Basílio. Basílio de Cesareia, 1,3, p. 92-3 (grifo no original).

1969 Ibid., 3,5, p. 94 (grifo no original).

1970 Ibid., 10,24, p. 117.

1971 Dooyeweerd. No crepúsculo do pensamento ocidental, p. 198.

1972 Ibid.

1973 Basílio. Basílio de Cesareia, 9,23, p. 116.

1974 Ibid.

1975 Ibid., 10,25, p. 117-8.

1976 Ibid., 10,25, p. 118.

1977 Ibid., 11,27, p. 119-20.

1978 Ibid., 11,27, p. 120.

1979 Ibid.

1980 Ibid., 16,37, p. 132 (grifo nosso).

1981 Ibid., 16,38, p. 134-5.

1982 Ibid., 16,38, p. 135.

1983 Ibid., 19,48, p. 147.

1984 Ibid., 21,52, p. 153.

1985 Ibid., 19,49, p. 148-9.

1986 Ibid., 22,53, p. 154.

1987 Dooyeweerd. No crepúsculo do pensamento ocidental, p. 61.

1988 Basílio. Basílio de Cesareia, 26,61, p. 163-4 (grifo no original).

1989 Ibid., 26,61, p. 164 (grifo no original).

1990 Ibid., 28,70, p. 175 (grifo no original).

1991 Codina. “Não extingais o Espírito” (1Ts 5,19), p. 19.

1992 Ibid., p. 17-8.

1993 Ibid., p. 18.

1994 “Os modelos viáveis da Trindade não podem se limitar às funções divinas ou a períodos da história da revelação. Devem explicar as relações mútuas das pessoas no âmbito da Divindade, que são simultâneas e abarcam todas as atividades divinas. A maneira mais natural de fazer isso é começar com uma das pessoas e trabalhar a estrutura trinitária explicando de que modo ela se relaciona com as outras duas. Como seria de esperar, a primeira tentativa nesse sentido fez do Pai a pessoa de ligação na Divindade e estabeleceu a relação tanto do Filho quanto do Espírito Santo com ele, e é esse o modelo predominante nas igrejas ortodoxas orientais. Por essa ótica, as outras duas pessoas se relacionam com o Pai como os efeitos se relacionam com sua causa. De acordo com o testemunho do Evangelho de João, o Filho é gerado pelo Pai (1:14) e o Espírito Santo procede do Pai (15:26). Essas duas relações distintas de ‘causação’ passaram

então a ser usadas para definir as identidades distintas da segunda e da terceira pessoa e, por negação, também da primeira, que não é gerada por ninguém nem procede de ninguém. Esse modelo trinitário tem a vantagem de parecer bem próximo do Novo Testamento, em que o Pai sempre aparece como Deus num sentido diferenciado, e ninguém pode negar o que o Quarto Evangelho (João) diz sobre as outras duas pessoas. Todavia, ele também tem fraquezas significativas, que devem ser levadas em conta antes de ser adotado sem crítica como melhor modelo de Trindade" (Bray, Gerald. "Deus" in: McGrath, Alister E.; Packer, James I. [Orgs.]. Fundamentos do cristianismo: um manual da fé cristã, 1. ed. [São Paulo: Vida Nova, 2018], p. 129-30). O mesmo autor diz que outro modelo de Trindade, e este "mais comumente associado às igrejas ocidentais, entende o Espírito Santo como a pessoa de ligação na Divindade. De acordo com esse modelo, Deus é um Deus de amor (1Jo 4:16), e o amor pressupõe um ser que ama e um ser amado. Jesus Cristo é o Filho amado (outro eco de seu batismo), e o Pai é aquele que o ama. Todavia, o amor do Pai pelo Filho e o amor do Filho pelo Pai adquirem identidade própria, que é o Espírito Santo, elo entre as duas pessoas. É o Espírito Santo que habita em nosso coração pela fé; e, quando ele entra em nossa vida, o Pai e o Filho vêm com ele (Jo 14:23). O Espírito dá testemunho dos outros dois igualmente e por esse motivo deve proceder de ambos em igual medida, caso contrário haveria desequilíbrio no amor divino. Esse modelo da Trindade soluciona o problema do modo que o Filho e o Espírito Santo se relacionam um com o outro, mas cria outro problema que não é difícil notar. Tanto a pessoalidade do Pai quanto a do Filho são preservadas, mas o Espírito Santo fica evidentemente reduzido a uma força impessoal — uma coisa, e não uma pessoa. Foram empregados vários estratagemas para contornar essa dificuldade, mas não se pode dizer que tenham sido bem-sucedidos. É preciso reconhecer que a criação de um Espírito Santo despersonalizado constitui um perigo muito real quando esse modelo é adotado de forma acrítica" (ibid., p. 130-1).

1995 McRoberts, Kerry D. "A Santíssima Trindade" in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 176.

1996 Ibid., p. 680.

1997 Ibid., p. 176.

1998 Mondoni, Danilo. O cristianismo na Antiguidade (São Paulo: Loyola, 2014), p. 135.

1999 Noll, Mark A. Momentos decisivos na história do cristianismo (São Paulo: Cultura Cristã, 2000), p. 63. O mesmo autor diz que tanto neste "como em outros conflitos futuros, uma questão fundamental foi o exercício da autoridade, o Oriente agindo de maneira colegiada com um forte imperador e os leigos fazendo contribuições teológicas significativas, em contraste com o Ocidente, que abordou as questões de maneira muito mais hierárquica, no contexto de uma liderança política fragmentada e com a teologia dominada pelo clero" (p. 144). Tal forma ocidental parece persistir até hoje.

2000 Pelikan. A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina, vol. 1, p. 185.

2001 Irvin, Dale T.; Sunquist, Scott W. História do movimento cristão mundial (São Paulo: Paulus, 2004), vol. 1: Do cristianismo primitivo a 1453, p. 488.

2002 Haight, Roger. A comunidade cristã na história: eclesiologia histórica (São Paulo: Paulinas, 2012), vol. 1, p. 302.

2003 Ibid., p. 486.

2004 Pelikan. A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina: o espírito do cristianismo oriental 600-1700 (São Paulo: Vida Nova, 2015), vol. 2, p. 167.

2005 Pelikan. A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina, vol. 1, p. 342.

2006 Ibid., p. 356.

2007 Pelikan, Jaroslav. A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina, vol. 2, p. 290-1.

2008 Ibid., p. 291.

2009 Ibid., p. 294.

2010 Ibid.

2011 Ibid., p. 294-5.

2012 Kuzma, Cesar Augusto. “Da experiência à razão: a compreensão pneumatológica em Santo Agostinho” in: Tepedino, Ana Maria (org.). Amor e discernimento: experiência e razão no horizonte pneumatológico das igrejas (São Paulo: Paulinas, 2007), p. 77.

2013 Ibid.

2014 “Os dois termos, na verdade, continuaram a ser usados quase de maneira intercambiável mesmo depois de a distinção entre eles como termos técnicos ter se tornado um padrão da fórmula trinitária” (Pelikan. A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina, vol. 1, p. 229).

2015 Pelikan. A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina, vol. 1, p. 185.

2016 Ibid., p. 190.

2017 Ibid., p. 191.

2018 “As influências principais que estavam por trás do monarquianismo modalístico eram o gnosticismo e o neoplatonismo. Os monarquianos modalísticos concebiam o Universo como uma unidade, todo organizado, manifestado numa hierarquia de modos. Os modos (assemelhados a círculos concêntricos) eram considerados vários níveis de manifestações de realidade que emanavam de Deus, ‘O Único’ que existe como ‘existência pura’, como o Ser Supremo no ponto mais alto da escala hierárquica (influência neoplatônica)” (McRoberts. “A Santíssima Trindade” in: Horton [org.]. Teologia sistemática, p. 171). No glossário da mesma obra, a definição de monarquianismo, ou monarquismo, diz que se trata de uma “Doutrina divulgada nos séculos segundo e terceiro. Afirma que Deus é o único Soberano; que Jesus era um homem comum e que, ao ser batizado, começou a ser inspirado pelo Espírito sem que este, entretanto, habitasse nele”. O verbete acima diz que modalismo é o “Ensino de que Deus é uma só Pessoa e se manifesta às vezes como Pai, às vezes como

Filho e às vezes como Espírito Santo" (ibid., p. 794). Aspecto que aparece, de maneira desproposital, na última frase da citação de Pelikan tratando sobre "criação e salvação".

2019 Ibid., p. 190-1.

2020 McRoberts. "A Santíssima Trindade" in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 165.

2021 Moreschini, Claudio. História da filosofia patrística (São Paulo: Loyola, 2008), p. 204-5.

2022 Ibid., p. 205.

2023 Pelikan. A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina, vol. 1, p. 197 (para essa desde a última citação).

2024 McRoberts. "A Santíssima Trindade" in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 177.

2025 Ibid., p. 164.

2026 Ibid. "Citado aqui com permissão de Cambridge University Press. Citado por John Warwick Montgomery. The suicide of Christian theology (Minneapolis:

Bethany, 1970), p. 298.” [Nota do autor, p. 677 (grifo nosso).]

2027 Ibid.

2028 Ibid., p. 158.

2029 Ibid., p. 166.

2030 Ibid., p. 170-1.

2031 Ibid., p. 171-2.

2032 Ibid., p. 173-4.

2033 “A verdade é que as relações internas entre as pessoas da Trindade são sutis demais para serem reduzidas a um modelo qualquer que tome apenas uma das pessoas como elemento de ligação e tente explicar as demais à luz desta. O que temos de ter em mente é que as três pessoas estabelecem cada qual a sua identidade no âmbito da Divindade e, portanto, constituem uma Trindade de relações pessoais. Nenhuma delas pode reivindicar precedência em relação às outras e nenhuma está subordinada às outras. Cada um dos modelos descritos nos parágrafos anteriores [dois foram citados na nota 1994] nos ajuda a ver um ou outro aspecto da questão, mas nenhum deles é capaz de explicar o todo, porque Deus continua sendo essencialmente um mistério que podemos observar, mas jamais penetrar. Essa é a medida de sua grandeza e serve para nos lembrar de que ao cristão nada mais resta senão cair de joelhos e adorar aquele que é seu

Senhor, Salvador e Deus" (Bray. "Deus" in: McGrath; Packer [orgs.]. Fundamentos do cristianismo, p. 131).

2034 Bray. "Deus" in: McGrath; Packer (orgs.). Fundamentos do cristianismo, p. 130.

2035 Horton. O avivamento pentecostal, p. 15.

2036 McGrath; Packer (orgs.). Fundamentos do cristianismo.

2037 O referido ponto, que trata da Pessoa do Espírito Santo, vai da página 116 a 123, isto é, sete páginas. Em contrapartida, há um capítulo dedicado a Deus (p. 74-131), com 57 páginas, e outro a Jesus (p. 132-216), com 84 páginas.

2038 Tais capítulos, desde o que trata da Pessoa do Espírito Santo, compreendem as páginas 383 a 534.

2039 McRoberts. "A Santíssima Trindade" in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 157.

2040 Ibid., p. 157-8.

2041 Ibid., p. 176 (desde a última citação).

2042 Ibid.

2043 Ibid., p. 176-7 (grifo nosso).

2044 Ibid., p. 680.

2045 Ibid., p. 177.

2046 Ibid.

2047 Ibid., p. 680-1.

2048 Noll. Momentos decisivos na história do cristianismo, p. 63.

2049 Ibid.

2050 Ibid.

2051 Ibid.

2052 “A principal desavença entre o Oriente e o Ocidente no reino do dogma puro foi a questão de se o Espírito Santo procedia do Filho e também do Pai, ‘ex Patre Filioque’, como a igreja latina veio a ensinar, ou procedia só do Pai, como sustentava a igreja grega” (Pelikan. A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina, vol. 2, p. 202).

2053 Pelikan. A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina, vol. 2, p. 295.

2054 Mondoni. O cristianismo na Antiguidade, p. 154.

2055 Ibid.

2056 Sesboüé, Bernard. O Espírito sem rosto e sem voz: breve história da teologia do Espírito Santo (Aparecida: Santuário, 2012), p. 70.

2057 Pelikan. A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina, vol. 1, p. 223.

2058 Ibid., p. 223-34.

2059 Alfeyev, Hilarion. O mistério da fé: introdução à teologia dogmática ortodoxa (Petrópolis: Vozes, 2018). Veja também Cavalcante, Hugo C. da S. Introdução ao estudo do Código de Cânones das Igrejas Orientais (São Paulo: Loyola, 2009).

2060 Pomerville. A força pentecostal em missões, p. 116.

2061 Neto. “Avaliando as manifestações sobrenaturais” in: Campos; Lopes; Matos; Neto. Fé cristã e misticismo, p. 51.

2062 Ibid., p. 52.

2063 Ibid. (grifo no original).

2064 Ibid.

2065 Ibid., p. 52-3.

2066 Pomerville. A força pentecostal em missões, p. 116

2067 Expressão alemã para “êxtase”, “entusiasmo” e “emoção excessiva”.

2068 Ibid. (grifo no original).

2069 Ibid., p. 117.

2070 Ibid., p. 118.

2071 Ibid.

2072 Ibid., p. 118-9.

2073 Ibid., p. 119.

2074 Ibid.

2075 Ibid., p. 119-20 (grifo no original).

2076 Ibid., p. 120 (grifo no original).

2077 Ibid. (grifo no original).

2078 Ibid.

2079 Ibid., p. 120-1.

2080 Green, Michael. I believe in the Holy Spirit (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 12, in: ibid., p. 121.

2081 Ibid. (grifo no original).

2082 Ibid.

2083 Ibid., p. 122.

2084 Neto. “Avaliando as manifestações sobrenaturais” in: Campos; Lopes; Matos; Neto. Fé cristã e misticismo, p. 53.

2085 Orígenes. Contra Celso, livro II, 51, p. 172.

2086 Neto. “Avaliando as manifestações sobrenaturais” in: Campos; Lopes; Matos; Neto. Fé cristã e misticismo, p. 53.

2087 Pomerville. A força pentecostal em missões, p. 137-8 (grifo no original).

2088 Moltmann. O Espírito da vida, p. 66.

2089 Berkhof. Teologia sistemática, p. 91.

2090 Anderson. Uma introdução ao pentecostalismo, p. 218.

2091 Ibid.

2092 Duncan, Phillip. “O Espírito Santo glorificando a Cristo no ministério da oração” in: Conde, Emílio (org.). O Espírito Santo glorificando a Cristo: anais da Oitava Conferência Mundial Pentecostal (Rio de Janeiro: CPAD, 1967), p. 77.

2093 Manninen, Veiko I. “O Espírito Santo glorificando a Cristo pelos dons espirituais” in: Conde (org.). O Espírito Santo glorificando a Cristo, p. 105.

2094 Cleave, Nathaniel M. Van. “O Espírito Santo glorificando a Cristo através da Palavra de Deus” in: Conde (org.). O Espírito Santo glorificando a Cristo, p. 118.

2095 Ibid., p. 122.

2096 Ibid., p. 123.

2097 Silva, Esequias Soares da. O verdadeiro pentecostalismo, p. 33 (grifo no original).

2098 Ibid., p. 25.

2099 Ibid.

2100 Pearlman. Conhecendo as doutrinas da Bíblia, p. 290.

2101 Moltmann, Jürgen. A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida (São Paulo: Loyola, 2002), p. 30.

2102 Ibid., p. 32.

2103 A maior razão desse fato diz respeito à visão escatológica que predomina quase majoritariamente na tradição carismático-pentecostal, conforme veremos no capítulo 10.

2104 Carrol, Leonard. “O Espírito Santo capacitando para o serviço” in: Conde (org.). O Espírito Santo glorificando a Cristo, p. 147.

2105 Congar. A Palavra e o Espírito, p. 23.

2106 Ibid., p. 22.

2107 Erickson, Millard J. Teologia sistemática (São Paulo: Vida Nova, 2015), p.

840.

2108 McGrath. A gênese da doutrina, p. 40.

2109 Ibid., p. 41.

2110 Ensley. Sons de milagres, p. 89.

2111 Ibid., p. 98-9.

2112 Congar. Revelação e experiência do Espírito, p. 218.

2113 Codina. “Não extingais o Espírito” (1Ts 5,19), p. 65.

2114 Codina. “Não extingais o Espírito” (1Ts 5,19), p. 22.

2115 Silva, Esequias Soares da. O verdadeiro pentecostalismo, p. 58-9.

2116 Falvo, Serafino. O despertar dos carismas: uma surpresa maravilhosa para a igreja de hoje (São Paulo: Paulinas, 1976), p. 49.

2117 Ibid., p. 45.

CAPÍTULO

5

CRISTOLOGIA

Introdução

“Cristo é a mensagem central da Bíblia.” Qual cristão nunca disse ou, ao menos, ouviu essa frase alguma vez na vida? E quem a disser está perfeitamente correto se o que quer comunicar com isso é que Jesus, na economia divina, na perspectiva da história da salvação, divide, literalmente, entre antes e depois dele, a forma de a humanidade relacionar-se com Deus. Erra, contudo, quem pronuncia essa verdade com a pretensão de anular as demais pessoas da Trindade, visto que elas não depreciam umas às outras. Aliás, isso é inimaginável, pois, como podemos ver, Deus não deixa de ser o que é nem se torna menor por glorificar ao Filho (João 17:1). De igual forma, o Filho não é diminuído por glorificar ao Pai (João 17:4), e o Espírito igualmente não é depreciado por assim também fazê-lo (João 16:13-14). Conquanto tal hipótese pareça não só estranha, mas blasfema quando descrita teoricamente, ou lida em voz alta, na prática, infelizmente, parece ser assim que algumas teologias, sob a pretensão de serem “cristocêntricas”, articulam seu discurso e acabam por diminuir as demais pessoas da Trindade, principalmente o Espírito Santo, numa prática que como vimos no capítulo anterior é chamada de “cristomonismo”.

Nossa proposta ao falar de cristologia não pretende “reinventar a roda” a respeito do que foi definido nos concílios ecumênicos, mas considerar alguns aspectos que, apesar de amplamente registrados nas Escrituras, sendo imprescindíveis para a tradição carismático-pentecostal, não costumam receber o devido enfoque nas cristologias tradicionalmente produzidas pela teologia escolástica protestante. Nesse particular, assim como quando consideramos a teologia como doutrina de Deus, no capítulo terceiro, e a pneumatologia, no capítulo anterior, de igual forma o faremos a respeito da cristologia: não vamos nos deter no Ser de Jesus, enveredando-nos numa especulação filosófico-ontológica que, conforme já dissemos diversas vezes nos capítulos anteriores, está não apenas fora do escopo de nossa proposta, mas também além de nossa capacidade de articulação. Em termos diretos, não vamos dizer mais do que as Escrituras revelam, pois não está ao nosso alcance nem temos condições de sondar tal mistério.

Nossa abordagem, conforme enfatizado desde o início, segue um fio de Ariadne, isto é, a dimensão espiritual, considerando a experiência, particularmente do Espírito, que perpassa as Escrituras inteiras e continua se manifestando na realidade desde sempre, visto que, conforme dito pelo próprio Filho de Deus, a terceira pessoa da Trindade é responsável por estar com a igreja de forma diuturna durante todo o tempo de nossa peregrinação até a volta de Cristo (João 14:16-27; cf. Efésios 1:13-14). Assim, aqui o estudante não encontrará amplas discussões em torno das questões convencionalmente abordadas quando o assunto é cristologia. Isso, evidentemente, não significa que não iremos fazer referência a tais pontos, mas entendemos que, dada a quantidade de material disponível que aborda esses aspectos, tais já são devidamente conhecidos e amplamente ensinados, sendo ponto pacífico a não necessidade de discuti-los e/ou contemplá-los. Na verdade, assim como os demais autores, partimos do princípio de que esses temas já são estabelecidos e certos, esperando, por isso, que os leitores estejam igualmente inteirados e crentes acerca dos pontos doutrinários basilares que são partilhados por toda a tradição cristã ocidental.

Feitas essas considerações, uma vez mais fazemos referência ao fato de que a encarnação é um mistério.1 “Um ‘mistério’ que foi revelado”, replicará alguém. Sem dúvida, pois o Filho de Deus encarnou-se tomando a forma humana, e essa “forma” de o Pai “falar” é a mais surpreendente (Hebreus 1:1-3; cf. João 1:1,14; Colossenses 2:9). Mas quem é capaz de explicar tal mistério revelado? Sua revelação não diminui em nada a sensação de mistério, mas, justamente o contrário, ela a potencializa e aumenta, pois como conceber e explicar que em um homem se manifeste a plenitude da divindade sem que ele seja menos humano? Como vimos no segundo capítulo com o resumo do teólogo canadense Bernard Lonergan, essa doutrina consumiu três séculos de intensas discussões, e a cada adendo ao que havia sido definido antes, novas e não pensadas questões surgiam, pois as terminologias utilizadas para se definir a dupla natureza de nosso Senhor Jesus Cristo foram tomadas da filosofia. Contudo, de acordo com “Atanásio, não foi para abrir um precedente que o Concílio de Niceia empregou um termo que não pertencia às Escrituras”; ao contrário, “isso foi feito para satisfazer uma emergência”. Contudo, explica Lonergan, essa “emergência durou apenas 35 anos”, tendo sido suprimida por causa da discussão, “não técnica”, acerca da consubstancialidade do Espírito Santo, assim como a de Jesus, com o Pai. Mas não parou por aí, pois cinco décadas depois disso, “em Éfeso, foi necessário esclarecer o Concílio de Niceia com a afirmação de que aquele que nascera do Pai e aquele que nascera da Virgem Maria eram o mesmo” e “vinte anos adiante, julgou-se necessário acrescentar ainda que esse único e mesmo

poderia ser ao mesmo tempo eterno e temporal, imortal e mortal, uma vez que tinha duas naturezas". Dois séculos mais tarde, "foi realizado ainda um novo acréscimo para esclarecer que a pessoa divina dotada de duas naturezas também tinha duas operações e duas vontades".2

Portanto, a despeito da naturalização em torno da articulação teórica do tema, ele foi tão difícil para eles quanto é atualmente para nós, ou seja, as definições filosófico-teológicas, tanto as conciliares quanto as inúmeras sistemáticas que se seguem, em nada diminuíram ou esclareceram o mistério. Por mais empedernida e racionalista que seja a teologia sistemática — algumas pessoas acham que isso garante "isenção" na articulação teológica —, a encarnação continua sendo um paradoxo que nossa mente humana não pode explicar. O que lemos nos tratados não passa de retórica humana, que não chega a alcançar a totalidade da pessoa de nosso Senhor Jesus Cristo apresentada nas Escrituras e recebida, pela fé, por meio do Espírito Santo, por toda pessoa que se converte. É com essa perspectiva que desenvolvemos este capítulo, que encerra a trilogia-base de nossa abordagem sistemático-carismática. À semelhança dos demais, a doutrina de nosso Senhor Jesus Cristo será desenvolvida de forma apofática, despretensiosa e seguindo sempre a lógica da fé e a dinâmica da revelação. Destacaremos o aspecto carismático, nosso leitmotiv, pois entendemos que, apesar de tudo que se refere ao Espírito Santo ser propositadamente "esquecido", por motivos que já explicamos no capítulo anterior, a "história de Jesus de Nazaré, tanto sob o aspecto cronológico quanto teológico, pressupõe a ação do Espírito",3 não sendo possível passar pela cristologia sem dar a devida importância a essa dimensão, como fazem muitos tratados racionalistas. Com este capítulo esperamos corrigir essa negligência.

Definições e objetivos da cristologia

Cristologia vem da junção entre as expressões gregas christos (χριστός) e logia. Como já vimos nos capítulos anteriores, logia significa “estudo” e, nesse caso, refere-se à doutrina acerca de nosso Senhor Jesus Cristo, compreendendo que “Cristo” não é o sobrenome de Jesus, mas um título de realeza ou liderança política (Lucas 23:2). Na Septuaginta (LXX), a versão grega do texto veterotestamentário, a palavra christos foi escolhida para traduzir o termo “Messias”, aplicado aos sacerdotes “que eram ungidos com o óleo santo, particularmente o sumo sacerdote (por exemplo, Lv 4.3,5,16)”, aos profetas, “chamados hoi christoi theou, ‘os ungidos de Deus’ (Sl 105.15)”, e aos reis, “tanto de Israel (como em 1Sm 2.10,35; 2Sm 1.14; Sl 2.2; 18.50, Hc 3.13) quanto de fora, já que a expressão foi utilizada até para se referir a Ciro (Is 45.1)”.4

No Novo Testamento, porém, christos virou praticamente um nome próprio de Jesus, que reúne em si todos os significados anteriores: ele é o sumo sacerdote, o profeta, o rei esperado, o próprio Deus encarnado; Jesus é ho christos. Assim, quando falamos de cristologia — termo que deriva originariamente da obra de Balthasar Meisner, Christologia sacra, lançada em 16245 —, referimo-nos à área da teologia que se dedica a responder: “Quem é este Jesus de Nazaré [...] e o que Ele significa para nossa relação com Deus?”. Apesar da definição simples, tal objetivo é desafiador, pois Cristo é a “figura central de toda a realidade cristã”, o que faz que o estudo sobre ele seja peculiar, “diferente ao de outros assuntos”, já que, como “Líder espiritual do cristianismo, Jesus é o objeto [tanto] do conhecimento”, ou seja, da articulação teórica teologicamente desenvolvida, quanto “da fé”,6 a experiência do encontro com ele.

Essas duas percepções sobre Cristo — como objeto de fé e como objeto de estudo — são indissociáveis na cristologia, pois ela sempre parte da “convicção de que Deus realizou escatológica e historicamente em Jesus de Nazaré sua vontade salvífica universal (universale concretum)”.7 A fé é o que designa um texto cristológico, por isso nem “todas as interpretações de Jesus podem ser chamadas de cristologia”, pois “algumas são baseadas na rejeição”, ou seja, na

ideia de que ele não é alguém especial, mas apenas uma simples figura histórica.8 Essa característica é o que leva teólogos como Thomas Rausch a afirmar que a “cristologia tem início no culto” e que o “Novo Testamento contém uma rica variedade” dela — como, por exemplo, as “primeiras cristologias pascais (parúsia/exaltação)” que “mostram que o Senhor ressuscitado” já começou a ser “objeto de devoção” logo após esse acontecimento, o que se confirma em uma passagem do Evangelho de João onde “Tomé confessa Jesus como ‘Senhor’ e como ‘Deus’ (Jo 20:28)” assim que contempla o Senhor ressurreto. Nas palavras do mesmo autor, a linguagem utilizada para referir-se a Jesus como Deus nos textos neotestamentários mais antigos “encontra paralelos em outros lugares e em passagens anteriores do Novo Testamento, principalmente em hinos que refletem a liturgia e as preces das primeiras comunidades”, o que o leva a concluir que “mesmo antes de Paulo” já existiam “cristologias mais elevadas e menos elevadas nas diversas comunidades cristãs”.9

Não podemos negar que “houve uma forma rudimentar de cristologia, visto que a atividade pública de Jesus de Nazaré levava os ouvintes a se perguntar o que ele significava e o que ele era”, desenvolvendo, assim, um discurso cristológico que apareceu primeiramente “em forma não escrita” para apenas “num estágio posterior, começando com as epístolas de Paulo”, adquirir uma “expressão literária fixa”. Entretanto, quando utilizamos esse termo dentro do contexto teológico sistemático, referimo-nos à disciplina cuja atividade iniciou-se no “pensamento cristão posterior”,10 durante a patrística. Essa cristologia, que Gerhard Müller chama de científica, não é o simples discurso sobre Deus, mas uma “fundamentação que reflete metodologicamente e argumenta sistematicamente, é a explanação interna e a mediação do acontecimento Cristo”.11 Assim, a cristologia como disciplina científica da teologia intenta trazer uma resposta sistematizada à “questão cristológica fundamental” — que como já citamos anteriormente é: “Quem é este Jesus de Nazaré [...] e o que ele significa para nossa relação com Deus?” — e para isso divide-se em duas áreas principais: a cristologia em sentido estrito e a soteriologia.

Na cristologia em sentido estrito, que desenvolvemos neste capítulo, são abordadas questões específicas sobre o Ser de Cristo e sua “relação singular [...] com Deus como seu Pai”, “sua unidade com o Pai no Espírito Santo”, a proclamação de sua mensagem, “em especial a proclamação do Reino de Deus”, “a ressurreição, a exaltação e o envio do Espírito” para a igreja, para citar apenas alguns tópicos. Assim, a cristologia como disciplina estrita é uma “doutrina

sobre a unidade da divindade e da humanidade na pessoa do Filho e na Palavra do Pai eterno", enquanto a soteriologia é a "doutrina sobre o significado salvífico universal de Jesus para nossa relação com Deus". É importante ressaltar que, apesar de essas áreas serem tradicionalmente abordadas em capítulos diferentes, "não constituem dois tratados distintos, como deixa entrever às vezes certo desenvolvimento errôneo ocorrido desde a teologia medieval", sendo "apenas os dois aspectos do único mistério de Cristo", que constituem "um todo no sentido de uma relação mútua de fundamentação e esclarecimento", não sendo possível concebê-las como áreas independentes, sem qualquer correlação. Conforme explica Müller, "Jesus só tem significado salvífico (cristologia/soteriologia funcional) se é também (ontologicamente) o Cristo enviado por Deus ao mundo". Portanto, a soteriologia pode ser considerada o "aspecto externo da cristologia", mas, "inversamente, a cristologia se manifesta na soteriologia".12

Além das discussões específicas sobre o Ser de Jesus, a cristologia científica também pode dedicar-se a uma autorreflexão, fazendo que as próprias doutrinas cristológicas sejam objetos de estudo. O teólogo Roger Haight afirma que um bom tratado cristológico não pode negligenciar a "questão estritamente cristológica" e tampouco "ignorar as respostas clássicas que foram formuladas" na patrística, pois os credos redigidos nos concílios ecumênicos dessa época continuam orientando nosso estudo até os dias atuais. Por isso, ainda nas palavras do autor, a cristologia "tornou-se uma disciplina abrangente sob cujo âmbito encontramos outros tratados em que os teólogos se especializam: cristologia do Novo Testamento, história da cristologia, cristologia patrística, cristologia contemporânea", além de haver ainda outras áreas específicas, que abordam a relação de Jesus Cristo "com a libertação, a ecologia e outras religiões".13 Assim, é possível desenvolver um tratado cristológico utilizando metodologias e abordagens variadas, que mudam de acordo com a concepção que o teólogo possui dessa disciplina e seus objetivos, seja "de baixo", tomando "Jesus de Nazaré como o ponto de partida para a reflexão na cristologia", seja "de cima", tomando como pressuposto a reflexão sobre as "doutrinas acerca de Jesus".14

Em nosso capítulo, pretendemos desenvolver uma cristologia que parte "de baixo", da própria figura de Jesus Cristo e do que ele fez e pregou em seu ministério terreno, para só então partirmos para o estudo das doutrinas sobre Cristo, que, como veremos, estão intimamente relacionadas com a doutrina da Trindade. Tal itinerário segue a lógica da fé e a esteira da própria revelação, pois

a encarnação de Jesus certamente antecedeu em muito os tratados teológicos sobre ele. A metodologia que seguiremos em nosso capítulo será pormenorizada adiante, mas, antes disso, precisamos definir nossos objetivos gerais e reconhecer uma importante limitação. Se a cristologia é o "estudo da fonte da fé cristã", cujo "alcance engloba todo o drama da salvação tal como concebido nos símbolos cristãos", então seus resultados devem prover a "base para uma visão cristã mais ampliada que engloba toda a realidade". Essa disciplina compõe uma "teologia cristã que tem por objetivo uma compreensão de todas as coisas, da própria realidade, à luz, redutivamente, de um encontro com Deus mediado por Jesus". Por isso, ao considerarmos a cristologia a de uma perspectiva carismático-pentecostal, pretendemos "desenvolver uma compreensão de Jesus Cristo que irá iluminar nosso mundo e nossa vida nele".15 É importante mantermos esse objetivo em mente para que o exercício cristológico não perca de vista seu propósito e acabe se tornando um discurso duro e impessoal sobre Jesus, em sua tentativa de mostrar-se logicamente apresentável. Todo fazer teológico deve ter como objetivo final a edificação do corpo de Cristo, essa é certamente uma das características que nos diferencia das demais áreas do conhecimento.

Apesar de considerarmos a cristologia uma importante ferramenta para a edificação de nossa fé em Cristo, reconhecemos que o conhecimento que ela nos oferece sobre Jesus é limitado, não podendo substituir a experiência pessoal que todos os cristãos devem ter com ele. O teólogo pentecostal David R. Nichols afirma que os "cristãos acreditam universalmente que Jesus continua vivo até hoje, séculos depois da sua vida e morte na terra, e que ele está na presença de Deus Pai, no céu", mas admite que esta certeza não provém de alguma convicção teórico-credal, mas, sim, "da fé salvífica, mediante a qual a pessoa encontra Jesus Cristo e é regenerada, por meio do arrependimento e da fé, tornando-se assim nova criatura". É por meio da experiência de Jesus como Salvador, promovida pelo Espírito Santo, que o crente é levado ao "reconhecimento imediato da existência pessoal de Jesus no presente". Por isso, o conhecimento sobre ele "é diferente do conhecimento de outras figuras históricas",16 pois não ocorre de forma distante, neutra e teórica, mas existencial e pessoalmente, mediante uma profunda experiência religiosa. Nas próximas páginas, convidamos nosso leitor a conhecer uma perspectiva carismático-pentecostal da cristologia, mas reconhecemos que o verdadeiro conhecimento sobre Cristo jamais estará limitado a essas páginas.

O mito que se tornou realidade

Nossa admiração em torno do ato de amor, revelado pela economia divina com a encarnação, aumenta quando passamos a estudar a cultura do antigo Oriente Médio, pois chama a atenção o fato de que, na linha de Don Richardson em seu clássico O Fator Melquisedeque, citado logo na introdução do terceiro capítulo de nossa Teologia sistemático-carismática, descobrimos que povos mais antigos que Israel ostentam, como fruto da revelação geral,17 muitas crenças que se parecem com as que vemos nas Escrituras hebraicas e também cristãs. Contudo, como explicamos anteriormente, tais similaridades são apenas superficiais, geralmente no estilo e na forma, pois, quando se verifica mais profundamente o que aconteceu entre o povo de Deus e as demais culturas, percebemos as profundas diferenças, mas não só isso, conforme veremos abaixo. Um dos paralelos mais impressionantes, que evidenciam claramente o "fator Melquisedeque", diz respeito à esperança messiânica, que, como sabemos, não era uma crença exclusiva de Israel, sendo parte de religiões mais antigas, algumas, como a egípcia, até contemporâneas dos patriarcas.18 É fato conhecido, conforme apontamos no terceiro capítulo, que o povo de Israel foi, literalmente, formado por Deus com um propósito muito claro (Gênesis 12:1-3; Êxodo 19:6). Deus falou claramente que Israel foi formado e escolhido, não por ser maior ou melhor, mas por outros povos terem falhado em representá-lo (Gênesis 15:13-16; Deuteronômio 7:1-26; Amós 9:7). Há, por isso mesmo, em linhas gerais, da parte de estudiosos cristãos das religiões, duas teorias acerca da origem e formação das crenças desses povos (mitos), as quais não vamos explorar, mas merecem ao menos sua menção: 1) a necessidade comum de transcendência que todo ser humano possui e 2) a distorção da revelação divina entre esses povos pagãos.

"O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do tempo, ab initio", explica o historiador romeno das religiões Mircea Eliade, que diz que é preciso entender que "contar uma história sagrada equivale a revelar um mistério, pois as personagens do mito não são seres humanos; são deuses ou Heróis civilizadores". Justamente por isso, "suas gesta constituem mistérios: o homem não poderia conhecê-los se não lhes

fossem revelados". Portanto, o "mito é [...] a história do que se passou in illo tempore, a narração daquilo que os deuses ou os Seres divinos fizeram no começo do Tempo".19 Assim, pronunciar "um mito é proclamar o que se passou ab origine", e, dessa forma, "uma vez 'dito', quer dizer, revelado, o mito torna-se verdade apodítica: funda a verdade absoluta".20 Eliade observa ainda que a "função mais importante do mito é, pois, 'fixar' os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação etc.". Portanto, "comportando-se como ser humano plenamente responsável, o homem imita os gestos exemplares dos deuses, repete as ações deles, quer se trate de uma simples função fisiológica, como a alimentação, quer de uma atividade social, econômica, cultural, militar etc.".21 Portanto, a importância e a função social do mito, independentemente do juízo de valor atual, era parte fundamental da cultura antiga.

Nossa consciência moderna não oferece condições epistêmicas e religiosas para se captar quanto as crenças desses povos, conhecidas como mito, eram cruciais para manter o equilíbrio social e a coesão nacional, pois davam um sentido para a vida de um ser humano que jamais poderia suportar existir e ficar à deriva na realidade. Por seu caráter sagrado, o mito não reivindicava qualquer evidência ou prova de que era veraz. O antropólogo francês Claude Lévi-Strauss defendia que esse caráter mitológico está entre as coisas que perdemos num primeiro momento com a tecnocracia, mas que deveríamos resgatar, até porque, de acordo com sua perspectiva, a "ciência moderna, na sua evolução, não se está a afastar destas matérias perdidas, e que, pelo contrário, tenta cada vez mais reintegrá-las no campo da explicação científica".22 Curiosamente, Lévi-Strauss não diz isso por entender o que há quase um século já é uma verdade, ou seja, que a ciência não tem todas as respostas e que o racionalismo é reducionista e limitante. Sua ideia é que a ciência integrará e explicará os campos simplesmente pelo fato de que esses aspectos não podem ser eliminados da natureza e da realidade humana. O antropólogo francês diz que o "fosso, a separação real, entre a ciência e aquilo que poderíamos denominar pensamento mitológico, para encontrar um nome, embora não seja exactamente isso, ocorreu nos séculos 17 e 18", sendo exatamente por este tempo que, "com Bacon, Descartes, Newton e outros, tornou-se necessário à ciência levantar-se e afirmar-se contra as velhas gerações de pensamento místico e mítico, e pensou-se então que a ciência só podia existir se voltasse costas ao mundo dos sentidos, o mundo que vemos, cheiramos, saboreamos e percebemos" e que, estranhamente, passou a ser anatematizado, pois passou-se a difundir que "o mundo sensorial é um mundo ilusório, ao passo que o mundo real seria um mundo de propriedades matemáticas que só podem

ser descobertas pelo intelecto e que estão em contradição total com o testemunho dos sentidos".23 É interessante notar que os três nomes citados por Lévi-Strauss são de cristãos deístas, isto é, adeptos da visão divina mais popular na época.

O que o antropólogo francês reconhece, mesmo em sua perspectiva otimista, é que o mundo das propriedades matemáticas não pode nutrir os seres humanos dos sentidos imprescindíveis ao existir, pois somente com equações não se inspira a humanidade, que, diferentemente dos demais seres vivos, possui racionalidade, não apenas instintos, daí a necessidade de respostas para os dilemas milenares que a acossa. Esse era justamente o dilema enfrentado por C. S. Lewis e exposto por Nancy Pearcey ao falar do "verdadeiro mito de C. S. Lewis", que, conforme sua autobiografia, abandonou a fé em que fora criado e tornou-se ateu e materialista. Contudo, como sabemos, o irlandês anglicano é um dos maiores nomes da literatura e da ficção cristãs, sendo mundialmente conhecido por As Crônicas de Nárnia, que viraram filmes, e possuindo uma capacidade imaginativa digna de um Lewis Carroll. Justamente por isso, sua "vida imaginativa" contrastava frontalmente com sua "vida do intelecto", pois, conforme ele próprio descreveu, os "dois hemisférios" de sua mente "formavam um acutíssimo contraste", isto é, "de um lado, o mar salpicado de ilhas da poesia e do mito; de outro, um 'racionalismo' volúvel e raso. Praticamente tudo o que eu amava, cria ser imaginário; praticamente tudo que eu cria ser real, julgava desagradável e inexpressivo".24 Nancy Pearcey diz que foi uma "alegria quando Lewis descobriu que o cristianismo solucionava sua luta vitalícia", pois "viu que a encarnação de Cristo foi o cumprimento dos mitos antigos que ele sempre amara, ao mesmo tempo em que era um fato ratificável da história".25 A mesma autora diz ainda que, para utilizar "a própria frase de efeito de Lewis, a ressurreição de Cristo foi um mito que se tornou fato", ou seja, a narrativa bíblica continha "toda a maravilha e beleza de um mito, satisfazendo as mais profundas necessidades da humanidade por contato com o reino transcendente", mas, completa Pearcey, "não obstante, que surpresa maravilhosa! — a ressurreição acontecera de fato no tempo, no espaço e na história".26

Nancy Pearcey cita como exemplo emblemático da conversão de C. S. Lewis o ensaio "Mito que se tornou realidade", escrito por ele em resposta à objeção de um amigo chamado Corineus, que afirmava que ninguém que alega ser cristão atualmente de fato acredita numa "mitologia arcaica que provavelmente os embaraça e constrange a todo momento". Por isso, dizia a Lewis que "tudo seria mais fácil se você libertasse seu pensamento desta mitologia rudimentar".27 O "mais relutante dos convertidos" informa que a crítica de Corineus requeria um

cristianismo mais “racional”, pois, de acordo com este, apenas isso tiraria o peso dos cristãos atuais de fingir que acreditavam na “mitologia” da religião cristã. Entretanto, Lewis acreditava que nada nessa acusação de fingimento “[era] verdade, à exceção de alguns teólogos ‘modernistas’ que, pela graça de Deus, tornam-se menores em número a cada dia que passa”,28 afirmou, aludindo a teólogos liberais que, a pretexto de justificarem o cristianismo publicamente, sacrificavam seu aspecto mais basilar: a realidade do sobrenatural e, consequentemente, do miraculoso. Esse é o background do pensamento do literato irlandês, não o liberalismo teológico, como alguns conservadores racionalistas podem precipitadamente julgar ao vê-lo referindo-se a Jesus como “mito que se tornou realidade”. Seus argumentos, portanto, merecem ser apresentados em razão da ampla leitura do autor entre a juventude carismático-pentecostal nos dias de hoje.

C. S. Lewis dizia que, ainda “supondo (o que nego sem cessar) que as doutrinas do cristianismo histórico sejam apenas míticas, o mito é justamente aquilo que constitui o elemento vital e substancial de toda a questão”, pois, a despeito da mudança e da marcha do tempo adiante, “na religião, encontramos algo que não segue adiante”; antes, “permanece” e é justamente “aquilo que Corineus chama de mito; e o que segue adiante, é aquilo que ele chama de pensamento moderno e vivo — não apenas o pensamento dos teólogos, mas o pensamento dos antiteólogos também”.29 Para demonstrar a validade de sua defesa pela permanência do “aspecto mítico”, tão inconcebível para os racionalistas, em relação a aspectos mais racionalizáveis das ideias, o literato irlandês retoricamente questiona: “Onde estão os antecessores de Corineus? Onde está o epicurismo de Lucrécio, o reavivamento pagão de Juliano, o Apóstata? Onde estão os gnósticos, o monismo de Averróis, o deísmo de Voltaire, o materialismo dos grandes vitorianos?”.30 Então, responde: “Eles seguiram adiante com os tempos”, contudo “aquilo que todos eles confrontavam permaneceu; e Corineus foi capaz de encontrá-lo e atacá-lo também”, ou seja, o “mito (usando sua linguagem) sobreviveu aos pensamentos de todos os seus defensores e de todos os seus adversários”. Isso pelo simples fato de que é exatamente “o mito que dá a vida”, ou seja, os “elementos que Corineus considera vestigiais e que estão presentes até mesmo no cristianismo modernista são a substância; e aquilo que ele leva para a ‘verdadeira crença moderna’ é a sombra”.31

A fim de explicar isso, devemos analisar um pouco os mitos de modo geral e este

mito de modo específico. O intelecto humano está incuravelmente fadado à abstração. A matemática pura é o tipo de pensamento realmente efetivo. Contudo, as únicas realidades que experimentamos são concretas — esta dor, este prazer, este cão, este homem. Durante o tempo em que amamos o homem, sofremos a dor e desfrutamos do prazer, não estamos intelectualmente apreendendo o Prazer, a Dor ou a Personalidade. Quando começamos a fazê-lo, entretanto, as realidades concretas descem para o nível de simples casos ou exemplos; não mais lidamos com as realidades, mas apenas com o que elas exemplificam. Este é o nosso dilema — ora provar e não saber, ora saber e não provar — ou, de modo mais criterioso, carecer de um tipo de conhecimento porque estamos vivendo uma experiência ou carecer de outro tipo de conhecimento porque estamos fora dela. Como pensadores, estamos separados daquilo em que pensamos; como indivíduos que provam, tocam, querem, amam e odeiam, nós não entendemos com clareza. Quanto mais lucidamente pensamos, mais somos separados da experiência; quanto mais profundamente entramos na realidade, menos conseguimos pensar. Não podemos estudar o prazer no momento do abraço nupcial ou o arrependimento no momento da contrição, nem analisar a natureza do humor enquanto estamos gargalhando. Mas, então, quando é que se pode realmente conhecer essas coisas? “Se tão somente meu dente parasse de doer, eu conseguiria escrever outro capítulo sobre dor.” Porém, quando o dente parar de doer, o que eu sei sobre dor?32

Para C. S. Lewis, o “mito é a solução parcial deste trágico dilema”, pois, na “apresentação de um grande mito, chegamos o mais perto possível de vivenciar de modo concreto aquilo que só poderia ser entendido como uma abstração”, afirma o autor, exemplificando que estava “tentando entender algo, de fato, muito abstrato — o desvanecimento, o desaparecimento da realidade experimentada quando tentamos compreendê-la por meio da razão discursiva”. Por isso, ele muito “provavelmente” dificultou “a questão mais do que o necessário; afinal, caso trouxesse à sua lembrança Orfeu e Eurídice — e como, no conto, ele obteve permissão para conduzi-la pela mão com a condição de não olhar para ela, pois, se o fizesse, ela desapareceria — o que era apenas um princípio torna-se imaginável”.33 É possível que alguém objete o exemplo e afirme nunca ter atribuído “tal ‘significado’ a esse mito antes”, reação com a qual concorda o literato irlandês, pois é evidente que o leitor “não buscaria nele um ‘significado’ abstrato”, pois, se assim o fizesse, “a história não seria um mito para você, mas uma mera alegoria”. Em termos diretos, sua busca era para

“conhecer”, pois você “estava apenas experimentando”, mas “aquilo que estava experimentando acabou se tornando um princípio universal”. Por isso, no instante “em que declaramos este princípio, estamos reconhecidamente de volta ao mundo da abstração”, visto que “somente ao receber o mito como uma história, [...] experimentamos o princípio de forma concreta”.34

A fim de explicitar seu ponto de vista, Lewis diz ainda que, quando se está traduzindo, “o resultado é uma abstração — ou melhor, dezenas de abstrações”. Por isso o “que flui para nós a partir do mito não é a verdade, mas a realidade (a verdade é sempre sobre alguma coisa, mas a realidade é aquilo sobre o que a verdade é), e, portanto, cada mito se torna pai de inúmeras verdades no nível da abstração”. O “Mito é a montanha de onde procedem todos os diferentes rios que se tornam verdades aqui embaixo no vale; in hac valle abstractionis”, isto é, “neste vale de abstração”, ou, caso se prefira, “mito é o istmo que liga o mundo peninsular do pensamento ao vasto continente a que realmente pertencemos”, visto que o mito “não é, como a verdade, abstrato; nem está, como a experiência direta, ligado ao específico”.35 De maneira análoga, Lewis diz que, “assim como o mito transcende o pensamento, a encarnação transcende o mito”, e, então, dispara dizendo que o “cerne do cristianismo é um mito que também é fato”; trata-se do “velho mito do deus que morre, sem deixar de ser mito, desce do céu da lenda e da imaginação para a Terra da história”, ou seja, no cristianismo o que se diz no mito “acontece — em uma data específica, em um lugar específico, seguido por consequências históricas definíveis”. Portanto, saímos “de um Balder ou um Osíris, que morrem ninguém sabe onde nem quando, para uma Pessoa histórica crucificada (está tudo em ordem) sob Pôncio Pilatos”, e é justamente aqui que reside o grande paradoxo, pois, tornado “fato, ele não deixa de ser mito; o milagre é esse”.36

De maneira surpreendente, C. S. Lewis diz que suspeita “que os homens, por vezes, extraiam mais alimento espiritual de mitos em que não acreditam do que da religião que professam”. Por isso, no intuito “de sermos verdadeiramente cristãos, devemos tanto reconhecer o fato histórico quanto receber o mito (que se tornou fato), com a mesma aceitação imaginativa com que acolhemos todos os mitos”, sendo reconhecido que “um é dificilmente mais necessário que o outro”.37 A conclusão do mesmo autor é que alguém “que não crê na história cristã como fato, mas que se alimenta continuamente dela como mito, talvez seja mais vivo do ponto de vista espiritual do que aquele que simplesmente concorda com ela, mas não pensa muito sobre o assunto”. Portanto, o “modernista — o modernista radical, descrente em tudo, menos no nome — não precisa ser

chamado de tolo ou hipócrita por reter obstinadamente, mesmo em meio ao seu ateísmo intelectual, a linguagem, os ritos, os sacramentos e a história dos cristãos", diz o mesmo autor irlandês. Ele conclui que, possivelmente, o "pobre homem talvez esteja se aferrando (com uma sabedoria que ele próprio não entende de forma alguma) àquilo que é sua vida", ou seja, até para Alfred Loisy (1857-1940), fundador do movimento modernista, mesmo com ceticismo, "não lhe teria sido necessariamente melhor eliminar o cristianismo vestigial de seu pensamento".38Na opinião do mesmo autor, certamente foi melhor que o referido teólogo modernista mantivesse a "crença mitológica" do cristianismo que ele tanto criticou. Contudo, observa Lewis:

Aqueles que não sabem que este grande mito se tornou Fato quando a virgem concebeu são, realmente, dignos de pena. No entanto, os cristãos também precisam ser lembrados — e podemos agradecer Corineus por fazer isso — que aquilo que se tornou Fato foi um Mito, e que ele leva em si todas as propriedades de um mito para o mundo do Fato. Deus é mais do que um deus, não menos; Cristo é mais que Balder, não menos. Não devemos ter vergonha do brilho mítico que irradia de nossa teologia. Não devemos ficar nervosos com "paralelos" e "cristos pagãos": eles devem existir — seria um entrave se não existissem. Não devemos, em falsa espiritualidade, refrear nossa aceitação imaginativa. Se Deus escolhe ser mitopeico — e não é o céu em si um mito? — devemos nos recusar a ser mitopáticos — afetados pelo mito? Afinal, este é o casamento do céu e da Terra: o Mito Perfeito e o Fato Perfeito, os quais exigem não só nosso amor e nossa obediência, mas também nossa admiração e deleite, e que se dirigem tanto ao selvagem, à criança e ao poeta em cada um de nós quanto ao moralista, ao intelectual e ao filósofo.39

De certa forma, já havíamos abordado o assunto em termos similares quando, no capítulo anterior, falamos, com John Walton, acerca da linguagem imagística, ou mitológica, que inegavelmente é utilizada em muitas partes das Escrituras, visto ser a única forma de comunicar as verdades no antigo Oriente Médio do qual o mundo da Bíblia faz parte. Infelizmente, conforme já dissemos reiteradas vezes, o racionalismo influenciou não apenas a teologia de corte liberal, mas até mesmo a conservadora, considerando sua pretensão de ter resposta para todas as questões e achar-se capaz de explicar tudo. Nem Lewis, nem Walton e muito

menos nós estamos negando que qualquer verdade bíblica seja fato. Estamos falando de linguagem e de como ela consegue traduzir tal absurdo para a mentalidade racionalista, mesmo teológica, cuja fé, dependente da explicação lógica das doutrinas, sempre teve crise com a articulação da dupla natureza de nosso Senhor Jesus Cristo, daí sua tendência para a apologética racionalista. Tal questão, porém, nunca sequer foi cogitada e jamais representou um problema que incomodasse a tradição carismático-pentecostal. Jamais se exigiu alguma prova da humanidade e da divindade de Jesus. Da forma mais singela e absurdamente óbvia, sempre se acreditou nele como Deus que se fez homem. Isso por duas razões muito simples: 1) a conversão na tradição carismático-pentecostal não se dá por argumentação e convencimento lógico, mas pela atuação do Espírito Santo; 2) o fato de estar na Bíblia tal verdade. Portanto, mesmo quando se diz que Jesus foi capacitado carismaticamente, sabe-se que "não havia intenção da parte do Pai de romper aquela identificação com o homem, quando Ele enviou o Espírito Santo a Jesus", explica o teólogo pentecostal clássico Stanley Horton, dizendo que a capacitação carismática de Jesus foi necessária, "não porque Ele era Deus, mas porque também era homem" e, como tal, "devia sofrer e morrer". Assim, quando Deus diz que Jesus é o seu "Filho amado", tal proclamação "reforçava o fator de que a humanidade de Jesus não diminuiu, de maneira alguma, a sua divindade".40 Em termos diretos, Horton afirma que "Jesus continha dentro de si a totalidade das qualidades humanas, bem como a das divinas, sem interferir umas nas outras", isto é, "Ele era o Deus-homem, não no sentido de ser metade Deus e metade homem", pois "Ele era plenamente Deus, 100% Deus" e, ao mesmo tempo, "era, também, plenamente homem, 100% homem". Foi justamente sobre "o Deus-homem, Jesus, [que] o Espírito veio [a fim de] prepará-lo para um ministério entre os homens, bem como identificá-lo como Aquele que batiza com Espírito Santo".41

É justamente sobre esse aspecto em particular que nossa Teologia sistemático-carismática vai se debruçar, não enveredando pelo caminho especulativo-filosófico, mas prático e experiencial. A esse tipo de estudo que aqui procedemos, seguindo nossa proposta, chamamos de "cristologia do Espírito", abordagem conhecida e encetada por alguns teólogos da tradição cristã ocidental, mas ainda pouco conhecida e quase inexplorada nos círculos protestantes. Procede-se agora não ao movimento inverso do que mostramos no capítulo anterior — uma pneumatologia cristológica —, e sim à sua complementação, abordagem utilizada na "tradição da igreja oriental, desde o tempo dos capadócios", visto que ela "sempre enfatizou a mútua relação entre a cristologia pneumatológica, por um lado, e a pneumatologia cristológica do

outro”.42 Portanto, a fim de corrigir o minimalismo pneumatológico reinante no protestantismo e, teologicamente falando, até por parte da tradição carismático-pentecostal, precisamos reconhecer que realmente nos falta uma “mútua relação objetivamente determinada entre a cristologia pneumatológica dos Sinópticos e a pneumatologia cristológica de Paulo e João”, ou seja, tal relação “tem sido amplamente ignorada pelas tradições da igreja ocidental”, mas, não apenas isso, é preciso também saber que os “inícios da cristologia do Espírito nos movimentos reformadores cristãos chegaram até mesmo a ser combatidos”,43 informa Jürgen Moltmann. Portanto, neste capítulo apresentamos uma modesta introdução à cristologia do Espírito.

Uma cristologia do Espírito

A cristologia sempre esteve em pauta no cristianismo e foi inclusive o start do labor teológico quando heresias obrigaram os grandes apologistas e pais da igreja a buscarem respostas bíblicas aos desafios que surgiam para explicar Jesus e "seu Ser" ou sua dupla natureza: ele era mesmo Deus ou apenas um grande profeta? Possuiu um corpo material real ou foi um espírito com forma humana? Todas essas questões foram debatidas já nos primeiros séculos do cristianismo, e as respostas levaram ao desenvolvimento de grandes doutrinas como a da Trindade, da qual falaremos mais à frente.

O estudo de Cristo seguiu com certo equilíbrio até a chegada do Iluminismo e a explosão do cientificismo na Europa. Tal aspecto, inclusive, sinaliza para a verdade em que insistimos: não se faz teologia no vácuo. Portanto, antes que irrompesse o chamado "Século das Luzes o mundo cristão não via qualquer distância entre o Jesus que viveu na Galileia e morreu em Jerusalém e o Senhor glorioso testemunhado pelos primeiros crentes, apresentado nos evangelhos e confessado pela fé das igrejas", diz o biblista Giuseppe Barbaglio, o qual completa explicando que tal era assim porque antes o "sobrenatural cobria igualmente as duas esferas, e o esplendor da glória do segundo irradiava sobre a existência terrena do primeiro".44 Todavia, a partir desse período tudo mudou, e a teologia parecia não ter mais espaço no ambiente científico relevante. Ressurgiu, então, a discussão sobre a divindade de Cristo, e para alguns pesquisadores ficou claro que muito do que se falava sobre Jesus não passava de crendice popular, perpetuada pela Igreja Católica. Alguns teólogos protestantes se aventuraram a trazer uma nova perspectiva sobre Jesus, ou seja, uma visão que fosse independente de tudo o que a Igreja Católica tinha desenvolvido e, influenciados pelo forte historicismo45 da época, chegaram à conclusão de que realmente houve um Jesus de Nazaré, mas que sua verdadeira história havia sido modificada pelos apóstolos e posteriormente pela Igreja Católica, ganhando "camadas dogmáticas".

Surgia, então, o que hoje chamamos de old quest da cristologia: a busca pelo Jesus histórico. James Dunn explica que ela começou "como reação ao Cristo do

dogma cristão” católico e que seus proponentes pretendiam conhecer, com o auxílio do método histórico-crítico de interpretação, o “Jesus humano, o Jesus que realmente conheceu e viveu a realidade da existência cotidiana na Palestina do século I, o Jesus que viveu entre os pobres, que considerava amigas pessoas como Marta e Maria, que era conhecido como ‘amigo dos cobradores de impostos e dos pecadores’ (Mt 11:19)”. Segundo Dunn, os estudiosos que pugnavam pela busca do Jesus histórico consideravam que “o Cristo do credo calcedoniano, ‘perfeito em sua divindade e perfeito em sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem’, era um ser humano demasiadamente irreal”, ou seja, para eles, o “Pantocrátor, o soberano do mundo representado pela iconografia oriental, estava muito distante do homem que perambulou pelas margens do Mar da Galileia”.46

Dunn afirma que tal tarefa era vista por seus proponentes “como algo equivalente à restauração de uma grande obra de arte: as camadas de dogma posteriores eram como as camadas de verniz e poeira que encobriam as pinceladas originais de um Michelangelo”; somente “removendo-se uma a uma as camadas do dogma é que poderia revelar-se o autêntico gênio original do próprio Jesus”.47 Esse exercício de “remoção de camadas” foi realizado de diversas formas. Alguns racionalistas como H. E. G. Paulus se dedicaram a desconstruir os milagres e provar que tudo não passou de fenômenos naturais; outros como D. F. Strauss afirmaram que tal explicação era demasiadamente superficial e que tais relatos sobrenaturais deviam ser entendidos como “mitos, isto é, revestimentos narrativos de ideias religiosas dos crentes da primeira hora que nesse modo expressaram sua fé em Jesus” e que, ao desprender a figura de Jesus dessas histórias, aí, sim, seria possível encontrar a verdade sobre ele, como fica evidente nas palavras de Strauss, citadas por Barbaglio: “eliminada a figura que o recobre, descobrimos sua verdadeira realidade de Messias que esperava de Deus a palingenesia”.48 Houve ainda a discussão “trabalhada pela escola de Tübingen e Holtzmann”, que questionava qual fonte sobre a vida de Jesus era a mais fidedigna, isto é, “ou sinóptica ou joanina”. Por fim, uma terceira vertente trouxe a escatologia para o centro do debate, afirmando que o “Nazareno não é um mestre de verdades religiosas e morais universais, mas um profeta interessado no próximo advento do Reino de Deus que colocará a palavra ‘fim’ a esta história e a este mundo”.49

Barbaglio afirma que, apesar da boa intenção, no “intento de redescobrir, por meio de uma leitura crítico-histórica dos evangelhos”, um Jesus que tivesse “um genuíno rosto humano de Messias político ou espiritual, mas sobretudo de gênio

religioso, portador de uma religião racional substanciada de perspectivas éticas universais e aceitável pelas gerações modernas", essas vertentes acabaram "por criar várias figuras de Jesus à imagem e semelhança dos historiadores e segundo a índole do esprit du temps, vestindo-os com hábitos modernos e desancorando-os da cultura religiosa de seu tempo".50 Essa crítica foi feita já no início do século 20, quando se iniciou a chamada no quest, que tinha total falta de interesse pela compreensão da vida terrena de Jesus: "Dominada pela figura imponente de Bultmann, seguem três décadas (1920-1950) de firme distanciamento na convicção, impregnada de forte ceticismo histórico e inspirada por exigências especificamente teológicas", nas quais "a atenção", diz o mesmo autor, deveria "voltar-se não ao Jesus terreno, pouco conhecido, de qualquer forma não significativo para a fé cristã, mas ao Cristo pregado e crido, fonte de preciosa compreensão existencial".51 Bultmann cria que "do Jesus terreno o anúncio evangélico pressupõe somente o fato (Dass) de sua crucificação, não o conteúdo (Was) de sua existência histórica", isto é, "o que ele disse, o que ele fez, e, sobretudo, com qual intenção enfrentou a morte",52 por isso os teólogos não deveriam perder tanto tempo se dedicando a tais questionamentos.

Apesar de terem ocorrido no seio da teologia liberal, tais vertentes e formas de pesquisa influenciaram a discussão moderna da cristologia como um todo, inclusive dentro do meio ortodoxo, fazendo que o pêndulo da pesquisa sobre Jesus sempre varie entre histórica ou teológica, ou, como prefere o teólogo pentecostal David R. Nichols, "funcional versus ontológica":

Uma cristologia que primariamente define Jesus por aquilo que Ele fez é funcional. E é ontológica a que primariamente define Jesus por quem Ele é. Tradicionalmente, as duas abordagens alinham-se a dois tipos de teologia. A cristologia funcional tem sido proposta, em grande medida, por teólogos e exegetas bíblicos, e a ontológica, pelos teólogos sistemáticos. A cristologia funcional ressalta a ação de Jesus na Terra, como homem, e tende a enfatizar sua humanidade, às custas de sua divindade. A cristologia ontológica ressalta a existência eterna de Deus Filho, e tende a enfatizar sua divindade, às custas da sua humanidade.53

Nichols ressalta que essas são “tendências, não posições absolutas”, ou seja, traçar uma linha muito rígida entre os dois polos não é bom, como fazem alguns teólogos que, apesar de críticos a Bultmann, aproximam-se muito dele ao fazer uma cristologia na qual, diz Lucien Cerfaux, “tudo o que precede a ressurreição é apenas colocação de um estado de humanidade, inserção na realidade humana e na história, com um matiz pejorativo”,54 ignorando totalmente as obras terrenas de Cristo, seus ensinamentos e também o contexto histórico, por acreditarem que isso os aproximará da teologia liberal. Nem mesmo os seguidores de Bultmann mantiveram esse pensamento. Já na década de 1950, dois de seus alunos — Ernst Käsemann e Günther Bornkamm — defenderam que “a pesquisa histórica de Jesus não somente é possível — certamente não no sentido de uma reconstrução de sua vida, miragem quimérica do século 19, mas sim nos limites da delineação de alguns aspectos característicos e qualificantes —”, isto é, ela não pode ser feita de maneira pretensamente historicista. Contudo, a pesquisa não é só possível, “mas também teologicamente necessária, porque o Cristo ressuscitado, confessado pelos crentes, não é outro senão o Jesus terreno, e que insistir unilateralmente sobre aquele é arriscar-se a aferrar uma Palavra desencarnada, um Logos sem carne”,55 lançando assim o que chamamos de new quest da cristologia.56

Essa variação no pêndulo da pesquisa sobre Jesus não foi a única herança que o racionalismo deixou para a cristologia. Houve, mesmo dentro dos meios que se propuseram a seguir a ortodoxia cristã, entendendo que o Jesus que se prega é o mesmo que nasceu em Nazaré, uma tendência a ver sua história com certa distância. Numa lógica quase utilitarista, o que se entende é que, apesar de Jesus ter feito alguns milagres e até mesmo enviado o Espírito Santo para capacitar os apóstolos após ascender aos céus, isso tudo cessou quando o último apóstolo morreu, pois a verdadeira “utilidade” de sua vinda foi a morte na cruz, que, para muitos que seguem essa lógica, nem sequer alcança todos os seres humanos, mas apenas uns poucos predestinados. Falaremos sobre essa perspectiva no oitavo capítulo, quando tratarmos de soteriologia. Esse tipo de cristologia encara os Evangelhos como simples relatos biográficos que nos informam sobre o passado, mas trazem poucas soluções práticas para o cotidiano da igreja e não servem como fundamentos bíblicos para a elaboração teológica e, muito menos, para a construção doutrinária. Apesar de soar chocante, essa visão não é incomum. Aliás, não é difícil encontrar pessoas que afirmam preferir as cartas de Paulo aos Evangelhos, pois estas, sim, trazem orientações diretas para a igreja, criando o que os teólogos chamam de “cânon dentro do cânon”.

Nosso objetivo ao apresentar esse panorama histórico da pesquisa sobre Jesus é mostrar que a base racionalista de pensamento nos leva a olhar para o Filho de Deus com distanciamento, seja despindo-o totalmente de sua divindade (viés liberal), seja limitando-o à figura de bode expiatório (viés conservador-cessacionista). Esse tipo de cristologia não pode ser reproduzida em uma teologia sistemático-carismática, isso porque, como já afirmamos diversas vezes nos capítulos anteriores, o cristão carismático tira lições de toda a Bíblia e leva a sério a perspectiva de que ela foi inteiramente inspirada pelo Espírito. Portanto, quando olhamos para os Evangelhos, não vemos apenas relatos impessoais sobre coisas que ocorreram no passado, mas entendemos haver uma continuidade entre o que lá se iniciou e que hoje continua presente em nosso cotidiano. E, é importante que se ressalte, isso só é possível porque nossa prática não parte de uma base racionalista; antes, baseia-se na verdade de que podemos vivenciar e vivenciamos as mesmas experiências das personagens bíblicas.

Antes de prosseguirmos, precisamos fazer um adendo, para que não pareça que pretendemos demonizar o racionalismo, ao dizer que antes dele não existiam erros e falhas na doutrina de Cristo. Ao falar sobre a ascensão da teologia liberal, Emil Brunner afirma que o “erro não está todo do lado dos críticos racionalistas, que esqueceram o Cristo histórico no Jesus da História, mas igualmente do lado da Igreja, que nunca levou totalmente a sério a verdadeira Humanidade do Cristo, porque acreditava que para fazê-lo perderia ou obscureceria a verdade da divindade de Cristo”.57 Em termos diretos, embora o racionalismo tenha conduzido a cristologia a vários erros, precisamos ser honestos e admitir que a culpa também recai sobre os ombros da teologia católica, que desenvolveu por séculos uma cristologia que, em muitos pontos, foi deficitária, principalmente em seu aspecto carismático. O teólogo Juan Antonio Estrada explica:

Existe um paradoxo na teologia católica em relação ao Espírito, o Deus esquecido. Por um lado, a teologia insistiu na morte e ressurreição de Cristo, como núcleo do cristianismo, com o perigo de deixar em segundo plano a vida de Jesus. Ou seja, coloca-se a origem na ressurreição, e inclusive falou-se dela como uma prolongação da encarnação do Verbo. Tende-se a realçar a divindade de Cristo como aquilo que legitima a Igreja. Mas, por outro, ressaltou-se a fundação da Igreja por Jesus e pretendeu-se derivar de sua vida a estrutura ministerial e sacramental da Igreja. Esta afirmação é feita às custas do Espírito, que é aquele que transforma a comunidade em igreja e que a abre aos pagãos. No

primeiro caso, dilui-se a referência a Jesus e à sua história, para centrar-se nas reflexões e especulações cristãs sobre a ressurreição; no segundo, marginaliza-se a ação do Ressuscitado mediante o Espírito, para pôr tudo num Jesus origem da Igreja e de todas as suas estruturas e dimensões. Por um lado, reconhece-se que a Igreja surge de um processo trinitário, guiado pelo Espírito. Por outro, existe um medo da criatividade carismática e ministerial da comunidade e se procura assegurar suas estruturas mediante os apóstolos e estes se referem ao que Jesus disse e fez. Existe um medo de afirmar que todas as estruturas eclesiais, os ministérios e os sacramentos, são uma criação histórica da Igreja, inspirada pelo Espírito.58

Como já dissemos no capítulo anterior, tal “cancelamento” do Espírito Santo no processo de desenvolvimento da fé cristã e, consequentemente, de sua estrutura eclesiástica, que, por sua vez, baseavam-se em produções teológicas, foi proposital e programático, pois seu caráter indomável e sua atuação imprevisível, inclusive sobre os leigos, sempre foram uma ameaça às sistematizações e estruturas cujas lógicas hierárquicas nada têm de bíblicas. No caso de seguir tal caminho escolhido pelo catolicismo romano, rompe-se, inclusive, com o modelo evangelístico paulino, pois o apóstolo dos gentios, conforme já falamos no primeiro capítulo desta nossa obra, disse que, quando esteve entre os coríntios, não se propôs a proferir um discurso eloquente (caprichando na forma) nem a ostentar um conteúdo filosófico e grandiloquente (dando um show de conteúdo); antes, os fez cientes de que estava entre eles de forma demasiado humana, ou seja, em fraqueza e grande temor, pregando apenas Jesus, e este em sua apresentação mais ignominiosa, ou seja, crucificado (1Coríntios 2:1-2). Por isso, Estrada diz:

Este duplo procedimento está a serviço de uma má eclesiologia, porque se caiu numa “jesuologia” que vai além de sua morte e numa cristologia sem espírito. Levou a uma concepção da Igreja na qual o Espírito Santo desempenha um papel marginal ou é represado dentro das estruturas cristológicas. Tem-se receio da criatividade carismática e de assumir o protagonismo do Espírito. Por isso, limita-se o papel criativo deste, que é um papel central no livro de Atos, e procura-se subordiná-lo a algumas estruturas sacramentais e ministeriais que derivariam de Jesus, através dos apóstolos. A afirmação do quarto evangelho de

que os discípulos farão coisas maiores do que as de Jesus quando receberem o Espírito (Jo 14:12-18) fica bloqueada pelo medo da livre inspiração deste. Tradicionalmente, o catolicismo tendeu a desvalorizar Jesus para pôr o peso no Cristo ressuscitado. Por outro lado, no que concerne às estruturas eclesiais, desconfia-se do Cristo glorificado, que dá o Espírito à Igreja, e se procura fundar a Igreja e suas estruturas em Jesus. E isto apesar de que nos evangelhos é Jesus sozinho que tem o Espírito e remete à ressurreição para que os discípulos o recebam.59

Nesse caso, usa-se a cristologia como desculpa para se fazer uma espécie de interdição do Espírito, intentando obstruir ou, no mínimo, obscurecer sua atividade livre e espontânea que, como sabemos, nada pode barrar e impedir. Por mais que já tenha sido dito no capítulo anterior, é oportuno que seja aqui novamente destacado e devidamente relacionado à cristologia, pois sabemos que tal subordinacionismo não existe e é antibíblico, não contribuindo em nada para o desenvolvimento sadio da koinonia entre a comunidade de fé, assunto ao qual retornaremos mais à frente e também no nono capítulo, quando tratarmos de eclesiologia. No momento, é imprescindível observar que tal “cristologia” nada tem de bíblica; antes, é inclinadamente tendenciosa para a sempre renovada tentativa de se manter privilégios reservados a alguns com a manutenção da ideia de um clero e um laicato, quando o texto bíblico destinou o Espírito a todos os discípulos e membros do corpo de Cristo. Portanto, na opinião do mesmo teólogo:

O pouco peso da espiritualidade, da dinâmica carismática e do profetismo na Igreja católica, sobretudo no segundo milênio, deve-se a uma cristologia deficiente e ao fato de o Espírito Santo ter-se transformado no marginalizado do catolicismo. Estas carências redundaram num empobrecimento da representação de Deus, mais próxima ao monoteísmo judaico do que à renovação trinitária, e prejudicaram a imagem de Jesus, de Cristo, da Igreja e do homem.60

O que o autor está falando refere-se ao catolicismo romano, mas o que podemos dizer da tradição cristã protestante? Qual liberdade é dada ao Espírito

representada na manifestação do trabalho leigo, ou seja, da membresia empoderada pelo Espírito Santo? Vemos, então, dois pontos principais que marcaram a cristologia ao longo dos séculos: 1) o foco exclusivamente em sua obra salvífica como meio para fortalecer e legitimar a Igreja Católica politicamente, garantindo que ela continuasse sendo vista como uma verdadeira "prolongação da encarnação do Verbo"; 2) a marginalização teórica e, consequentemente, prática do Espírito Santo no fazer teológico, produzindo uma "cristologia sem espírito", ou seja, demasiadamente racionalista. Embora os racionalistas — tanto críticos quanto ortodoxos — quisessem desprender-se da teologia católica, acabaram por desenvolver cristologias que reproduzem os mesmos equívocos que ela, principalmente no que diz respeito ao lugar da terceira pessoa da Trindade, conforme já dissemos no capítulo anterior. Após entender isso, não é difícil concluir que nós, carismáticos e pentecostais, não podemos reproduzir nenhuma dessas cristologias, não apenas por uma questão teórica, ou seja, doutrinária, mas principalmente prática. Por isso, em nossa Teologia sistemático-carismática desenvolveremos o que Roger Haight chama de "cristologia do Espírito".

Essa expressão é utilizada por Haight para referir-se à representação de Cristo encontrada principalmente na obra de Lucas-Atos, que ressalta como a vida e o ministério de Jesus são constantemente impulsionados pela ação direta do Espírito Santo, que assume no texto o mesmo significado que na tradição judaica, de "'presença ativa, criativa ou profética de Deus a seu mundo e seu povo'". Apesar de importante, é bom que se observe, o texto de Lucas não é o único representante dessa perspectiva, pois também "Paulo e João contêm linguagens desenvolvidas, matizadas e complexas do Espírito com relação a Jesus, durante sua vida e como ressuscitado".61 Sendo assim, essa abordagem torna-se totalmente legítima e bíblica, além de necessária para uma teologia que se propõe a colocar o fenômeno experiencial carismático como fio condutor de toda a sua lógica. Haight reconhece que uma cristologia do Espírito "é complexa, porque vai além dos títulos de Jesus e da visão que Lucas tem da obra salvífica de Jesus".62 Esse autor explica que

uma avaliação dessa cristologia para a compreensão atual deve começar por observar de que maneira ela permanece intimamente relacionada com a trajetória da pessoa histórica de Jesus. A cristologia do Espírito é uma cristologia narrativa; o foco continua incidindo em Jesus de Nazaré e em seu ministério do

reino de Deus. Principia com sua concepção sob a égide da presença criadora de Deus como Espírito, de sorte que Jesus é concebido e nascido como Filho de Deus. Essa cristologia acompanha o desenrolar do ministério de Jesus desde sua inauguração no Espírito até seu final na exaltação. E a narrativa prossegue na história da Igreja, na qual Jesus Cristo exaltado é agora o Senhor da era do Espírito. Trata-se de uma cristologia que se desdobra em dois estágios: começa com o nascimento de Jesus na terra e termina com o reino exaltado de Jesus.63

Pode parecer, à primeira vista, que ela é então puramente funcional, ou seja, "uma cristologia que primariamente define Jesus por aquilo que Ele fez", mas, ao focar no Espírito, conseguimos transitar entre o funcional e o ontológico. Como mencionamos anteriormente, o teólogo pentecostal David R. Nichols explica que "a cristologia funcional ressalta a ação de Jesus na Terra, como homem, e tende a enfatizar sua humanidade, às custas de sua divindade", enquanto "a cristologia ontológica ressalta a existência eterna de Deus Filho, e tende a enfatizar sua divindade, às custas de sua humanidade".64 Uma cristologia carismática se vê livre para unir esses dois polos, pois a presença do Espírito em Cristo aponta para sua divindade, ao mesmo tempo que potencializa sua humanidade, que serve de exemplo para nós. Sendo assim, é importante entender que, apesar de a cristologia, a soteriologia e a antropologia serem tratadas separadamente neste livro por questões didáticas, a cristologia, ou mais especificamente a figura de Jesus, é central em todas elas.

Apesar da definição teórica de cristologia do Espírito, é importante ressaltar que não estamos inventando um termo ou uma ideia, mas apenas buscando registrar o que já está presente na prática carismático-pentecostal: não vemos Jesus como um bode expiatório que desceu dos céus para satisfazer seu Pai e, então, voltou para o seu lugar inicial. Não enxergamos suas parábolas, ensinamentos e exortações como simples discursos eloquentes que serviram a um momento específico e também não entendemos os sinais, milagres e maravilhas realizadas por ele como ocorrências passadas que serviram apenas para popularizar uma crença e, posteriormente, uma religião. Mesmo porque tais realizações tinham uma dupla finalidade, que era socorrer o necessitado e demonstrar a inserção e a chegada do reino de Deus (Lucas 7:21-22). Uma vez que o Reino ainda não se completou e ele incumbiu seus discípulos a continuar anunciando tal evangelho, entendemos essa realidade como viva e atual. Cremos que damos continuidade, no presente, ao trabalho que Cristo iniciou naquela época: pregamos a chegada

do Reino e, por meio da continuidade da ação do Espírito Santo na igreja, mantemos viva a chama da esperança de sua plenitude, sendo canais para a realização dos milagres, em nome de Jesus, e no poder do Espírito (Marcos 16:15-20). É exatamente essa realidade que leva autores pentecostais como Paul Pomerville a afirmarem que “o movimento pentecostal pode ser considerado uma manifestação do Reino de Deus, pois testemunha a dinâmica e redentora atividade de Deus — o evangelho — na contemporaneidade”.65

Adicionamos o grifo para destacar que nós testemunhamos, o que vai muito além de simplesmente pregar ou declarar que uma realidade existe. Ou seja, nós, os carismático-pentecostais, não cremos no relato dos Evangelhos por alguém nos convencer teoricamente de que houve um homem chamado Jesus, mas cremos porque o mesmo que aconteceu naqueles tempos ocorre hoje. Assim como o povo que andou junto ao Mestre viu milagres e maravilhas, nós também os encontramos em nossa realidade. O revestimento espiritual que veio sobre os discípulos continua a vir sobre milhões de crentes. Acreditamos que aqueles relatos foram uma realidade e que ainda os vivemos hoje. Isso faz que seja impossível olhar para os Evangelhos, e Atos, como simples biografias ou narrativas históricas de figuras famosas do passado. Para nós, tais textos estão vivos e presentes, conforme diz o teólogo pentecostal Robert Menzies, ao falar da “hermenêutica” ou forma típica de ler dos pentecostais:

A hermenêutica do crente pentecostal típico é direta e simples: as histórias em Atos são minhas histórias — histórias que foram escritas para servir de modelo para moldar a minha vida e experiência. Isso não quer dizer que os pentecostais não exercem discernimento ou julgamento. Afinal, nem todas as histórias estão cheias de façanhas de heróis. Há vilões, e nem todos os aspectos da história devem ser imitados.66 Entretanto, permanece o fato de que os pentecostais prontamente aceitaram (os detratores diriam acriticamente) as histórias de Atos como nossas histórias, histórias que moldam a nossa identidade, ideais e ações.67

Esse aspecto de aplicabilidade e leitura quase literal da Bíblia exige um desenvolvimento um pouco mais narrativo dos assuntos, e é exatamente isso que tentaremos fazer por meio de uma cristologia do Espírito que será desenvolvida

“de baixo” para “cima”. É importante informar que essa “distinção entre cristologia de baixo e cristologia de cima refere-se a diferentes pontos de partida e métodos de argumentação” e “não deve ser confundida com a distinção entre alta cristologia, que afirma a divindade de Cristo, e baixa cristologia, que não chega a tal afirmação”.68 Ou seja, quando falamos de cristologia “de baixo”, estamos simplesmente nos referindo a uma escolha metodológica de iniciar o estudo de Jesus com base em sua obra terrena para só depois tratarmos de seus atributos divinos e, posteriormente, de sua obra salvífica, que será tratada apenas no sétimo capítulo. Ao desenvolver o estudo de Cristo dessa forma, cremos no que explica Roger Haight ao fazer uma última definição sobre a cristologia do Espírito:

A vida cristã que se abre com essa cristologia é mais bem caracterizada como discipulado. O centro da atenção é Jesus de Nazaré, sua vida ativa, animada por Deus como Espírito, direcionada para a meta do reino de Deus. Essa cristologia narrativa é facilmente convertida na espiritualidade de uma imitação de Cristo. O discipulado compromete a liberdade humana; o reino de Deus fornece um propósito; a experiência da graça fortalece e encoraja; a ressurreição oferece esperança para o curso da existência humana. Finalmente, por tratar-se de uma cristologia em dois estágios, existe um paralelismo entre a vida de Jesus e a vida dos demais seres humanos, de modo que Jesus é passível de imitação.69

Na perspectiva do teólogo pentecostal Roger Stronstad, quem melhor apresenta esse modelo cristológico entre os documentos neotestamentários é o Evangelho de Lucas. “Dentre os evangelistas sinóticos, Lucas tem a cristologia desenvolvida de forma mais completa, já que se trata de uma cristologia do Antigo Testamento, encarnacional e a mais completamente trinitária.”70 Essas são as três características que Stronstad destaca da cristologia lucana, e, apesar de a primeira delas ser comum entre os três Evangelistas, “Lucas apresenta Jesus de Nazaré a seus leitores utilizando a linguagem e os temas do Antigo Testamento”. Tal “impressão é tão válida para Atos quanto para o Evangelho”, pois vai da “narrativa de infância (Lc 1.5ss), que abre o Evangelho, até o relato conclusivo sobre Paulo testificando aos judeus em Roma, procurando ‘persuadi-los acerca de Jesus, tanto pela lei de Moisés como pelos profetas’ (At 28.23)”. Por isso, vemos que “Jesus herdará o trono de Davi, seu pai (Lc 1.32); ele nasceu

em Belém, a cidade de Davi (2.5); e ele é uma luz para os gentios (2.32)", sendo, além de tudo, "servo (At 3.13), o Santo e Justo (3.14), e a pedra que os edificadores rejeitaram (4.11)", somando-se a este "cenário geral e sempre presente do Antigo Testamento na cristologia lucana", diz Stronstad. Este ainda afirma que a referida cristologia "também recorre, de forma mais específica, às referências proféticas".71 Daí por que recorrentemente encontramos a expressão "está escrito" em Lucas-Atos.

Além desse aspecto de caráter veterotestamentário, a cristologia lucana é também "encarnacional". Ainda que tal característica seja, de alguma forma, partilhada por Mateus, por causa de sua narrativa da infância, tal aspecto da cristologia lucana revela que ela "também é ontológica: o menino Jesus, filho de Maria, será 'o filho do Altíssimo' e 'filho de Deus'",72 conforme anúncio do anjo Gabriel a Maria (Lucas 1:35). À parte da discussão a respeito da autoconsciência de nosso Senhor Jesus Cristo, Lucas informa que Jesus mostra-se muito cedo estar consciente dessa verdade (Lucas 2:49). Todavia, ao mesmo tempo, tal saber indica que, mesmo ciente desse fato, somente aos 30 anos é que ele, após o batismo e a capacitação carismática, manifesta-se publicamente como tal e inicia seu ministério terreno (Lucas 3:21-23). Stronstad diz que "Jesus é Filho de Deus mediante o milagre e o mistério sagrado da encarnação" e que "Lucas destaca essa cristologia ontológica e encarnacional na conclusão da genealogia de Jesus: 'Sete, [filho] de Adão, e Adão [filho] de Deus' (Lc 3.38)". Dessa forma, em termos diretos, "assim como Adão foi criado por Deus de forma especial, Jesus, o segundo Adão, também teve uma criação especial da parte de Deus".73 Finalmente, Stronstad apresenta a terceira característica da cristologia lucana que destaca sua peculiaridade e importância para uma cristologia do Espírito:

O Evangelho de Lucas se constitui de cristologia, mas de uma cristologia que tem um caráter trinitário mais robusto do que Mateus ou Marcos. A cristologia de Lucas tanto é teológica (relacionada com Deus-Pai) quanto pneumatológica (relacionada com Deus-Espírito Santo). Boa parte dos mesmos textos que contam sobre a dimensão encarnacional da cristologia lucana também codifica a teologia, a pneumatologia ou ambas dimensões complementares de sua cristologia trinitária. Por um lado, a linguagem de "filiação" de Lucas ("Filho do Altíssimo", "Filho de Deus", "Tu és o meu Filho amado") pressupõe a paternidade de Deus em relação a Jesus de maneira bem diferente da paternidade

de Deus expressa na criação (Mt 5.45), em relação a Israel na eleição (Êx 4.22) ou em relação ao rei davídico por adoção (Lc 2.49; Sl 2.7). Já que Jesus é o Filho de Deus, ele o chama de Pai quando criança, aos 12 anos (Lc 2.49), no Getsêmani (Lc 22.42), na morte (Lc 23.46) e na ressurreição (At 1.4,7); uma declaração que seria blasfema na boca de outra pessoa.74

Conforme o autor acabou de evidenciar, a “cristologia lucana não possui somente um destaque teológico, mas também um destaque pneumatológico que carrega um caráter inesperado e surpreendente em comparação com a pneumatologia de Mateus e Marcos”, ou seja, o “relacionamento entre Jesus e o Espírito Santo, exclusivo de Lucas-Atos, faz de Lucas o historiador-teólogo do Espírito Santo e de Jesus, o Cristo carismático”, algo que pode ser visto no fato de que “Lucas, e somente ele, relata que a descida do Espírito Santo indica que Jesus foi ungido pelo Espírito Santo (Lc 4.18ss; cf. Is 61.1; At 4.27; 10.38)”. É justamente tal “unção pelo Espírito Santo que constitui Jesus como Messias ou Cristo, o Cristo pneumático ou carismático de fato”.75 Apenas Lucas apresenta particularidades essencialmente pneumatológicas/carismáticas relacionadas à cristologia. Jesus Cristo de Nazaré retorna do Jordão cheio do Espírito Santo, sendo conduzido também pelo Espírito ao deserto (Lucas 4:1). Igualmente a terceira pessoa da Trindade o conduz, pela sua virtude, de volta para a Galileia (Lucas 4:14). Além disso, Jesus comparece à sinagoga e lá, após ler o profeta Isaías, aplica a si mesmo a mensagem, fazendo uma pesher (Lucas 4:16-21), ao dizer que o Espírito do Senhor estava sobre ele. Justamente por isso, podia anunciar a chegada do reino de Deus, e a consequência absolutamente inovadora dessa realidade era o alegre anúncio da mensagem divina aos pobres, a cura dos quebrantados de espírito, o apregoamento da liberdade aos cativos, a cura divina ao dar vista aos cegos, a liberdade dos oprimidos pelo Diabo e a decretação do ano aceitável do Senhor. Lucas também mostra que, após cumprir sua missão, Jesus foi “exaltado pela destra de Deus, e tendo recebido do Pai a promessa, derramou isto que vós agora vedes e ouvis” (Atos 2:33). Roger Stronstad comenta:

Essas informações exclusivamente lucanas sobre o relacionamento entre Jesus e o Espírito Santo, que surgem no início e no final do seu ministério terreno, acabam emoldurando todo o ministério. Ao emoldurar o ministério de Jesus com

essas referências ao Espírito Santo, Lucas informa o leitor que Jesus ministra, do início ao fim, de modo carismático: Ele é cheio do Espírito Santo e é capacitado pelo mesmo Espírito. Lucas inclui vários relatos incidentais para lembrar os leitores que Jesus é o Cristo carismático na prática, a fim de que não se esqueçam desse fato óbvio. Por exemplo, quando os setenta discípulos voltam de sua missão e dão um relatório do seu sucesso, Lucas relata: “Naquela mesma hora, se alegrou Jesus no Espírito Santo” (Lc 10.21). Além disso, quando Lucas faz sua introdução ao segundo livro de sua história da origem e expansão do cristianismo, ele relembra Teófilo “acerca de tudo que Jesus começou, não só a fazer, mas a ensinar, até o dia em que foi recebido no alto, depois de ter dado mandamentos, pelo Espírito Santo, aos apóstolos que escolhera” (At 1.1-2). Por fim, Lucas relata o testemunho de Pedro, para Cornélio e sua casa: “vós bem sabeis [...] como Deus ungiu a Jesus de Nazaré com o Espírito Santo e com virtude; o qual andou fazendo o bem e curando a todos os oprimidos do diabo, porque Deus era com ele” (At 10.37-38). Partindo das informações de Lucas, o leitor descobre, quase que incidentalmente, que Jesus se alegrou no Espírito Santo, deu ordens aos apóstolos, por meio do Espírito Santo, que não ficaram registradas e, em termos gerais, andou por toda parte fazendo o bem no poder do Espírito Santo. Logo, somente Lucas, e nenhum outro evangelista, nos leva a concluir que todo o ministério de Jesus, tudo o que ele disse e fez, foi dirigido, inspirado e capacitado pelo Espírito Santo.76

Dessa maneira, vemos ainda que, somado ao fato de que “a pneumatologia lucana consiste em um aspecto dominante de sua cristologia”, a cristologia de Lucas não é só encarnacional e trinitária, mas “também é vocacional ou funcional”, pois “Jesus, o Filho de Deus, tinha uma missão a cumprir”.77 Por isso, Lucas apresenta nosso Senhor Jesus Cristo como 1) rabi ou mestre (Lucas 4:15,31; 5:3,17; 6:6), 2) profeta, particularmente nos termos e moldes dos profetas carismáticos Elias e Eliseu (Lucas 7:16,39; 9:7-9,19; 24:19), 3) Messias ou Cristo (Lucas 4:18; 9:20) e 4) Rei dos judeus (Lucas 19:38; 23:2-3,37-39). Mas, como informa o teólogo pentecostal canadense, ao passo que “Jesus vai assumindo cada papel sucessivamente, ele avança para um estágio novo da revelação de si mesmo e de sua entrega por Israel”. Por isso, depois de “transmitir o retrato das quatro funções da autorrevelação de Jesus, Lucas também possui um destaque cristológico vocacional diferenciado”, ou seja, “apesar de Jesus ser identificado como profeta em todos os quatro Evangelhos (Mt 21.11; Mc 6.15; Lc 7.16; Jo 6.14), Lucas desenvolve o retrato de Jesus como

profeta da forma mais completa".78Apesar de teólogos apontarem que Lucas não apresenta qualquer vestígio da doutrina da expiação, Roger Stronstad diz que, "aliado ao retrato singular de Jesus como profeta, Lucas também retrata Jesus como Salvador, um retrato que não se encontra, ou se encontra de forma incipiente, no mínimo, nos outros Evangelhos".79 Evidentemente que o conceito de salvação, ou o verbo "salvar" (sozo), é encontrado em todos os Evangelhos. Todavia, tirando "duas exceções (Jo 4.22,42), os substantivos 'salvador, libertador e preservador' (soter), 'libertação, preservação, salvação' (soteria) e os adjetivos 'salvador, libertador, preservador' e a expressão 'que traz salvação' (soterios) só são usados por Lucas entre os escritores dos Evangelhos". Ou seja, conforme a utilização "que Lucas faz dessas palavras referentes a salvador, salvação ou livramento, Deus é o nosso Salvador (Lc 1.47) e é a fonte da salvação (Lc 1.69; 2.30; 3.6; At 28.28), uma salvação que é mediada pelos ministérios sucessivos de Jesus (Lc 19.10) e de seus discípulos (At 13.26,47; 16.17)".80 Mas não apenas Deus salva; Jesus, como Filho de Deus também o faz (Lucas 2:11; Atos 5:31). A peculiaridade da terminologia lucana, conforme já explicamos no capítulo anterior, é sua procedência da LXX:

Ao relatar a identidade de Jesus como Salvador, algo que os outros evangelistas não fazem, por um lado, Lucas usa um título de governo e, por outro, de divindade. O título "Salvador" aplicado a Jesus (soter) coloca-o na linha sucessória dos líderes de Israel, como os juízes (Jz 3.9,15), e lhe dá um título igual ao dos reis helenistas, como os ptolomeus, ou mesmo dos imperadores romanos, como Júlio César, Nero ou Vespasiano. O título equivale ao que os judeus utilizavam para se dirigirem a divindades greco-romanas como Zeus, Apolo e Hermes. Não existe outro título que eleve a cristologia lucana a um nível mais alto do que o "Senhor" (kurios).81

Em síntese, "como indicam os vários títulos tradicionais (Mestre, Profeta, Messias e Rei) e os títulos com destaque exclusivo de Lucas (Profeta, Salvador e Senhor) indicam, assim como a cristologia encarnacional de Lucas é ontológica, sua cristologia vocacional é funcional".82 Como já temos ressaltado, o caráter encarnacional ontológico da cristologia pneumatológica de Lucas não é tanto o nosso foco, pois jamais se ouviu dizer que entre a tradição carismático-pentecostal houvesse qualquer crise a esse respeito, isto é, dúvida acerca da

deidade de nosso Senhor Jesus Cristo. Por isso, nossa atenção recai sobre o caráter vocacional e funcional da cristologia pneumatológica lucana que é totalmente negligenciado por causa do foco ontológico. Já discutimos, no capítulo anterior, de forma satisfatória acerca do fato de que o background de Lucas é o Antigo Testamento, especificamente em sua tradução grega (LXX). Tal foi assim pelo fato de que Lucas-Atos apresenta o Espírito Santo conduzindo Jesus Cristo de Nazaré e depois os discípulos e a igreja, para cumprir as promessas veterotestamentárias. É assim que, a respeito da "linguagem que descreve a atividade do Espírito de Deus nas Escrituras de Israel, os tradutores da LXX utilizaram 23 verbos diferentes", e, dos "nove verbos que Lucas usou para demonstrar a atividade do Espírito Santo, oito deles tiveram origem na LXX". Portanto, apenas para "não classificar como natural ou inevitável a referência de Lucas à atividade do Espírito Santo com base no Antigo Testamento ou na LXX", diz Roger Stronstad, "basta observar que João e Paulo usam um conjunto de palavras completamente diferente para descrever atividades análogas do Espírito Santo".83 Portanto, o destaque desse aspecto da cristologia pneumatológica lucana aqui se dá pela seguinte razão:

Além da terminologia oriunda da LXX, existe um complexo de temas do Antigo Testamento abordados em Lucas-Atos; principalmente os assuntos de delegação, sinal e vocação. Em pontos estratégicos no desenrolar da história de Israel, quando um líder (ou líderes) delegam responsabilidade para outros, o Espírito também é delegado. Por exemplo, quando Moisés transfere suas responsabilidades de liderança aos setenta líderes, o Senhor "[tirando] do Espírito que estava sobre ele, o [põe] sobre aqueles setenta anciãos" (Nm 11.25). Delegações semelhantes do Espírito fluem de Moisés para Josué (Nm 27.18-20; Dt 34.9), de Saul para Davi (1Sm 16.13-14) e de Elias para Eliseu (2Rs 2.9-15). Embora a transferência do Espírito de Moisés para os anciãos, que é de um indivíduo para um grupo, se aproxime mais da distribuição do Espírito Santo para a companhia de discípulos no Pentecostes, cada uma dessas delegações prefigura esse dia.84

É esse caráter carismático da cristologia pneumatológica lucana que Roger Stronstad ressalta mostrando ainda que o "tema dos sinais complementa de perto o tema da delegação", ou seja, o "propósito do sinal é duplo": 1) "confirmar para

aquele que recebe o dom do Espírito que seu chamado à liderança tem origem divina” e 2) “testemunhar às outras pessoas que esse homem é escolhido por Deus”.85 Considerando a profusão das ocorrências de capacitação vocacional no contexto veterotestamentário, o “sinal geralmente é, embora não seja de forma invariável, uma explosão de profecia”, podendo ser visto como exemplo o fato de que, “logo que o Espírito Santo pousou sobre os anciãos, eles profetizaram (Nm 11.25)”,86 mostrando, nesse caso, ao mesmo tempo, que a “função do sinal nessa profecia é confirmada pelo relato que se segue de forma imediata: ‘mas depois nunca mais’”. Podem ainda ser arroladas como exemplos as unções, ou capacitações carismáticas, nos relatos de Saul e de Davi (1Samuel 16:13; 2Samuel 23:2), além de Josué e Eliseu, que foram sucessores de seus líderes ou mentores (Josué 3:7; 4:14; 2Reis 2:14-15). Portanto, conforme defende Roger Stronstad, o “tema vocacional complementa os temas da delegação e do sinal”, todavia o “chamado à liderança não se trata de um chamado à autoridade, mas de um chamado para o serviço, e aqueles que Deus chama ao serviço são capacitados e/ou empoderados pelo Espírito para esse serviço”. É ainda interessante ressaltar, diz o mesmo autor, que os “dons capacitadores do Espírito, ou charismata, no tempo do Antigo Testamento são diferentes do nosso catálogo de dons (conforme a lista de 1Co 12)”.87 Contudo, é importante lembrar que, conforme dissemos no capítulo anterior, nenhuma lista é exaustiva, pois as Escrituras não definem quais e quantos são os dons, de modo que os diversos “dons capacitadores do Espírito Santo” do período veterotestamentário “(artesanato, capacidade militar, sabedoria etc.) são adequados à vocação, ao tipo de serviço que o povo de Deus, no tempo do Antigo Testamento, foi chamado a prestar”.

Em Lucas-Atos, existem fortes referências a esse mesmo complexo temático de dons complementares do Espírito. Logo, a delegação do Espírito Santo de Jesus aos discípulos no dia de Pentecostes espelha a antiga delegação do Espírito Santo de Moisés aos anciãos (At 2.1ss; Nm 11.25). Além disso, do mesmo modo que a profecia é o sinal por excelência da delegação do Espírito no Antigo Testamento, no dia de Pentecostes, falar em línguas e profetizar (At 2.4,17) são os sinais de que o Espírito Santo foi transferido aos discípulos. Como na época do Antigo Testamento, existem também outros prodígios em Lucas-Atos (sinais dramáticos, como a descida do Espírito Santo em forma de pomba, as línguas de fogo e o som de um vento impetuoso) que, como mostra o destaque de Lucas, outros podiam ver e ouvir (At 2.33; 8.18; 10.46). Ademais, seja quando Lucas

escreve sobre Jesus, quando escreve sobre os discípulos, à semelhança do Antigo Testamento, o Espírito concedido capacita-os para o serviço. No poder do Espírito Santo, como Elias e Eliseu antes dele, Jesus ressuscita os mortos (Lc 7.14ss), multiplica o alimento (Lc 9.12ss), cura os doentes (Lc 4.40) e pratica outros atos de bondade. De forma parecida, os discípulos servem o Senhor no poder do Espírito Santo, testemunhando na Palavra, como na pregação de Pedro no dia de Pentecostes (At 2.14ss), e em palavras, sinais e maravilhas, como a cura do coxo que pedia esmolas todos os dias à porta Formosa do templo (At 3.1ss).88

Tendo em mente que o material de Lucas-Atos corresponde a cerca de 25% das Escrituras cristãs, e que a pneumatologia lucana, que destaca a cristologia pneumatológica carismática, não é somente fundamentada nas Escrituras hebraicas nem apenas ontológica, mas também, como vimos, vocacional e funcional, convergimos com Roger Haight, tal cristologia narrativa é facilmente convertida em uma espécie de modelo de espiritualidade para que imitemos Cristo, pois, uma vez que ela possui essas duas dimensões — a ontológica em que se identifica plenamente com o Pai, sendo Deus, e a funcional em que se identifica plenamente conosco e, por isso mesmo, necessita da capacitação carismática —, temos, então, uma cristologia do Espírito que repete um padrão. Em termos diretos, diz o teólogo pentecostal clássico Roger Stronstad, “do mesmo modo que havia uma dimensão vocacional na atividade do Espírito de Deus na época do Antigo Testamento, e da mesma maneira que a cristologia de Lucas era vocacional ou funcional, a pneumatologia de Lucas apresenta uma dimensão vocacional”, e tal dimensão vocacional, “como descobriremos, é tão importante para a missão dos discípulos como foi para a missão de Jesus”.89 Mais precisamente, na “pneumatologia de Lucas, assim como Jesus é necessariamente o Cristo carismático, os discípulos, seus sucessores na missão, têm de necessariamente ser uma comunidade carismática, porque somente quando recebem a capacitação do Espírito Santo é que fazem e ensinam, na ausência do Senhor, as coisas que ele tinha anteriormente começado a fazer e a ensinar”.90 Numa palavra:

Lucas inicia sua missão, primeiramente de Jesus e posteriormente dos discípulos, com duas afirmações que acabam preparando e dando forma às suas respectivas

vocações. Explicando a importância de ter recebido o dom do Espírito no batismo, Jesus lê no livro do profeta Isaías: “O Espírito do Senhor é sobre mim, pois que me ungiu para evangelizar os pobres, enviou-me a curar os quebrantados do coração, a apregoar liberdade aos cativos, a dar vista aos cegos, a pôr em liberdade os oprimidos, a anunciar o ano aceitável do Senhor” (Lc 4.18-19). Para Jesus, sua missão ou seu programa messiânico é pregar o evangelho: as boas-novas da graça de Deus para o pobre, o necessitado e o menos favorecido. Entretanto, depois da ressurreição, Jesus transfere sua missão aos discípulos. Ele lhes garante, com respeito a essa missão, que, muito em breve, não contariam mais com a sua presença na terra: “Mas recebereis poder do Espírito Santo, que há de vir sobre vós; e ser-me-eis testemunhas tanto em Jerusalém como em toda a Judeia e Samaria e até os confins da terra” (At 1.8). Essa promessa do Senhor com relação ao Espírito Santo demonstra ser preparatória para a missão, um testemunho sobre Jesus em palavras e obras, à medida que se expande, começando em Jerusalém e culminando em Roma, os confins da Terra.91

Uma vez que, de acordo com o que já dissemos no capítulo anterior, a humanidade de Jesus era semelhante à nossa, excetuando a identificação do pecado, com a Queda, pois sua encarnação se dera nos moldes de uma criação especial, sendo concebido pelo Espírito Santo e, portanto, figurando como representante da raça humana da mesma forma que Adão (Lucas 1:26-28; 2Coríntios 5:21; Hebreus 4:15; 1Coríntios 14:45-57), não precisamos nos deter na explicação de que tal recepção do Espírito nessas passagens, seja por parte de nosso Senhor Jesus Cristo, seja por parte dos discípulos, não se trata de conversão-iniciação. “Portanto, embora Lucas utilize duas expressões diferentes (unção do Espírito Santo e batismo no Espírito Santo), a experiência dos discípulos no dia de Pentecostes equivale em funcionalidade à experiência de Jesus no rio Jordão”, diz Roger Stronstad, ou seja, “o milagre de Pentecostes consiste, primeiramente, na unção, na consagração dos discípulos para missões segundo o padrão da experiência de Jesus”.92 Insistir em ver tais experiências carismáticas como “iniciação-conversão”, além de violar os conceitos lucanos para tais experiências que, como vimos, são completamente distintos dos paulinos, é afirmar que Jesus tinha pecado e, portanto, necessitava de experimentar ou sofrer tal processo, contrariando frontalmente as Escrituras, que afirmam que ele não tinha pecado, e os discípulos já eram convertidos, no mínimo, há cinquenta dias, isto é, após a ressurreição. Assim, “é o Espírito Santo

que lança as pessoas para o campo, inaugurando a iniciativa missionária, iniciando o contato pessoal com aqueles que estão preparados para receber a mensagem que leva à salvação e dirigindo os passos dos intrépidos evangelistas que levavam o evangelho pelas estradas do Império".93

É assim que a imitação de Cristo, intuída não apenas pela proposta lucana, revela que "o poder do Espírito é poder de operar milagres, não somente no ministério de Jesus, mas também no dos discípulos",94 sendo um padrão claramente visto na atuação do Filho de Deus, dos apóstolos e de toda a igreja, conforme os documentos de Lucas-Atos. "Depois de ter descido sobre Jesus, o Espírito Santo fez dele o profeta, o sacerdote e o rei ungido de Israel, combinando esses três ofícios em uma pessoa só", diz o teólogo pentecostal canadense, para quem tal conclusão trata-se de uma "simplificação de um relacionamento reconhecidamente complexo", pois, completa, "Jesus cumpriu o ofício real em sua ascensão ao céu, onde ele reina como Senhor; o ofício sacerdotal, quando entregou a si mesmo como sacrifício no Calvário; e cumpriu o ofício profético durante seus três anos de ministério público".95 Na verdade, Jesus Cristo "tinha um ministério profético complexo e abrangente", ou seja, com base no "Antigo Testamento, ele segue o modelo de três tradições proféticas", a primeira delas "por causa da sua unção e da sua opção por ministrar aos menos favorecidos; o ministério profético de Jesus segue a tradição do profeta Isaías (Lc 4.18ss; cf. Is 6.1)", a segunda, por conta "do seu poder de operar milagres e ressuscitar mortos (Lc 7.16ss), se encontra nos moldes dos ministérios carismáticos de Elias e Eliseu (1Rs 17.16ss; 2Rs 4.3ss)" e, finalmente, a "terceira tradição, por Jesus se identificar como líder do povo de Deus, vem de Moisés, já que Cristo é herdeiro e sucessor deste, identificado como um profeta semelhante a Moisés (At 3.22; 7.37; cf. Dt 18.15ss)".96 Assim:

Para resumir, a pneumatologia de Lucas serve e complementa sua cristologia. Já demonstramos que a experiência que Jesus teve do Espírito Santo, a partir de sua experiência no rio Jordão, é um paradigma para a experiência dos discípulos, a partir do dia de Pentecostes. Isso é completamente apropriado porque os discípulos são herdeiros e sucessores do seu ministério profético. Jesus é o Cristo pneumático, o profeta carismático. Os discípulos se constituem numa comunidade carismática de profetas. Esse retrato complementar da pneumatologia e da cristologia de Lucas, dos paralelos entre o Evangelho e Atos, e entre a experiência carismática de Jesus e a experiência dos discípulos não é

incidental nem superficial no propósito de Lucas; pertence à trama do relato lucano da história.97

Não resta dúvida que, para repetir o axioma de Yves Congar, “não há pneumatologia sem cristologia e vice-versa” e que, por isso mesmo, convergimos tanto com Haight quanto com Stronstad, na linha da imitação de Cristo, defendendo o fato de que, sem dúvida, há “aplicações claras da teologia carismática de Lucas para a igreja contemporânea”, pois, se “o dom do Espírito era carismático e vocacional para Jesus e para a igreja primitiva, então deve haver uma dimensão vocacional na experiência do povo de Deus na atualidade”, ou seja, na linha da defesa do que preceitua a tradição carismático-pentecostal, “já que eles precisavam da unção e do batismo no Espírito Santo, da orientação desse mesmo Espírito e da sua capacitação para terem ministérios eficazes, nós também precisamos de tudo isso”.98 Em termos diretos, completa Roger Stronstad, uma vez “que sua vocação era profética e os discípulos se constituíam em uma comunidade carismática, a igreja da nossa geração também é carismática, funcionando ou não em todo o seu potencial”. Por isso, conforme proposta da cristologia do Espírito, “Lucas-Atos desafia a igreja do nosso tempo, tanto de forma individual como coletiva, a prosseguir à altura da sua herança carismática, que vem diretamente de Jesus e dos seus discípulos”, pois apenas “assim a igreja contemporânea poderá ser realmente uma comunidade profética de crentes, em cumprimento à promessa divina”.99 Portanto, esperamos que com os conceitos aqui apresentados o leitor possa não apenas aprender algo novo, mas também aplicar esse conhecimento à sua vida espiritual, pois não há teologia verdadeiramente pentecostal-carismática sem prática.

O ministério terreno de nosso Senhor Jesus Cristo

Definir nosso Senhor Jesus Cristo é um exercício não só complexo, mas impossível. Muitos teólogos creem ser possível dar conta de toda a complexidade de Cristo por meio de divisões cada vez mais detalhadas e complexas de seus títulos, atributos e feitos. Como já falamos nos capítulos anteriores, aqui não temos essa pretensão, pois sabemos que as limitações humanas de conhecimento, linguagem e até mesmo existência — afinal, estamos inseridos em uma realidade finita — nos impedem de definir Deus de forma precisa. Por isso, ao abordar a cristologia de uma perspectiva mística — que, como foi visto no capítulo anterior, nada tem que ver com "esoterismo", mas simplesmente se refere a uma "categoria que caracteriza o divino como estando presente na experiência"100 religiosa —, queremos fazer uma contribuição ao exercício teológico que de forma alguma possui caráter definitivo ou pretende apresentar-se como a única correta, mas simplesmente intenta articular teoricamente, isto é, de forma bíblico-teológica, o que um carismático-pentecostal já vive em sua prática de fé.

A primeira coisa que podemos afirmar sobre Jesus, sob essa perspectiva, é que ele é a revelação final e plena de Deus. Com "final" não queremos dizer "última", no sentido de que Deus não tenha mais nada a revelar-nos — algo que somente ocorrerá na etapa da glorificação, e, ainda assim, teremos a eternidade para conhecer mais dele —, pois, como acertadamente aponta Paul Tillich, "o cristianismo muitas vezes afirmou, e deveria afirmá-lo sempre, que existe uma revelação contínua na história da igreja" e, nesse aspecto, "a revelação final não é a última", mas, sim, "a revelação decisiva, culminante, inexcedível, aquela que é o critério de todas as outras".101 Ainda nas palavras do teólogo teuto-americano:

A revelação final, a revelação em Jesus como o Cristo, é universalmente válida, porque inclui o critério de toda revelação e é o finis ou telos (meta intrínseca) de todas elas. A revelação final é o critério de toda revelação que a precede ou sucede. É o critério de toda religião e de toda cultura, não só da cultura e da

religião na qual e através da qual apareceu. É válido para a existência social de todo grupo humano e para a existência pessoal de todo indivíduo humano. É válido para a humanidade como tal. E, de uma forma não descritível, também tem sentido para o universo.102

Esse conceito é particularmente interessante para nossa abordagem carismático-pentecostal, pois cremos em uma revelação autoritativa, a Bíblia, mas não concluímos que Deus se exauriu ou esgotou-se ao revelar-se no período do desenvolvimento do cânon: antes, como vimos anteriormente, Deus continua se revelando e falando conosco diariamente, e por vezes somos questionados sobre os limites dessa dinâmica: como saber que uma experiência é de fato autêntica, não uma simples projeção de nossa mente? Como combinar a valorização das experiências individuais com a importância da Bíblia? A resposta é “simples” e está em nosso Senhor Jesus Cristo. Ele é a revelação divina final que serve de ponto de referência para nossa vida cristã, sendo exemplo de perfeição e santidade ao qual, com a ajuda do Espírito Santo, somos instados a seguir e nos equiparar no cotidiano (Efésios 4:11-16). Portanto, esse medo de que a tradição carismático-pentecostal viva sua vida espiritual de forma desregrada é um espantalho teórico que não existe na prática, pois, ao ler a Bíblia à luz de Cristo e colocá-lo como referência para todas as nossas ações, dentro ou fora do âmbito religioso, garantimos a autenticidade de nossas experiências, pois nos baseamos diretamente na revelação final e plena de Deus.

O conceito de revelação “plena” também merece uma atenção especial. Como já afirmamos anteriormente, Jesus é Deus manifesto em nossa realidade histórica, e sabemos que a história é finita, o que por si só já traz limitações, lembrando do que dissemos no primeiro capítulo das análises doutrinárias à recepção da revelação, tendo ela igualmente de “limitar-se” por nossa causa. Entre os muitos paradoxos que compõem Jesus, esse é um deles, pois ele é o infinito revelando-se na finitude, visto ter se encarnado. De início, isso pode parecer um problema que leva à afirmação de que Jesus é uma “revelação limitada” de Deus, mas, ainda nas palavras de Paul Tillich, o paradoxo “infinito no finito” é o que o reafirma como revelação final e definitiva para todas as outras, pois “uma revelação é final se tem o poder de negar-se a si mesma sem perder a si mesma”. Isso é exatamente o que Jesus faz ao inserir-se na finitude. Ele entrega “não só sua vida, mas também seu poder, seu conhecimento e sua perfeição finitos”103 e faz tudo isso sem deixar de ser Deus, sem perder sua essência divina, pois possui

a si mesmo plenamente, tem plenos poderes sobre seu próprio ser e pode decidir onde e como limitará seu caráter divino.

Tillich afirma que esse poder de limitação foi o que levou Jesus a ser tentado tanto no deserto quanto por seus discípulos que “tentavam induzi-lo a evitar seu próprio sacrifício como meio da revelação”, a fim de que “evitasse a cruz (cf. Mt 16)”104 e não cumprisse sua missão. Jesus tinha a possibilidade de não se autolimitar, mas decidiu fazê-lo para que nós, ao segui-lo, sejamos “libertados da autoridade de tudo o que nele é finito, de suas tradições especiais, de sua piedade individual, de sua visão de mundo bastante condicionada, de qualquer compreensão legalista de sua ética”.105 Ele se tornou plenamente homem para provar que nós podemos, mesmo com as limitações impostas por nossa natureza decaída, viver uma vida de liberdade e santidade. E, ao conseguir vencer isso, Jesus se torna o exemplo de homem perfeito. Nas palavras de Emil Brunner:

Como a revelação pessoal de Deus, Jesus só pode ser conhecido, com toda a certeza, porque não só revelou o verdadeiro Ser de Deus, mas também a realidade e a verdade da existência humana. O conhecimento de Cristo é ao mesmo tempo autoconhecimento. Jesus não apenas revela o que Deus é, e o que Ele deseja, mas ao mesmo tempo revela que somos pecadores, que estamos em oposição à nossa origem e à nossa natureza divinamente criada. Em Sua Pessoa Jesus revela-se verdadeiramente Deus e verdadeiramente Homem, revela a falsidade do nosso estado atual, nossa existência-na-falsidade, nossa condição pecaminosa. Jesus revela a verdadeira existência humana como existência no amor de Deus. Por isso o conhecimento do verdadeiro Homem, como o Homem que é o que todos gostaríamos de ser, e devemos ser.106

Por isso, quando utilizamos a expressão “revelação plena”, precisamos ter em mente esta dualidade: Jesus é a expressão plena de Deus, dentro das possibilidades do que pode ser revelado na realidade finita, ou seja, para caber em nossa inteligibilidade humana, mas também é a expressão plena do que o homem deveria ser. Esse dualismo paradoxal deve ser aceito mediante a fé, pois como veremos mais ao final do capítulo, quando falarmos sobre os desdobramentos históricos que levaram ao desenvolvimento da doutrina da Trindade, as diversas tentativas de explicar de forma definitiva e teórica a

questão das duas naturezas de Cristo levaram muitos teólogos ao campo das heresias.

Aceitar Jesus como expressão plena de ser humano nos conduz a outro desafio, que é falar sobre sua humanidade sem tentar moldá-lo à nossa imagem e semelhança, numa espécie de wishfull thinking107 teológico. Para evitar essa prática, é importante procurarmos um pouco sobre o contexto de Jesus, para não olharmos para seus atos de forma moderna, e sim à luz do tempo em que ele se encarnou, pois só assim conseguiremos entender com um pouco mais de clareza suas intenções teológicas e, consequentemente, a mensagem que estava sendo revelada, além de evitar atribuir a Jesus papéis que ele não desempenhou. Nas palavras de Alfonso Rubio, é sempre bom relembrar:

Podemos imaginar e gostar de Jesus afastado do povo e do mundo. Entretanto, sabemos que ele viveu uma vida comum em Nazaré. E, como pregador, estava no meio do povo. Podemos também gostar de ver Jesus como um revolucionário político. Mas sabemos igualmente que ele não pregou a luta armada contra a dominação estrangeira (romanos). Jesus não pertenceu ao grupo dos zelotes nem pregou uma revolução sociopolítica, em sentido moderno. Sua preocupação sempre foi profundamente religiosa, embora tivesse, sem dúvida, fortes implicações políticas e sociais. Podemos ainda gostar de ver Jesus como um sábio professor de moral. Todavia, esta visão tampouco corresponde à realidade histórica. Jesus não foi um professor de moral e menos ainda um moralista, como muitos dos fariseus. Ao contrário, viveu e anunciou a liberdade em relação a todo legalismo e ritualismo. Jesus pode igualmente ser apresentado como membro da elite dominante na Palestina do século I, mas isto também não apresenta base histórica, pois sabemos que ele era um leigo, pertencente ao mundo dos pobres. Jesus não foi um sacerdote, de acordo com a religião judaica, e muito menos um teólogo ou professor de teologia.108

Tais afirmações podem parecer óbvias quando colocadas assim, mas não são poucos os tratados de cristologia que intentam encaixar Jesus nas categorias descritas acima. Todo estudo sobre Jesus deve ser feito sempre levando em consideração que ele é, acima de tudo, revelação final de Deus. Perder esse importante ponto de vista foi o grande erro dos liberais, que estavam obcecados

com a precisão histórica dos fatos e acabaram tratando os Evangelhos como obras imaginativas que falavam sobre um religioso qualquer que se destacou em determinada época, mas não era Deus. O contexto histórico nos permite entender melhor as mensagens que estavam sendo reveladas a nós, mas essa análise deve estar sempre acompanhada da fé de que aquele homem é o Filho de Deus, caso contrário não faremos teologia.

Com esse ponto definido, podemos finalmente seguir para a análise do ministério terreno de Cristo e quais implicações ele traz para a nossa visão de Deus. Apesar de o período que antecede a morte ser negligenciado em muitas cristologias, não podemos ignorá-lo. Se Jesus é a revelação final de Deus, é Deus inserido na história, então "as opções fundamentais de Jesus são as opções fundamentais de Deus"109 e possuem uma intenção teológica. Ele o revela não apenas de forma glorificada, na ressurreição, mas também em sua vida, a começar pela forma em que vem ao mundo. A escolha de uma origem pobre não é despropositada; ao contrário, o biblista Bruno Maggioni afirma que a "preferência pelos pobres foi para Jesus uma escolha teológica", pois eles "não são simplesmente os pobres no sentido econômico, mas todos os excluídos da sociedade de sua época", ou seja, "os doentes, os pecadores, os estrangeiros, os coletores de impostos, as mulheres, as multidões cansadas e desanimadas".110 Maggioni segue explicando que a exclusão social possuía um significado ainda mais profundo do que entendemos atualmente, pois também se estendia à religião. Na visão judaica da época, ser pobre e ser pecador eram praticamente sinônimos:

Para os rabinos, o bem-estar é o sinal visível da graça divina. O rabi Jochanan escrevia: "Deus faz baixar sua glória somente sobre quem é forte, rico, sábio e humilde". Os fariseus tinham muito cuidado em viver a "separação": um fariseu não podia ser hóspede de um indivíduo pertencente à classe dos "homens da terra" (os cidadãos), não podia conviver com pagãos, coletores de impostos, pecadores. Entre os doutores da lei e os mestres da teologia circulava o ditado: "Um ignorante não pode fugir ao pecado, e um homem do campo não pode ser religioso". Compreende-se quanto a escolha de Jesus [pelos pobres] tenha irritado e escandalizado, suscitando oposição de todo tipo.111

Apesar de preconceituoso, o ditado dos doutores da Lei sobre um ignorante não poder fugir do pecado não estava de todo errado para a sua realidade, isso porque, para o judaísmo da época, “pecador era cada um que transgredia uma das 613 prescrições ou proibições que estavam em vigor, sustentadas pelo Templo e justificadas em nome da sua autoridade com referência a Deus”.112 Não é preciso muito esforço para inferir que as “primeiras vítimas desse sistema eram os pobres, que, devido à sua pobreza, nem tinham condição de observar todas essas Leis”. Por isso, “eram excluídos como pecadores, e porque grande parte das prescrições dizia respeito à ideologia da pureza, ficavam, além disso, marcados como ‘impuros’”, o que, completa Renold Blank, “significava ser excluído não só de toda a vida social e religiosa, mas também da graça de Deus”.

A única instância capaz de reverter tal quadro eram o Templo e os seus representantes oficiais, os sacerdotes. Por intermédio deles e realizando os sacrifícios prescritos pela instituição, o impuro e pecador conseguia recuperar o estado da graça e com isso garantir a sua salvação. A Lei religiosa se tornava assim um peso opressivo, e a instituição religiosa ganhava um poder que ultrapassava em muito a esfera profana, pois era ela que podia abrir o caminho para a salvação ou fechá-lo.

E para os pobres, ela praticamente o fechou, porque estes, por causa da sua condição, não podiam comprar os sacrifícios prescritos. Assim, ficavam com os seus pecados e, consequentemente, com o veredicto de serem abandonados por Deus. Em vida, foram repudiados e largados também por todos aqueles que se consideravam puros: pelos justos, pelos piedosos, pelos representantes do sistema religioso e por cada um que não se considerava pecador.113

É nesse contexto que a opção de Jesus por uma origem simples foi teológica, pois mostrava que Deus estava no meio daquele povo a quem o acesso a ele estava sendo negado. É preocupante que alguns teólogos e grandes expoentes protestantes se dediquem a negar essa realidade ou até mesmo a afirmar explicitamente que ela não possui valor teológico, por medo de que esse discurso abra caminho para uma “politização” — no sentido moderno da palavra — de Jesus. Embora seja verdade que não podemos manipular a Bíblia para encaixar Jesus em lados, partidos e ideologias políticas, também é importante evitar que o

medo de que isso aconteça acabe nos impedindo de deixar que a Palavra de Deus fale livremente. Negar a importância que a origem pobre de Jesus teve para o seu contexto é esvaziar o significado da revelação divina, e esse também é um erro muito grave, pois a especificação sobre a condição social de Cristo já havia sido profetizada em Zacarias 9:9, o que indica que há, sim, valor teológico nesse detalhe. Independentemente de quais sejam nossas convicções políticas, precisamos aceitar que tanto a profissão de carpinteiro quanto a região onde Jesus nasceu, que era extremamente marginalizada e malvista na época, o colocaram no mesmo nível das pessoas que as autoridades eclesiásticas mais rechaçavam, indicando que sua teologia estava equivocada.

Roger Haight explica que, "comparada com a Judeia e com Jerusalém, a Galileia era uma região atrasada", pois os "galileus eram conhecidos pela observância pouco rigorosa dos preceitos religiosos". Essa região onde Nazaré estava situada "fora refúgio de rebeldes e zelotes", grupos que iniciaram diversas revoltas contra a liderança judaica e o próprio Império Romano, por isso "o simples fato de ser da Galileia já era motivo para alguém ser visto com desconfiança pela autoridade religiosa em Jerusalém e pelas autoridades romanas".114 A primeira metade do século I d.C, exatamente o momento em que Jesus viveu, "foi marcada por grande movimentação social", pois com "a morte de Herodes, o Grande (4 a.C.), cujo reinado se caracterizou pela opressão e pela crueldade", cresceu a expectativa sobre a possibilidade de um rei judeu que libertaria o povo de Israel do Império Romano. Nessa mesma época, "surgiram várias figuras proféticas, que incitavam o povo a se levantar com base na memória do êxodo: acreditava-se que Deus, como já tinha acontecido antigamente, iria intervir na história para libertar seu povo"115 e que faria isso por meio de um messias político.

Essas expectativas explicam por que Jesus não logrou popularidade em sua própria terra (Marcos 6:4) e também porque ele, "na verdade, evitava o termo 'messias'", pois incluía uma "conotação de liderança política e militar, que não fazia parte das atividades do seu Reino na sua primeira vinda". O teólogo pentecostal David R. Nichols explica que Jesus só se permitiu ser identificado por esse título pela mulher que estava à beira do poço em Samaria, "note, porém, onde Ele fez essa revelação: em Samaria, e não na Galileia ou em Jerusalém",116 onde a expectativa de um rei judeu e messias político estava em alta. Todos esses fatores históricos nos permitem entender por que, de acordo com os costumes e as crenças da época, Nazaré estava longe da graça de Deus e era um antro de pecado, o que se confirma pela pergunta de Natanael, que, ao

saber sobre certo Jesus Nazareno, pergunta: “Pode vir alguma coisa boa de Nazaré?” (João 1:46).

Com esse contexto em mente, compreendemos o porquê do fato de o Filho de Deus nascer nessa região “impura” e ser confiado a um jovem casal pobre que talvez não possuísse grande conhecimento teórico da Lei,117 mas certamente tinha grande fé — o que fica evidente pela forma com que Maria e José reagiram às aparições do anjo Gabriel —, e tal possui alto valor teológico, pois desconstrói a imagem de Deus criada até então. Para os judeus, o acesso a Deus parecia exclusivo aos religiosos de alto escalão, e seu nome nem deveria ser pronunciado em voz alta. Graças a essa visão cada vez mais distante e fria do Criador, é comum que a figura de Jesus seja enxergada com certo estranhamento, levando muitos a afirmarem que Deus era de uma forma no Antigo Testamento e decidiu ser de outra no Novo. Contudo, ao olharmos retroativamente, percebemos que Jesus é uma revelação explícita do que havia sido esquecido pelos judeus, pois os relatos bíblicos nos revelam um Deus que sempre toma a iniciativa de vir ao encontro do ser humano: ele passeava pelo jardim do Éden para conversar com Adão e Eva na viração do dia (Gênesis 3:8), falou com Noé para que construísse uma arca (Gênesis 6:5-22), chamou Abraão para ser pai de uma multidão (Gênesis 12:1-2), revelou-se a Moisés em uma sarça ardente que não se consumia pelo fogo (Êxodo 3:2), para citar apenas alguns nomes.

O que fica evidente nesses exemplos é Deus vindo ao encontro de pessoas comuns, homens que, até aceitarem seu chamado, não possuíam nada que os destacasse no meio da multidão. Assim, quando Jesus decidiu encarnar-se e vir como um deles — um carpinteiro nazareno, um homem da terra, um pobre “impuro” — “não veio mudar a revelação veterotestamentária de Deus, mas confirmá-la integralmente” e, ao mesmo tempo, conferir-lhe “um timbre de absoluta, inédita novidade”.118 Como Emil Brunner acertadamente explica, ao mesmo tempo que dizemos que Jesus “era realmente um homem como nós”, no sentido de ser um vere homo, ou seja, totalmente homem, “somos também obrigados a chegar à visão exatamente oposta e dizer: Ele não é um Homem como nós”. Nas palavras do autor,

não apenas ninguém pode acusá-lo de pecado, mas Ele permanece diante de nós como Alguém que, em cada ponto de sua vida, é totalmente alguém com a vontade de Deus. Que realmente não se permite ser servido, mas que “ministra, e

dá sua vida em favor de muitos". Sua vida flui harmoniosamente numa série de atos contínuos, na qual, em Santo Amor, em livre obediência a Deus, Ele faz e diz o que só um homem poderia fazer e dizer, cuja vontade é totalmente rendida à vontade de Deus. A história da sua vida mostra-nos um ser humano que é a personificação do Santo Amor de Deus. Mesmo incrédulos curvam-se em reverência diante deste Homem. Eles tentam, é verdade, tornar Sua "diferença" um problema relativo, por compará-lo com outro "homem santo". Mas estas comparações não sofrerão estrito exame. Não conhecemos nenhum outro homem em cuja vida o pecado não toca parte alguma, cuja vida é pura e imaculada, refletindo o santo amor de Deus, que, portanto, sem hipocrisia ou afirmação de si mesmo poderia aparecer para encontrar o homem como Alguém vindo de Deus.119

Aqui cabe explicar um ponto que ainda suscita algumas polêmicas em determinados meios cristãos, que é a relação entre Jesus e o pecado. Alguns teólogos, no intento de parecerem mais conservadores e piedosos que os outros, afirmam que Jesus possuía o "dom da impecabilidade", ou seja, não podia pecar, pois era Deus e nele o pecado não pode existir. O grande problema dessa afirmação, que de longe até pode parecer correta, é que ela ignora o aspecto humano de Cristo e reproduz uma ideia herética conhecida como nestorianismo, que vê Jesus como um "super-humano". O teólogo pentecostal Gordon Fee é categórico ao afirmar que tal "ideia precisa ser refutada", pois "transforma Cristo em uma espécie de robô divino, e não em uma pessoa verdadeiramente humana que era posso non peccare porque, fazendo uso da linguagem de Lucas, 'a graça de Deus estava sobre ele' (Lc 2.40)".120 A Bíblia afirma que Jesus, "como nós, em tudo foi tentado" (Hebreus 4:15), portanto podia, sim, pecar, embora não o tenha feito. É a isso, não a uma suposta incapacidade de pecar, que Paulo se refere em 2Coríntios 5:21. Ainda nas palavras de Fee, apesar de o apóstolo "ser firme acerca da universalidade do pecado humano ('todos pecaram e destituídos estão da glória [desejada por] Deus', Rm 3.23), ele afirma que Cristo não conheceu o pecado", ou seja, "não experimentou121 o pecado".122 E, é importante destacar, isso foi possível porque ele foi um homem cheio do Espírito Santo.

Conforme já demonstramos, o lugar da terceira pessoa da Trindade na encarnação de Jesus é pouco explorado nos tratados cristológicos mais racionalistas, que tendem a limitá-lo ao seu papel de Consolador, que Cristo

prometeu deixar para a igreja (João 14:16). Entretanto, uma teologia sistemática que pretende fazer um recorte carismático-pentecostal de Jesus precisa reconhecer o papel do Espírito Santo em todo o seu ministério, começando por sua milagrosa concepção, passando pela capacitação ministerial que se inicia de forma simbólica no batismo no rio Jordão, indo até sua ressurreição e, só então, despontando como Consolador que continua conosco até os dias de hoje. O Espírito Santo estava tão presente no ministério terreno de Cristo que teólogos como Geza Vermes não hesitam em afirmar que ele "era uma figura carismática", ou seja, "um santo itinerante ou hassid que praticava exorcismos e curas, além de ensinar", características comuns aos carismáticos de sua época. Apesar de Vermes seguir por um caminho que reputamos incorreto, pois, nas palavras de Roger Haight, o autor usa essa categoria para afirmar que "em todos esses papéis [de santo, agente de cura e mestre] Jesus não era, por assim dizer, excepcional ou único", mas apenas realizava o que outros carismáticos antes dele já haviam feito, o que "minimiza a novidade do conteúdo do ensinamento de Jesus"123 e, obviamente, desconsidera totalmente a verdade de que ele era Deus, a categoria de carismático não é inapropriada para defini-lo, pois ele de fato foi um homem cheio do Espírito em toda a sua existência, a começar por sua concepção.

Algumas discussões sobre a concepção de Jesus tendem a diminuir o papel que o Espírito Santo teve nesse processo e, de acordo com Yves Congar, isso se deu graças ao "papel diluído concedido ao Espírito Santo na encarnação do Verbo e na obra messiânica de Cristo" dentro da cristologia clássica do Verbo encarnado, "que teve em S. Tomás seu mais forte sistematizador". Luiz Eustáquio explica que, para Congar, "a teologia da graça criada de S. Tomás é a grande responsável pela consideração empobrecida do agir do Espírito Santo na vida de Cristo", isso porque, nessa concepção, "A Graça Incriada, ou seja, o Espírito Santo, uma vez que no ato da encarnação coopera com o Verbo na santificação de Cristo" — e mesmo essa cooperação é feita "de forma secundária", pois a "iniciativa da santificação" parte do Verbo, entendido nessa visão como "sanctificationis actor", não do Espírito — "sai de cena, permanecendo apenas a graça criada na humanidade do Verbo". Isso faz que haja uma "primazia na cristologia clássica da graça da união, advinda com o Verbo, sobre a graça santificante, apropriada ao Espírito em subordinação ao primeiro".124 Em outras palavras, "a pneumatologia aparece, pelo menos à primeira vista, como uma função da cristologia", e o Espírito ganha um aspecto "de força impessoal, um fluido, um meio, uma função ou, pensando mais filosoficamente, um princípio"125 que, subordinado ao Verbo, não possui iniciativa ou vontade própria.

Essa não é, porém, a forma bíblica de se entender o lugar do Espírito Santo na concepção de Jesus, porque “é o Espírito que, ao atualizar em Maria sua capacidade feminina de conceber”, ou seja, fornecendo “os 23 cromossomos masculinos” necessários para a concepção, “suscita o ser humano que se une ao Verbo-Filho e, por isso mesmo, o faz ‘santo’. De maneira que Jesus é Emanuel, Deus conosco, porque ele é (concebido) pelo Espírito Santo”.126 Assim, a “santificação da humanidade de Jesus por intermédio do Espírito e de seus dons não é, como ensinava a teologia escolástica, uma consequência acidental da santificação por meio do Logos”, mas “um pressuposto dela”.127

Sim, pois o Espírito que participa ativamente da criação e a sustenta participa agora ativamente do início do cumprimento da redenção anunciada no dia fatídico da Queda, quando aconteceu a ruptura entre Criador e criatura, pesando sobre a mulher, por milênios, a pecha de ser responsável por toda sorte de infortúnios, tanto pessoais quanto físicos, por toda a existência (Gênesis 3:15). Mas, como foi dito pelo Criador naquele dia, em mais um dos paradoxos da lógica da fé, da “semente da mulher”128 — que, biologicamente, não tem sêmen —, nasceria um descendente que esmagaria a cabeça da serpente. Cumpre-se na vida da jovem Maria essa promessa, pois ela concebe, miraculosamente, por obra do Espírito Santo, o Salvador (Lucas 1:26-38).

Em termos práticos, o que queremos afirmar com toda essa explicação é que o Espírito, ao contrário do que comumente se afirma direta ou indiretamente em diversos tratados cristológicos, possui lugar de honra em todo o ministério de Jesus, em vez de estar escondido ou limitado ao seu final. Na realidade, o Espírito, “sob o ponto de vista da história da salvação é o pressuposto, o fundamento que possibilita e prepara o caminho à encarnação do Logos” e também quem “cria em Jesus o novo Adão e a nova imagem de Deus”.129 Millard J. Erickson afirma que “parece provável que a influência do Espírito Santo seria tão poderosa e santificadora nos seus efeitos que não haveria transmissão de depravação ou de culpa de Maria para Jesus”, ou seja, para o autor, o Mestre não foi atingido pela Queda, pois sua humanidade é como “a de Adão e Eva na criação e antes da Queda”, uma humanidade essencial,130 e isso só foi possível pelo Espírito Santo, pois, inexistindo “essa influência santificadora especial, Ele teria a mesma natureza depravada que todos temos”.131 Logo, não é exagero afirmar que o Espírito é o fio condutor que torna toda a dinâmica encarnacional possível. Nas palavras de Walter Kasper, é por meio do Espírito que entendemos

como é que esse Jesus pode ser o homem único, concreto, imutável e, ao mesmo tempo, o Cristo universal, que é o mesmo “ontem, hoje e por toda a eternidade” (Hb 13:8). Também se pode entender por que Jesus pode ser enviado particularmente para consumar o caminho de Israel, somente para a casa de Israel (Mt 15:24), e como ao mesmo tempo em âmbito universal pode mostrar o caminho a todos os povos (Mt 28:19). Também se entende como Jesus Cristo, Senhor e cabeça da sua Igreja, pode estar perante ela e todavia continuar vivendo e atuando em e por intermédio da sua Igreja. Tudo isto se torna possível “no Espírito”.132

Reconhecer o lugar do Espírito na concepção de Jesus de forma adequada nos ajuda a evitar heresias como o adocionismo, que defende a ideia de que Jesus era um homem comum que só foi adotado como Filho de Deus quando, na ocasião de seu batismo, o Pai declarou: “Tu és meu Filho amado; em ti me tenho comprazido” (João 3:22), dando assim início à sua filiação divina. Esse tipo de suposição não encontra base bíblica e é facilmente descartada quando partimos do princípio já exposto anteriormente de que o Espírito Santo é o fio condutor de todo o processo da encarnação. Assim, ele não surge “magicamente” no batismo de Cristo, mas está com ele desde a eternidade. A cena que ocorre no Jordão deve ser entendida como revelação, “uma teofania trinitária, que inaugura um tempo novo para Jesus e a humanidade toda, a era messiânica”,133 não como iniciação na filiação divina. Conforme explica F. Lambiasi:

Essa etapa do Jordão é uma outra etapa na história da salvação; começa realmente com algo de novo: inauguram-se os tempos messiânicos. Jesus, ontologicamente Filho de Deus desde a concepção e, portanto, desde então dotado do Espírito, não tinha até o Jordão demonstrado uma existência “pneumática”: os seus compatriotas em Nazaré não tinham percebido nada. Agora, com o batismo, ele “é elevado aos olhos de Israel como Messias, ou seja, ‘ungido’ com o Espírito Santo” (DeV 19): o Espírito intervém sobre Jesus, o Filho unigênito, para dele fazer o Filho primogênito, o consagrado para salvar uma multidão de irmãos: é uma verdadeira “exaltação” [...] de Jesus como Cristo.134

Ao falar do batismo, é importante entendermos, primeiramente, que Jesus se permite ser batizado nas águas por João Batista para honrá-lo e confirmá-lo como cumprimento da profecia de Isaías de que uma voz que clama no deserto prepararia o caminho do Senhor (essa interpretação é confirmada em todos os Evangelhos, cf. Mateus 3:1-3; Marcos 1:2-4; Lucas 3:3-6; João 1:23), não porque necessitasse do batismo para tornar-se alguma coisa. Aquele foi apenas um ato simbólico, não sacramental. Quando o Espírito Santo desce sobre ele na forma corpórea de uma pomba e o Pai o declara como Filho amado, ocorre apenas o "reconhecimento de um fato":135 ele é, desde sempre, o Filho de Deus em quem o Pai tem se comprazido, mas, além disso, a descida da pomba marca também o início da era messiânica. Ali, Jesus é capacitado pelo Espírito para iniciar sua obra.

Como já mencionamos anteriormente, ao revelar-se na finitude, Cristo permitiu-se ser limitado por um corpo plenamente humano e foi, de fato, um homem comum. A Bíblia não nos dá muitas informações sobre o que aconteceu entre sua concepção e seu batismo. Sabemos que, aos 12 anos, ele impressionou os doutores da Lei de Jerusalém ao questioná-los e ouvi-los no templo (Lucas 2:39-50), mas a falta de detalhes indica que Jesus teve uma vida comum, morando com os pais e seguindo a profissão de José até completar 30 anos, sem que nada de extraordinário o destacasse em sua região. Isso só muda quando o Espírito Santo vem sobre ele no rio Jordão, ungindo-o para que pudesse seguir com a sua obra, fato que o próprio Jesus afirma ao dizer: "O Espírito é sobre mim, pois que me ungiu para evangelizar os pobres, enviou-me a curar os quebrantados do coração, e apregoar liberdade aos cativos, a dar vista aos cegos, a pôr em liberdade os oprimidos, a anunciar o ano aceitável do Senhor" (Lucas 4:18-19, grifo nosso).

Portanto, embora Jesus "já fosse habitado pelo Espírito Santo desde o seio de Maria", no Jordão "Ele é ungido pelo Espírito como Messias, o Cristo de Deus (cf. At 10:38s)", e "uma tarefa messiânica se lhe impõe, a ser empreendida na condição de Servidor".136 Essa nova imposição, como já explicamos, não deve ser interpretada do "ponto de vista de sua qualidade hipostática", mas, sim, "do ponto de vista dos desígnios da graça do Pai e da sucessão de eventos da história da salvação".137 No Jordão, Jesus assume seu posto de Filho, que sempre lhe pertenceu, e, ao ser revestido pelo Espírito, é capacitado para seguir com seu ministério, como reafirma o teólogo pentecostal David Nichols ao dizer que

“Lucas 4.1 deixa claro que esse revestimento do Espírito Santo preparou Jesus para enfrentar Satanás no deserto e para a inauguração de seu ministério terrestre”.138 Lucas foi, conforme explica James Shelton, o único entre os quatro Evangelistas que percebeu esse duplo acontecimento no Jordão, pois ele “mantém o significado tradicional da descida do Espírito encontrada nos quatro Evangelhos. Mas, além das declarações de que Jesus é o Filho de Deus”, também declara que, “após a descida da pomba, Jesus foi cheio do Espírito Santo e capacitado para fazer obras poderosas”. Assim, “Lucas não está descrevendo o batismo e a unção como dois eventos simultâneos, embora eles estejam relacionados, como está evidente na fórmula batismal em Atos 2.38”.139

Esse é um dos grandes problemas discutidos na história da doutrina, sobretudo em pneumatologia, conforme já foi visto no capítulo anterior, mas que, por envolver a segunda pessoa da Trindade, vale a pena nos ocuparmos um pouco mais aqui. O batismo de João, muito provavelmente adaptado das correntes do judaísmo de sua época, era muito diferente do praticado pela igreja e ordenado por Jesus no momento da ascensão (Mateus 28:19-20; Marcos 16:15-20). “Existiam, na realidade, alguns ritos batismais similares já antes do Cristianismo, inclusive entre algumas religiões pagãs e a comunidade judaica (para os ‘prosélitos’ — gentios convertidos ao Judaísmo)”,140 conforme explica o teólogo pentecostal Michael Dusing. Este faz ainda a seguinte observação: “Antes do ministério público de Jesus, João Batista enfatizava um ‘batismo de arrependimento’ àqueles que desejassem entrar no prometido Reino de Deus”, e, não obstante “algumas semelhanças com esses vários batismos”, é mais que necessário o contraste entre eles, pois “o significado e propósito do batismo cristão vai além de todos eles”.141 Mas não é apenas isso que queremos observar, e sim o fato de que Jesus, como Filho de Deus e modelo de ser humano perfeito, portanto “sem pecado”, não necessitava de batismo algum, seja o das correntes do judaísmo, seja o de João Batista, “para arrependimento”, e muito menos o batismo cristão. Seu “enchimento do Espírito” não tem relação alguma com o batismo no Jordão (Lucas 4:1), no sentido de ter ocorrido como consequência do ritual simbólico do Batista — se assim fosse, o mesmo teria de ter acontecido às multidões batizadas por João —, mas, sem dúvida, foi a oportunidade de honrar o último profeta veterotestamentário, ao passo que deu início ao ministério público do Senhor.

É importante ter em mente que “Lucas se concentra na capacitação de Jesus para o ministério pelo Espírito Santo”, mas a “experiência de Jesus do Espírito

começou com o anúncio que o anjo Gabriel fez a Maria sobre o nascimento milagroso (Lc 1.26-34)". Todavia, "cerca de trinta anos depois, Ele começa uma nova relação com o Espírito Santo, na qual Ele é ungido pelo Espírito para o ministério (cf. Lc 4.18; At 10.38)", ou seja, a "descida do Espírito sobre Jesus marca o começo do seu ministério público cheio do Espírito (Lc 4.1,14,18,19)".142 O teólogo pentecostal Roger Stronstad afirma que esse "dom carismático do Espírito do Senhor para o Messias tem um significado duplo", pois indica primeiramente que "seu ministério não é hereditário, ou seja, não é questão de sucessão real ou dinástica", pois, "como o próprio Davi, ele assumirá o ofício por autorização do chamado divino". Assim, o "dom do Espírito dá ao Messias uma posição inigualável entre os filhos de Davi ou os profetas, porque o coloca na tradição dos grandes fundadores carismáticos de Israel — Moisés, Josué e Davi". Já o segundo significado é que

o dom do Espírito para o Messias, assim como ocorreu para os seus antecessores carismáticos, fornece-lhe as habilidades adequadas ao chamado. É justo que, para sua missão sem paralelo, ele receba a máxima capacitação do Espírito registrada nas Escrituras: o sêxtuplo espírito de sabedoria, inteligência, conselho, fortaleza, conhecimento e temor do Senhor. O caráter programático da descrição do profeta do dom do Espírito para o Messias resulta numa coletânea de textos numericamente pequena. Embora sejam poucos, indicam que, em comparação com qualquer um dos líderes carismáticos de Israel, o Messias é, especificamente, um homem do Espírito.143

Para o teólogo pentecostal French Arrington, isso mostra claramente que a experiência de Jesus "no rio Jordão significa que Ele é pentecostal e carismático — por excelência, um homem do Espírito",144 nos exatos termos dos carismáticos descritos no capítulo anterior, mas com a diferença de que era também "o profeta" do qual Moisés falara (Deuteronômio 18:15,18; cf. Atos 3:22-23), isto é, não se tratava de "mais um" predecessor do Messias, mas o próprio Filho de Deus que demarca uma mudança sem precedentes na linha da história da salvação. Assim, o mesmo autor diz que o "Espírito desce sobre Jesus quando João o inclui entre aqueles a quem ele está batizando". Ao receber "o batismo de João Batista, Jesus se identifica com o povo", sendo o batismo de João um "batismo de pecador, para significar arrependimento, mas Jesus não tem

pecado do qual se arrepender". Por isso, a "unção de Jesus pelo Espírito é distinta do batismo de João Batista, no que tange a torná-la uma capacitação profética para o ministério", pois o texto diz claramente que, "enquanto Jesus está orando, Ele é cheio com o Espírito Santo"145 (cf. Lucas 3:21-22).

Esse fato é particularmente importante para a tradição carismático-pentecostal e sua forma de interpretar a expressão "estar cheio do Espírito", mas apresenta uma problemática para a teologia cessacionista protestante, que usa Efésios 5:18 como "chave hermenêutica" para interpretar as passagens lucanas e chega à conclusão de que o batismo em águas possui um caráter sacramental, pois ali, naquele momento específico, se recebe o Espírito Santo, e, para eles, isso é estar "cheio do Espírito". Contudo, ao se reduzir o ser "cheio do Espírito" à conversão, cria-se um problema seriíssimo para a divindade de Jesus, pois o relato de Lucas apresenta a unção de Cristo como um evento à parte, uma experiência carismática de atividade carismática, não soteriológica. Se seguirmos tal conclusão teológica de que não há separação entre esses dois acontecimentos — batismo em águas e unção/revestimento —, devemos supor que Jesus Cristo, que é Deus, precisou passar por um processo de conversão/iniciação como qualquer outro pecador! Isso abre precedentes para interpretações adocionistas e é um dos problemas que podem surgir quando se coloca um texto paulino, que só fala sobre estar "cheio do Espírito" uma única vez e de modo iniciático, como referencial hermenêutico para os relatos lucanos que mencionam essa expressão nove vezes (Atos 2:4; 4:8,31; 6:3,5; 7:55; 11:24; 13:9,52). Felizmente, esse problema desaparece quando partimos da percepção da separabilidade defendida pelos pentecostais, algo que, inclusive, faz justiça ao que realmente significa o batismo do Senhor e o enchimento do Espírito, nitidamente separados pelo relato lucano.

Após relatar o batismo e a unção de Jesus no Jordão, Lucas informa que o Espírito conduziu o Senhor ao deserto para ser tentado (Lucas 4:1). É importante ressaltar o caráter milagroso dessa ocasião. Não é exagero afirmar que Jesus muito provavelmente viveu uma experiência extática em sua tentação, pois, conforme explica uma nota explicativa da Bíblia de estudo Pentecostal, "abster-se de água por 40 dias requer um milagre". Por isso, o editor propõe que o fato de Satanás ter tentado Jesus com comida, não bebida, "pode indicar que Cristo absteve-se de alimento, mas não de água", ponto que, apesar de interessante, não será discutido. Além disso, "uma vez que Cristo teve que enfrentar a tentação, como representante do homem ele não poderia empregar nenhum outro meio para vencê-lo além do de um homem cheio do Espírito Santo".146

Como já mencionamos anteriormente, a tentação no deserto foi uma tentativa maligna de fazer que Jesus reivindicasse “a ultimidade para sua natureza finita” e se tornasse um “objeto de idolatria”. Paul Tillich afirma que os próprios discípulos de Jesus tentaram induzi-lo a isso (cf. Mateus 16), a fim de que ele evitasse “seu próprio sacrifício como meio de revelação”, ou seja, a cruz.147 Essa mesma perspectiva é compartilhada por Yves Congar. O autor entende que, no deserto, “Jesus é provado em sua qualidade de Filho-Servidor” que, “ante a sedução de se passar por deus (cf. Gn 3:5), operando prodígios e demonstrando o seu poder”, decide reassumir “com determinação a sua posição de Filho obediente (cf. Hb 10:5-9) e se dispõe ao serviço do Reino do Pai, tornando viva a sua misericórdia (cf. Mc 10:45; Hb 9:14)”. Ele faz isso por estar “cheio da força do Espírito”.148 O que capacita Jesus a manter-se fiel ao propósito do seu ministério terreno é o Espírito Santo, que mais uma vez volta a ganhar papel de destaque na cristologia. Entendemos, então, que, conforme “expressa o Novo Testamento, o fruto concebido no ventre de Maria é santo pela força do Espírito Santo (cf. Lc 1:35)”, numa dinâmica que já explicamos anteriormente, “e santo será o modo perfeito de Jesus viver a obediência filial ao Pai (cf. Hb 10:5-9)”, pois estará “sob a assistência permanente do Espírito”.149 Essa visão é compartilhada até mesmo por teólogos reformados, como o holandês Abraham Kuyper, quando explica que a “encarnação não foi consumada sem o Espírito Santo, que foi quem envolveu Maria com a sua sombra, e as bênçãos que Cristo concedeu a todos à sua volta foram largamente devidas aos dons do Espírito Santo que lhe foram dados sem medida”.150

Moltmann explica que “teólogos liberais recorreram a esse fato”, de que Jesus foi capacitado pelo Espírito, “para relativizar a Jesus como portador do Espírito entre muitos outros”. O autor observa, porém, que tais teólogos “se esqueceram da maneira singular com que Jesus foi dotado com o Espírito e que conduziu a sua filiação divina e a sua missão específica”.151 Diferentemente dos reformados, o próprio Calvino, a quem eles dizem seguir teologicamente, reconhecia “que o Espírito não fora dado a Jesus para ele próprio, mas para toda a comunidade, cuja cabeça ele foi de antemão”.152 Para Moltmann, isso demonstra “que Jesus não foi batizado com o Espírito como pessoa privativa, mas pars pro toto,153 representativamente, como um entre muitos e como um para muitos”, ou seja, “Ele recebeu o Espírito para os doentes que curou, para os pecadores que perdoou, para o povo pobre cuja comunhão procurou, para as discípulas e discípulos que chamou para lhe seguirem”.154 É justamente dessa forma que o pentecostal crê. Não recebemos o batismo no Espírito Santo para usufruto pessoal, mas para servir. O revestimento de poder não é uma

capacitação do Espírito visando ao exibicionismo de quem quer que seja, mas uma forma de Deus mover-se por intermédio de alguém para alcançar pessoas necessitadas (1Coríntios 12:7).

Após resistir à tentação, Cristo inicia sua obra terrena, que, conforme explica o teólogo pentecostal alemão Wilf Hildebrandt, “inclui ensino, pregação, exorcismo, libertação e cura”,155 assuntos sobre os quais nos debruçaremos a partir de agora. Entretanto, não poderíamos finalizar esse tópico sobre o ministério terreno de Jesus sem fazer uma importante relação entre a vida do Mestre e a nossa. Como mencionamos logo no início do capítulo, a cristologia do Espírito possui um caráter mais narrativo, pois nos leva a enxergamo-nos dentro dos relatos bíblicos, tirando uma lição prática de cada um deles. Quando olha para a vida de Jesus, o carismático-pentecostal identifica-se imediatamente, pois encontra exemplos que se conectam à sua realidade e vida. Ele entende que o Espírito Santo irá capacitá-lo para vencer suas tentações diárias, assim como fez com Jesus quando o conduziu ao deserto; também crê que, mediante o Espírito, torna-se uma nova criatura quando aceita o chamado à salvação, o que nos remete à função criadora que a terceira pessoa da Trindade desempenhou não apenas na encarnação do Verbo, mas também na criação do mundo. Ao olhar para o Deus que poderia ter se revelado de forma grandiloquente, mas preferiu a estrebaria e as vielas de Nazaré e, finalmente, a morte dolorosa na cruz, o carismático-pentecostal entende que esse é seu modelo de servidão e fidelidade a Deus. Com a exposição aqui feita, percebemos que essas ideias que parecem simplistas possuem, na verdade, bases bíblico-teológicas profundas, que em nada deixam a desejar a uma teologia racionalista, mas, sim, possuem um caráter mais prático-teológico, o que talvez seja até melhor para nós como cristãos, já que o evangelho é mais do que teoria; é vida.

— O evangelho de Jesus —

Falar sobre a pregação de Cristo em seu ministério terreno é importante porque, de alguma forma, ele é tanto o mensageiro quanto o próprio conteúdo dessa mensagem; logo, seu discurso e seu Ser estão intrinsecamente ligados e são igualmente relevantes para a cristologia. O evangelho pregado por Jesus não é apenas verbal, ou seja, não se limita apenas aos seus sermões, mas também se estende a suas ações, seus milagres e suas maravilhas. Um dos pressupostos mais equivocados acerca dos dons do Espírito Santo e sinais é o fato de se pensar que, no período canônico, eles tinham o objetivo de "certificar" ou "garantir" a veracidade da mensagem do evangelho. Absolutamente não! Eles são parte integrante do evangelho. E é isso que Lucas mostra claramente no conjunto de sua obra. Diferentemente dos profetas que haviam falado sobre tempos vindouros, que não se cumpriram em sua época, Jesus inaugura um tempo que chega por meio dele, o tempo do reino de Deus, e diz: "Se eu expulso os demônios pelo Espírito de Deus, é conseguintemente chegado a vós o Reino de Deus" (Mateus 12:28). O já citado Roger Haight afirma que o "fulcro do ministério público de Jesus consistiu no reino de Deus, de sorte que uma consideração da pessoa de Jesus tem de levar em conta esse símbolo".156 Portanto, para finalidades didáticas, dividimos a exposição do evangelho de Cristo em duas partes, começando pelo Reino e finalizando com os seus milagres, mas ressaltando que o evangelho é composto por ambos.

O reino de Deus

Estamos alinhados com grandes teólogos ao afirmar que o tema central da mensagem de Cristo é o reino de Deus (βασιλεία, “reino”, “reinado”),157 e este “está associado a curas e outros milagres”. A última observação é particularmente importante para os carismático-pentecostais, pois, conforme explica Don Codling, nós entendemos que fomos comissionados por Jesus para darmos continuidade à sua obra e para isso recebemos habilitações que “são dons de Cristo como nosso rei”. Ora, se “Ele não deixou de ser rei, nem há qualquer sugestão na Bíblia que estes foram apenas dons para celebrar sua coroação tendo sido retirados em seguida”, não é correto “presumir que ele cessou de conceder alguns dos seus dons sem que ele nos houvesse dito”. Portanto, em termos diretos, “os dons continuam enquanto o nosso rei reina”158 e são, para os carismático-pentecostais, a evidência “viva” de seu Reino, sendo impossível dissociá-los. Exatamente por ter uma ligação tão profunda com o continuísmo, um dos pressupostos básicos da teologia carismático-pentecostal é que o conceito de reino de Deus precisa ser abordado também neste capítulo, de um prisma cristológico que se diferencia um pouco da já tradicional abordagem escatológica do assunto.

Sabemos que esse é um caminho incomum, já que o conceito de “reino de Deus” não costuma ganhar muita atenção na literatura pentecostal brasileira, principalmente por ainda estar muito restrito ao meio acadêmico, sendo este visto por muito tempo com certa desconfiança pelos pentecostais que temiam um “esfriamento” em suas igrejas. Contudo, entendemos que esse tempo passou e hoje se faz mais do que necessário desenvolver nossas próprias bases teóricas, até mesmo por demanda da própria membresia que está cada vez mais intelectualizada e interessada pelo labor teológico. Exatamente por ser uma discussão acadêmica, não há muito consenso sobre o reino de Deus, nem mesmo entre os teólogos pentecostais que geralmente são unânimes em assuntos relacionados a esse tema, como a escatologia, por exemplo. Isso aumenta nossa responsabilidade ao tematizar159 e/ou inquirir acerca do tema, mas também abre espaço para que possamos falar da mensagem central de Jesus sem correr o risco de comprometer-se, a priori, com qualquer sistema que restrinja a possibilidade

de compreender essa expressão diferentemente do que ela significa dentro de cada contexto e, mais importante, sem permitir que ela deixe de fazer sentido em nossa realidade no século 21. Em outras palavras, discutir da forma aligeirada não é responsável nem o melhor caminho, por isso optamos por abrir este subtópico e assim tratar do assunto com muita calma.

Alguns questionamentos principais costumam nortear quase todas as discussões que envolvem o reino de Deus e sua manifestação. Como ele se revela? Qual a sua dimensão? O reino já existe, está instaurado, ou o será somente no futuro? É possível que ele já exista em parte atuando por meio dos seus súditos no mundo, mas só será instalado em sua plenitude no futuro? Seria essa a resposta mais desafiadora, em que de fato ele consiste, já que é o tema central da mensagem de Cristo? Para responder a, ou apenas refletir sobre, tais questões, já que é impossível chegar a respostas definitivas sobre esse tema, precisamos primeiramente entender como o conceito de reino de Deus é apresentado biblicamente. Até aqui, temos dado preferência aos relatos lucanos por sua ênfase na ação do Espírito Santo, porém é o Evangelista Marcos quem nos fornece mais aporte teórico para tratar sobre a mensagem de Cristo. Já no começo de seu livro, ele relata que, após João Batista ter sido preso, Jesus foi para a Galileia e pregava o evangelho de Deus, dizendo: “O tempo está cumprido e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no evangelho” (Marcos 1:15). Enquanto Mateus e Lucas fornecem informações a respeito da concepção e do nascimento de Jesus, Marcos parte do que ele chama de “Início do evangelho de Jesus Cristo, filho de Deus”. Olhando de forma superficial, parece que o autor tem como foco a atividade ministerial do Nazareno, mas é ao evento histórico e decisivo — a nova aliança, um novo tempo — inaugurado pelo Filho de Deus que o autor de fato alude.160

Sim, é importante reafirmar que, apesar de os Evangelhos Sinópticos serem lidos incorretamente por alguns grupos, como se fossem simples relatos cronológicos da vida terrena de Jesus,161 há mais teologia do que elementos historiográficos em suas páginas. Estes, aliás, quando aparecem, servem apenas como pano de fundo para o assunto principal. Myer Pearlman, o teólogo e educador das Assembleias de Deus norte-americanas, mesmo sendo ortodoxo, falando acerca dos Evangelhos Sinópticos, afirma que os “escritores não procuraram produzir uma biografia completa de Cristo”; ao contrário, levaram “em consideração as necessidades e o caráter do povo para o qual escreviam” e, assim, “escolheram exatamente os acontecimentos e discursos que acentuaram a sua mensagem especial”.162 Por isso, é possível encontrar uma cristologia que tem como eixo a

mensagem alvissareira do “alegre anúncio”, a “boa-nova”, no Evangelho de Marcos, a despeito de sua abordagem e narrativa sucintas. A importância dessa mensagem está vinculada à expectativa imediata dos judeus, que fica evidente em relatos como o que escreveu Lucas acerca da profetisa Ana, que, ao contemplar o menino nos braços de Simeão, passou a dar graças a Deus e a falar da criança a “todos os que esperavam a redenção em Jerusalém” (2:38).

Para entendermos qual era essa esperança, antes é preciso verificar a expressão “reino de Deus” (e “reino dos céus”), que é abundante nos quatro Evangelhos (cerca de 63 vezes, sendo apenas duas delas no Evangelho de João). Nas palavras de Joachim Jeremias, é ipisissima vox de Jesus, ou seja, uma expressão autêntica e original dele, pois na literatura do judaísmo antigo não há nenhum paralelo com a grande quantidade apresentada nos Evangelhos (especialmente nos Sinópticos) nem com a conotação dada pelo Senhor Jesus. Aliás, o mesmo autor diz ainda que “nas palavras de Jesus que tratam de basileia [reino] encontra-se uma profusão de expressões que não têm nenhum paralelo (nem sequer profano) na maneira de falar dos contemporâneos de Jesus”.163 Assim, basileia é ipisissima vox porque “Jesus não só fez do termo o tema central de sua pregação, mas também o preencheu com um conteúdo novo, para o qual não há termo de analogia”.164 O caráter extremamente único da expressão faz que os debates sobre ela tenham muitas divergências, a começar pela falta de consenso entre os estudiosos no que diz respeito às expressões “reino de Deus” e “reino dos céus” serem ou não termos intercambiáveis.165

Dos Sinópticos, Mateus é o único que utiliza a expressão “reino dos céus”, e, mesmo partilhando da ideia de que, em “comparação com os demais evangelhos, essa expressão é coincidente com ‘Reino de Deus’”, Erich Mauerhofer e David Gysel afirmam que cabe à “teologia ou dogmática do NT discutir mais a fundo a interpretação desse conceito”.166 Nesse particular, Udo Schnelle, ao tratar do discurso religioso, afirma que este possui uma dimensão simbólica; e os símbolos, segundo ele, “são sinais que apontam para além de si e que abrem novos mundos de sentido, que trazem uma outra realidade para dentro de nossa realidade”.167 Mesmo que a informação pareça redundante, é necessário saber que os símbolos “precisam ser escolhidos de tal forma que, por um lado, po[ssa]m ser recebidos pelos ouvintes/leitores e que, por outro, apresent[e]m adequadamente a grandeza a ser simbolizada”.168 Uma vez que a tradição carismático-pentecostal foi muito influenciada pelo dispensacionalismo e, por isso mesmo, desenvolveu uma hermenêutica teológica que supervaloriza o método alegórico, principalmente em textos literais, não é errado afirmar que

talvez esta seja a expressão cristã que mais necessita do reconhecimento de que em “Jesus de Nazaré, o símbolo religioso central é o Reino/domínio de Deus”.169 Tal é ainda mais necessário se, como a maioria dos autores insiste, o reino de Deus apresenta-se como chave hermenêutica para o entendimento do evangelho, não apenas no sentido que usualmente se utiliza, mas no fato de ser “um novo tempo”. Logo, a concentração e o esforço na pesquisa acerca do tema não apenas se autojustificam, mas são também obrigatórios. Assim, a orientação de Udo Schnelle em sua Teologia do Novo Testamento torna-se ainda mais oportuna:

Símbolos como sinais linguísticos estão sempre inseridos na enciclopédia de um círculo cultural, especialmente em sua língua. Para poder compreender um símbolo é preciso perpassar e verificar a enciclopédia do termo. No caso de “Reino/domínio de Deus”, trata-se do conceito de Deus como rei no Antigo Testamento, no judaísmo antigo e no helenismo. Fazem parte desse conceito um amplo campo linguístico (Deus como rei e formulações verbais sobre o governar), associações afins (por exemplo, Deus como Senhor e juiz), atributos e insígnias reais (por exemplo, palácio, trono, corte, glória), a metafórica real (por exemplo, o rei como pastor) e tarefas tipicamente reais (conceder a paz, julgar os inimigos). O ponto de partida desses conceitos é a experiência — imediatamente presente na Antiguidade — do domínio ilimitado e do caráter todo-poderoso dos reis, cuja plenitude de poder se oferecia como símbolo para Deus.170

Isso nos conduz a outra discussão que, para além do campo etimológico, busca analisar o conteúdo da mensagem de Cristo, a fim de definir se ele realmente pregou um evangelion, isto é, um novo tempo, ou se apenas surgiu como mais um profeta para corrigir a postura de Israel, dando sequência ao continuísmo da relação imposta pela religião institucionalizada no Antigo Testamento. Já adiantamos nosso posicionamento anteriormente, quando afirmamos que Jesus, ao revelar-se de forma totalmente inesperada — como homem comum, pobre e leigo — mostrou que a teologia judaica, ou seja, sua concepção divina, estava equivocada. Mesmo assim, vale a pena conferir a argumentação que Werner Kümmel desenvolve para responder a essa pergunta. O autor afirma que “a promissão do perdão anunciada por Jesus não passaria de uma mera promessa, como era no judaísmo de sua época, a qual não modificaria em nada o presente,

caso Jesus somente tivesse falado da ação de Deus no futuro".171 O autor não se contenta com conclusões a priori e faz uma minuciosa análise do texto bíblico, inquirindo-o a fim de entender se Jesus de fato pregou "um Evangelho". De acordo com Kümmel, só há "condições de responder realmente se a pregação de Jesus a respeito do reino de Deus foi ou não proclamação de salvação", ou seja, um "Evangelho, quando reconhecermos até que ponto Jesus também indicou para a ação de Deus no presente".172

Em outras palavras, o autor busca saber se a pregação de Cristo era apenas futurística e se a condição apresentada por ele para fazer parte do reino de Deus tinha algum resquício de legalismo do tipo "faça por merecer", tão presente no judaísmo de sua época. Por falta de espaço e também para não perder o foco, não há possibilidade de acompanhar todo o exame realizado por Kümmel, mas vale destacar uma afirmação do autor, que defende o fato de a "mensagem de Jesus a respeito da iminente vinda e da presença do reino de Deus serv[ir], portanto, para emoldurar a proclamação da ação paternal e julgadora de Deus", pois "na pessoa, nos ensinamentos e na ação de Jesus a ação de Deus passa a acontecer no presente, transformando-se em realidade concreta para os crentes".173 Walter Liefeld, falando acerca do "desenvolvimento da doutrina no Novo Testamento", aborda essa mesma questão com os seguintes termos:

No início do seu ministério, o Senhor Jesus ilustrou a novidade do seu evangelho ao lembrar a seu público de que não se coloca vinho novo em odres velhos (Mc 2.22). De acordo com João, o seu primeiro milagre foi a transformação de água em vinho, seguido da purificação do templo e do ensino do novo nascimento (Jo 2.1—3.14). Com essas palavras e ações, a nova era é introduzida. Isso foi previsto nas narrativas da infância em Mateus e Lucas, quando as expectativas dos judeus piedosos foram finalmente realizadas no nascimento do seu Salvador-Messias. As palavras do Senhor Jesus ensinam abertamente que "A Lei e os Profetas profetizaram até João. Desse tempo em diante estão sendo pregadas as boas-novas do Reino de Deus" (Lc 16.16). Assim, o Senhor Jesus, quando começou o seu ministério na Galileia, declarou: "O tempo é chegado [...] O Reino de Deus está próximo. Arrependam-se e creiam nas boas-novas!" (Mc 1.15).174

A despeito das palavras do Cristo registradas em Lucas 16:16 (cf. Mateus 11:12-13), onde se percebe a inserção de um novo tempo na história e de um novo capítulo no drama existencial dos judeus, Kümmel explica que o mesmo texto insiste em um ponto que tem relação direta com a postura anterior, pois, “em consonância com o judaísmo, Jesus relacionou a promessa da participação no reino de Deus com a ação do homem, através da concepção de recompensa e castigo”.175 Contudo, o autor acentua que é preciso “notarmos que Jesus não compartilha simplesmente as concepções de recompensa do judaísmo de sua época, mas que ele efetua profundas modificações nas concepções tradicionais”,176 e uma delas é justamente o rompimento com a noção de “recompensa” vista como um direito de recebê-la. De acordo com Kümmel, ao contar a parábola dos trabalhadores na vinha, Jesus “nega qualquer direito de o homem reclamar uma recompensa da parte de Deus”:177

A parábola acentua explicitamente que, sob o aspecto jurídico, esse senhor da vinha procedeu irrepreensivelmente, pelo fato de não diminuir o salário combinado de nenhum dos trabalhadores. Não obstante, todo ouvinte da parábola sente que essa justiça é injustiça. Indubitavelmente Deus está por detrás do senhor da vinha, pois declara irrestritamente que somente ele tem o direito de recompensar tanto quanto corresponde à sua bondade. Na parábola, o acento reside única e exclusivamente no fato de, em relação a Deus, não se poder fazer nenhuma exigência e que a recompensa de Deus é uma dádiva da sua livre bondade. Portanto o salário, a recompensa de Deus, não se baseia, parafraseando Paulo [Rm 4.4], em dever, mas Deus tão somente concede sua recompensa a partir de sua graciosa benevolência.178

Marcos, como o primeiro dos Sinópticos a ser escrito, também introduz abruptamente a ruptura entre a expectativa messiânica dos judeus e a sua consumação (1:1); tem apenas o cuidado de, antes de dissertar sobre a manifestação desse novo tempo, apresentar uma perícope sobre João Batista (v. 4-8). Ainda assim, subtende-se que a “aparição” do profeta em relação ao Messias, na perspectiva marcana, tem apenas o intuito de mostrar o “salto qualitativo” entre as funções e as alianças, pois, enquanto o primeiro batiza com água (prática que existia em outros grupos religiosos), o segundo batizará com o Espírito Santo! Algo que, apesar de ter sido profetizado (cf. Joel 2:28), é novo e

só poderá ser plenamente conhecido após a experiência de Atos 2. Está inicialmente claro que a cristologia marcana quer demonstrar, fundamentada nas Escrituras, que Jesus é o Messias e que tudo o que acontece em sua vida é cumprimento do que se encontra escrito acerca dele. Veja que, a despeito do ambiente inóspito em que o Cristo é inserido (cf. Marcos 1:12-13), há uma transformação radical no lugar, por causa da própria presença de Jesus, que lembra o estado de paz ideal que caracterizará o tempo messiânico (Oseias 2:16-20; Isaías 11:6-9; 65:25). E, ainda que isso não signifique um restabelecimento definitivo da perfeição (como de fato não o é), antecipa o que era (assim acreditamos) e o que será na plenitude.

Há um aspecto mencionado anteriormente que merece uma consideração. Ao admitir a "expectativa judaica" em torno de um Messias, faz-se uma opção pela ideia de que, ainda que a expressão não existisse, o conceito de Reino já era conhecido pelo povo de Israel. A grande pergunta é: qual era esse conceito? Joachim Jeremias oferece um entendimento acerca do assunto:

É certo que a palavra malkuta não tem para o oriental o mesmo sentido que a palavra "reino" para o ocidental. Pois só em muitos poucos casos no Antigo Testamento malkut designa um reino no sentido espacial, um território; quase sempre quer dizer o poder de reinar, a autoridade, o poder de um rei. Mas malkut jamais é entendido abstratamente, e sim sempre como estando em processo de realizar-se. Portanto, o reinado de Deus não é um conceito espacial nem estático, mas um conceito dinâmico. Significa a soberania real de Deus em ação, primeiramente como oposta à soberania real humana, mas também a seguir como oposta a toda soberania no céu e na terra. Sua marca principal é que Deus está realizando o ideal da justiça real, sempre ansiado, mas nunca cumprido na terra. Nas concepções dos povos do oriente, assim como para a de Israel desde seus primórdios, a justiça real não consistia primordialmente numa aplicação imparcial do direito, mas na proteção que o rei estende aos desamparados, fracos e pobres, às viúvas e aos órfãos.179

Nathan Ausubel afirma que a "doutrina do Messias" (que chamamos de expectativa messiânica) é uma das "crenças mais duradouras e persistentes da religião judaica" e que outros "povos contemporâneos dos judeus na Era Bíblica

(isto é, os egípcios, os babilônios, os persas, os gregos e os romanos)", mesmo praticando religiões diversas da de Israel, possuíam igualmente uma concepção "acerca de um 'redentor', mas suas ideias eram fundamentalmente diferentes nas formas primitivas que tomavam e no alcance e caráter de suas idealizações". Isso porque, segundo o mesmo autor, esses povos "não possuíam nem os objetivos sociais nem os compromissos morais que tinha a projeção judaica".180 É claro que para estes que oprimiam não havia necessidade de se pensar, por exemplo, em liberdade (momentaneamente falando). Aliás, de acordo com Hans Kippenberg, quando se trata de Israel, o "conceito de liberdade não deve ser compreendido como político-libertador [momentânea], mas no sentido da salvação escatológica [plena]".181 Esse mesmo autor reconhece que a "concepção judaica de liberdade" tem relação com o "complexo de regras institucionais" das demais nações daquela época, chegando até mesmo a dizer que há "uma série de coisas em comum", como, por exemplo, "autonomia, justiça, impostos próprios, isenção de tributos, moeda própria".182 Contudo, acentua que existe "um elemento da concepção sicário-zelota que é estranho a este conceito de liberdade". Trata-se da "motivação que M. Hengel chama de religiosa: Israel não pode reconhecer o domínio romano, pois Deus é o seu Senhor". Kippenberg conclui dizendo que, para o mesmo M. Hengel, essa declaração significa uma "mensagem cujo conteúdo foi lançado contra o culto helenístico do César".183 Assim, mesmo que haja na expectativa messiânica de Israel os três elementos identificados por M. J. Pereira Queiroz — "coletividade oprimida e descontente; a esperança na chegada do enviado de Deus, que porá fim ao tempo de sofrimento; a crença em [um] paraíso que é ao mesmo tempo santo e profano" [leia-se composto pela divindade e pela criação] — que, segundo ele, "pertencem ao inventário fundamental de todo movimento messiânico", a "doutrina do Messias" de Israel ainda se distingue substancialmente das dos demais povos por seu elemento religioso, pois "vem de modo inesperado e surpreendente" e "transcende não só as relações sociais, mas também a História".184

De acordo com Nathan Ausubel, a missão do Messias de Israel é "o estabelecimento do Reinado de Deus na Terra (não no Céu, como o queriam os cristãos) quando a solidariedade, a paz e a justiça introduziriam o eterno Sabath em Israel, e também para o resto [sic] da Humanidade", e simplesmente crer no "Deus único e [em] sua Torah"185 é a condição para se fazer parte do Reino. A inserção de toda a humanidade e a condição única de "crer", para que ambos — gentios e judeus — possam fazer parte do Reino, aponta para a realidade exposta em João 1:10-11 e Romanos 11:32, que deve ser entendida à luz de Gênesis

12:3. Cristo expôs pela primeira vez, segundo o relato lucano, a que veio: evangelizar os pobres, curar os quebrantados de coração, dar liberdade aos que estavam presos e aos oprimidos, restabelecer a visão àquele que não mais enxergava e ainda declarar o início de um tempo a partir do qual Deus estava totalmente favorável às pessoas (Lucas 4:18-19; cf. Isaías 61:1-2a).

A mensagem é tão radical que o último objetivo lembra o chamado "ano do Jubileu", instituído pelo Senhor na Lei (Levítico 25:8-55). O Jubileu ("júbilo" ou "regozijo") ocorria de cinquenta em cinquenta anos e continha a obrigatoriedade do perdão (anulação ou remissão) de dívidas e a soltura dos que viviam na condição de escravos. A despeito de semelhante prática ser também observada nos povos de culturas "semipastoris" que existiam naquela época, "para eles o jubileu constituía, meramente, uma incursão ocasional na reforma agrária; não era a instituição permanente que os israelitas haviam estabelecido com o Jubileu".186 Isso porque, como diz Nathan Ausubel:

No cerne da ideia do jubileu — e, incidentalmente, de todas as reformas agrárias da era bíblica — estava a doutrina mosaica de que todas as coisas e todas as criaturas que havia no mundo não pertenciam ao homem, em absoluto, mas somente a Deus, pois Ele que as havia criado. Uma vez que a terra pertencia somente a Deus, ela deveria ser distribuída igualmente entre os homens — "arrendada", por assim dizer, a todos os que desejassem cultivá-la. Para evitar a formação de grandes propriedades, decorrente de práticas de açambarcamento da terra pelos que eram poderosos e que não se submetiam às leis, e a inevitável desapropriação dos pequenos fazendeiros sempre que acontecia deixarem de pagar a seus credores, a lei bíblica, nas palavras austeras de Deus a Moisés, afirmava: "A terra não será vendida para sempre, pois que a terra é minha." (Lv 25.23). Em consequência, depois de cinquenta anos de propriedade, a terra que o lavrador houvesse trabalhado tinha que ser devolvida ao Estado para que fosse entregue a outra pessoa.187

Percebemos, então, que a ideia de reino de Deus sempre esteve muito ligada à justiça social, assunto que, nas palavras do biblista pentecostal Esequias Soares, apesar de "muito amplo na Lei",188 foi negligenciado, o que fez que o profetismo se tornasse mais do que necessário, sobretudo após a instituição da

monarquia judaica durante o reino unido. Posteriormente, ao falar acerca do período da monarquia dividida, o mesmo autor afirma que, apesar de os profetas combaterem o erro e a injustiça, a “crise permaneceu” em ambos os reinos (Sul e Norte) e a “perfídia entr[ou] em todos os segmentos na sociedade: religião, política, jurídica, empresarial etc.”.189 Finalizando o capítulo de sua obra que trata acerca das “funções sociais e políticas da profecia”, Esequias Soares diz:

Os mensageiros do Senhor, desde longa data, pregavam chamando o povo ao arrependimento, mas aquela geração rejeitou a Palavra de Deus, as advertências eram severas, mesmo assim Israel e Judá não deram atenção à voz do Senhor. Os profetas do Antigo Testamento apresentavam Deus ao povo e desempenhavam o papel de reformador religioso ou de patriota. Eles não hesitavam em enfrentar até reis desobedientes à vontade de Deus (1Rs 18.18). Esses homens de Israel lutavam contra a idolatria e zelavam pela pureza religiosa, pela justiça social e pela fidelidade a Deus. Sua mensagem devia ser recebida na íntegra por toda a nação (2Cr 20.20).

Os profetas advertiram durante muito tempo e de várias maneiras, anunciando o dia da ira de Deus sobre toda a injustiça e a impiedade. As dez tribos do norte desapareceram no cativeiro assírio, e nunca mais retornaram à terra de seus antepassados. Judá foi para o desterro, mas Deus prometeu restaurar a nação setenta anos depois (Jr 25.11; 29.10), a profecia se cumpriu, Ciro pôs fim ao cativeiro dos judeus (2Cr 36.20-23). Zorobabel retornou a Jerusalém com uma leva de judeus para reconstruir a sua nação, depois Esdras e Neemias regressaram com outros exilados para a terra de Judá.

A lição serviu no tocante à idolatria, que é repulsa nacional até hoje em Israel, mas sobre o tema justiça social, Neemias teve muito ainda o que fazer em Jerusalém.190

Apesar da intensa preocupação com a idolatria — problema que foi solucionado, já que o judaísmo se tornou uma religião fielmente monoteísta — a justiça social, que também era um conceito caríssimo à Lei, continuou sendo negligenciado e, ainda nas palavras de Esequias Soares, só “ganhou novo fôlego com a vinda do Messias”,191 que chega ensinando: “Portanto, tudo o que vós

quereis que os homens façam, fazei-lho também vós, porque esta é a lei e os profetas" (Mateus 7:12, grifo nosso). Há em seu discurso uma nítida tentativa de recuperar o conceito original de reino de Deus, desprendendo-o da nuance política que ele ganhou por influência da apocalíptica judaica.

Falaremos sobre apocalíptica no capítulo de escatologia, já que precisamos entendê-la antes de prosseguirmos para o estudo sobre as famosas escolas de interpretação escatológica, mas vale pontuar, ainda aqui neste capítulo, alguns aspectos que levaram ao seu desenvolvimento. Se, por um lado, a "chamada escritura apocalíptica judaica" é vista como pertencente a uma classificação "não canônica" por justamente ter como principal fonte de inspiração o anseio nacionalista, por outro, conforme disserta David Russell, no "período de 170 a.C. a 70 d.C., o nacionalismo judaico desempenhou um papel mais importante na resistência ao avanço do helenismo".192 Em outras palavras, a ideologia nacionalista cumpriu uma função imprescindível no período pós-exílico, tal como a Lei o fez no período inicial da ocupação da "Terra Prometida". Russell diz ainda que o "nacionalismo não foi motivado apenas por objetivos políticos, mas também por ideais religiosos oriundos de uma devoção profunda por parte de muitos e arraigados em firmes convicções teológicas", mesmo porque, conforme o mesmo autor, o "Judaísmo, ao contrário do Helenismo, representava não tanto um modo de vida, mas um movimento religioso nacional".193 Assim, a religião judaica era não "apenas uma alternativa, mas era a alternativa, pois, na convicção de muitos, o judaísmo conduziria afinal os homens para o Reino de Deus, cuja vinda precederia a Nova Era determinada por Deus".194

Russell admite que ainda que a crença dos apocalípticos vá além de tudo que está escrito nos profetas veterotestamentários, e que os textos tenham recebido influência do pensamento persa, mesmo assim "essa crença era fundamentada na esperança profética da restauração — não apenas da nação, em um reino terreno, mas também do indivíduo, em um reino celestial".195 Mas não há, como não poderia deixar de ser, homogeneidade nesse aspecto. Grant Osborne, por exemplo, afirma que "é impossível isolar uma única Sitz im Leben (situação na vida de Israel) para a ascensão do gênero apocalíptico".196 Ou seja, "a resposta não se encontra apenas na análise sociológica".197 Para Osborne, o "surgimento da literatura apocalíptica não se configurou como um movimento ou partido político (por exemplo, fariseus ou saduceus)".198 Para ele, o "mais importante é que esse movimento proporcionou uma das ligações mais claras entre o judaísmo e o cristianismo, muito mais direta do que qualquer partido em particular",199 que é "a visão hebraica da história — uma visão quase única na

antiguidade — isto é, da história como uma progressão linear ao invés de uma progressão circular, movendo-se para frente antes que se repetindo, e movendo-se para frente para um fim e meta definidos".200

A esse respeito, o historiador Thomas Cahill chega a afirmar que essa ruptura do pensamento judaico acerca do tempo no mundo antigo (o que modernamente conhecemos como "recorrência eterna" ou, na expressão de Mircea Eliade, "mito do eterno retorno"), é tão significativo e inaugura uma forma tão diferente e nova de concepção, "a ponto de se poder dizer com certa justiça que [...] foi a única ideia nova que os seres humanos já tiveram".201 Voltaremos a esse assunto do tempo mais adiante, mas é significativo ter em mente o que explica o conhecido cientista da religião Mircea Eliade:

Quanto às religiões arcaicas e paleorientais, bem como em relação às concepções mítico-filosóficas do Eterno Retorno, tais como foram elaboradas na Índia e na Grécia, o judaísmo apresenta uma inovação importante. Para o judaísmo, o Tempo tem um começo e terá um fim. A ideia do Tempo cíclico é ultrapassada. Jeová não se manifesta no Tempo cósmico (como os deuses das outras religiões), mas num Tempo histórico, que é irreversível. Cada nova manifestação de Jeová na história não é redutível a uma manifestação anterior. A queda de Jerusalém exprime a cólera de Jeová contra seu povo, mas não é a mesma que Jeová exprimira no momento da queda de Samaria. Seus gestos são intervenções pessoais na História e só revelam seu sentido profundo para seu povo, o povo escolhido por Jeová. Assim, o acontecimento histórico ganha uma nova dimensão: torna-se uma teofania.202

O cristianismo vai ainda mais longe na valorização do Tempo histórico. Visto que Deus encarnou, isto é, que assumiu uma existência humana historicamente condicionada, a História torna-se suscetível de ser santificada. O illud tempus evocado pelos evangelhos é um Tempo histórico claramente delimitado — o Tempo em que Pôncio Pilatos era governador da Judeia —, mas santificado pela presença de Cristo. Quando um cristão de nossos dias participa do Tempo litúrgico, volta a unir-se ao illud tempus em que Jesus vivera, agonizara e ressuscitara — mas já não se trata de um Tempo mítico, mas do Tempo em que Pôncio Pilatos governava a Judeia. Para o cristão, também o calendário sagrado repete indefinidamente os mesmos acontecimentos da existência do Cristo, mas esses acontecimentos desenrolaram-se na História: já não são fatos que se

passaram na origem do Tempo, “no começo”. (Acrescentemos porém que para o cristão o Tempo começa de novo com o nascimento do Cristo, porque a encarnação funda uma nova situação do homem no Cosmos.) Em resumo, a História se revela como uma nova dimensão da presença de Deus no mundo. A História volta a ser a História sagrada — tal como foi concebida, dentro de uma perspectiva mítica, nas religiões primitivas e arcaicas.203

Ainda sobre o papel da literatura apocalíptica, categoria literária que, segundo David Russell, “floresceu de 165 a.C. a 90 d.C.”, vale dizer que ela “deve muito à preparação dos profetas do Antigo Testamento e à influência de ideias estrangeiras, especialmente as relacionadas à escatologia do Zoroastrismo do Império Persa”.204 E essa “dívida” ao profetismo é tal que autores como Walter Kaiser chegam até mesmo a afirmar que o “Antigo Testamento Apocalíptico poderia ser tratado como uma subcategoria da profecia”.205 Ele adverte, porém, que não devemos pensar nos eventos apocalípticos contidos nessa literatura em termos que os transportem para outro mundo, pois, na “verdade, muitos destes mesmos eventos participam do que veio a ser conhecido como escatologia inaugurada”.206 É com base nesse conceito de “escatologia inaugurada” — que Kaiser define como um “evento futuro descrito nas Escrituras [que] tem um aspecto de ‘agora’, assim como uma característica de ‘ainda não’”207 — que podemos finalmente começar a desenvolver uma resposta ao que de fato significa o reino de Deus.

Oscar Cullmann parece ter sido um dos primeiros a falar acerca dessa tensão entre o “já” e o “ainda não” do reino de Deus. O autor defende que é “fundamental para todo o Novo Testamento, e, em especial, também para a mensagem de Jesus, a [tensão] temporal: aquela entre o ‘já realizado’ e o ‘ainda não concluído’”.208 Aliás, com essa tese básica, Cullmann produziu sua conhecida obra Cristo e o tempo, cuja primeira edição é de 1946 (escrita, porém, em 1944). Para o teólogo alemão, essa tensão é um fio condutor que não somente perpassa, mas define a compreensão do Novo Testamento, pois caracteriza toda a história da salvação nesta porção escriturística.209 Para ele, essa tensão “entre o ‘já cumprido’ e o ‘ainda não concluído’ já se encontra em Jesus”210 e argumenta que, se essa tensão já era “um elemento decisivo na escatologia de Jesus, não será isto, portanto, o esquema da história da salvação que se nos apresenta em germe nesta relação entre presente e futuro?”211 O contexto em que Cullmann pontua esse assunto é o da segunda súplica da mais

conhecida oração do Novo Testamento: o Pai-nosso. Ele afirma que essa tensão é imprescindível para entendê-la, pois o fato de que os "discípulos devem orar pela vinda futura do Reino de Deus, Reino que já começou",212 nos conduz a um paradoxo, pois como podemos pedir pela vinda de algo que já está entre nós?

A resposta a esse paradoxo já pressupõe uma definição de reino de Deus; por isso, antes é preciso voltar ao problema do tempo que tratamos acima, relacionando-o com o evangelho — que aqui se refere ao novo tempo inaugurado por Jesus Cristo (cf. Marcos 1:1), não somente ao querigma, que é a sua proclamação. Joachim Jeremias reconhece que "havia duas expressões do conceito de reino de Deus no judaísmo",213 expressões essas que estão intimamente relacionadas à ideia de tempo. Nas palavras do autor:

Assim como há dois éons [tempos], o presente e o futuro, assim se falava de um governo (permanente) de Deus no éon presente e de um (futuro) reinado de Deus no novo éon. Essa distinção remonta ao Antigo Testamento, onde só emerge, ao menos de modo explícito, em fase recente. Ocorre claramente pela primeira vez em Daniel. Do reinado de Deus no éon presente fala-se em Dn 4.31: "Louvei e glorifiquei aquele que vive eternamente, cujo poder é sempiterno e cujo reinado subsiste de geração em geração". Do governo futuro fala-se em Dn 2.44: "Mas no tempo destes reis, o Deus do céu suscitará um reinado que jamais será destruído, reinado que não cederá o poder a outro povo; antes, pulverizará e suprimirá todos esses reinos e subsistirá para sempre". Essa distinção permanecerá fundamental para os tempos posteriores.214

Precisamos ter essas duas concepções presentes no livro de Daniel em mente para entender por que, "De todos os seus títulos, 'Filho do Homem' é o que Jesus preferia usar a respeito de si mesmo". O termo "Filho do Homem" é usado biblicamente tanto para designar "um membro da humanidade", diz o teólogo pentecostal David Nichols, "e, neste sentido, cada um é um filho do homem", quanto para referir-se a uma "personagem profetizada em Daniel e na literatura apocalíptica judaica posterior".215 Daniel 7:13-14 é considerado o texto fundamental para esse termo apocalíptico, pois é onde o profeta relata: "Eu estava olhando as minhas visões da noite, e eis que vinha nas nuvens do céu um como o filho do homem; e dirigiu-se ao ancião de dias, e o fizeram chegar até

ele. E foi-lhe dado o domínio, e a honra, e o reino, para que todos os povos, nações e línguas o servissem; o seu domínio é um domínio eterno, que não passará, e o seu reino, o único que não será destruído". O termo, como não poderia ser diferente, suscita diversas discussões entre os teólogos, que discutem se o filho do homem citado por Daniel seria "um indivíduo ou estaria representando coletivamente os santos do Altíssimo". Essa última teoria — chamada de "teoria coletiva"—, que "não era popular nos tempos antigos", de acordo com o mesmo teólogo pentecostal David Nichols, "foi promovida por Ibn Ezra (1092-1167), mas não se popularizou antes do século 20".216 O renomado teólogo católico Joseph Ratzinger apresenta uma boa síntese do assunto:

Na exegese difundiu-se a conjectura de que por trás deste texto poderia encontrar-se a redação na qual o Filho do homem seria então uma figura individual, mas esta redação não nos é em todo caso conhecida; permanece como conjectura. Os textos [apócrifos] muito citados de 4 Esdras 13 e do Henoc etíope, nos quais o Filho do homem é representado como uma figura individual, são mais recentes do que o Novo Testamento e por isso não podem ser considerados uma fonte para este tema. Naturalmente, recomenda-se que se ligue a visão do Filho do homem com a esperança messiânica e com a figura do Messias, mas não temos à nossa disposição nenhum texto, para este processo, que preceda a ação de Jesus. Por isso resta que, aqui, com a imagem do Filho do homem, é representado o futuro reino da salvação — uma visão à qual Jesus poderia ser ligado, mas à qual Ele deu uma nova forma, na medida em que relacionou esta expectativa consigo mesmo e com a sua ação.217

Portanto, o que nos interessa pontuar é que Cristo preferiu fazer uso desse termo, pois remetia a uma concepção escatológica de reinado e de tempo que se aproximava mais de sua mensagem do que o popular termo "Messias", que, como já mencionamos anteriormente, tinha adquirido forte conotação política. Assim, "não estamos de acordo com os críticos mais radicais sobre o fato de que Jesus não tenha jamais admitido algum título messiânico", pois, "ainda que não seja entusiasta do título de Messias no sentido em que seus contemporâneos o atribuem a ele, não nega que o seja no sentido de Filho do Homem e de Servo de Javé".218 Dito isso, podemos voltar à explicação de Joachim Jeremias sobre o conceito de reino de Deus no judaísmo:

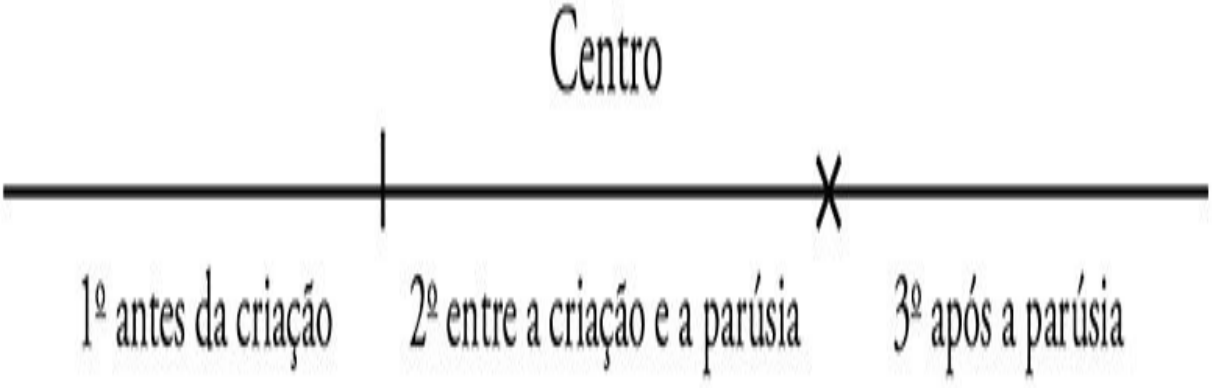
Para o antigo judaísmo, o reinado permanente de Deus é o seu ser senhor sobre Israel. Com certeza ele é o criador de todo o mundo e de todos os povos, mas os povos dele se afastaram. Quando lhes ofereceu mais uma vez o seu reino no Sinai, só Israel se lhe sujeitou, e desde então ele é o rei de Israel. O estabelecimento desse reino deu-se, pois, pela proclamação da vontade real que consta na lei, e o reinado de Deus se tornará visível em todo lugar em que pessoas se sujeitam, por livre decisão, em obediência, à lei. O judeu que, na oração pública, recita o Shema‘, a profissão de fé no Deus único, está proclamando desse modo o reinado de Deus sobre Israel; o pagão que se converte toma sobre si o jugo do reinado de Deus. Todavia, no éon presente, o governo de Deus sofre limitações e está oculto, porque Israel está sob a servidão dos povos pagãos que rejeitam o reinado de Deus. O governo de Deus e o governo dos pagãos sobre Israel constituem uma contradição insuportável. Mas virá a hora em que essa dissonância será resolvida. Israel será libertado e o reino de Deus se revelará em toda a sua glória, e o mundo todo verá e reconhecerá a Deus como rei. “Quando a idolatria tiver sido erradicada juntamente com todos os adoradores de ídolos [...], então Javé será rei sobre toda a terra (cf. Zc 14.9)”, diz-se em Mek Ex sobre Êx 17.14. “Então a meluka pertencerá ao Deus de Israel e ele demonstrará seu poder através dos santos do seu povo”, diz-se em 1QM 6.6. Israel orava, já no tempo de Jesus, pela vinda desse momento ansiado, no final de cada culto ao orar o Qaddish, que começa com a dupla petição pela santificação do nome divino e pela irrupção do reinado de Deus.219

Ainda que com palavras e enfoques diferentes entre si, todos os autores — Cullmann, Kaiser, Kümmel e Jeremias — convergem para o aspecto do “já” e do “ainda não” do reino de Deus.220 Não obstante, como já foi mencionado, a segunda súplica do Pai-nosso orienta ao suplicante que deseje, aspire e busque a “vinda” do reino de Deus. Assim, o paradoxo ainda permanece, pois o Mestre anuncia a chegada do reino de Deus (Mateus12:28; Lucas17:21), e em outra ocasião ele manda que se suplique pela vinda de tal reinado. O entendimento desse tópico, segundo Cullmann, passa pela concepção do tempo na visão judaica e na cristã que, segundo ele, não é diferente. A questão da linearidade do tempo, já mencionada várias vezes, é assunto caro para ambos. O tópico que precisa ser conhecido é a visão tripartida desse tempo linear em três grandes “momentos” da história da salvação (1º antes da criação; 2º entre a criação e a

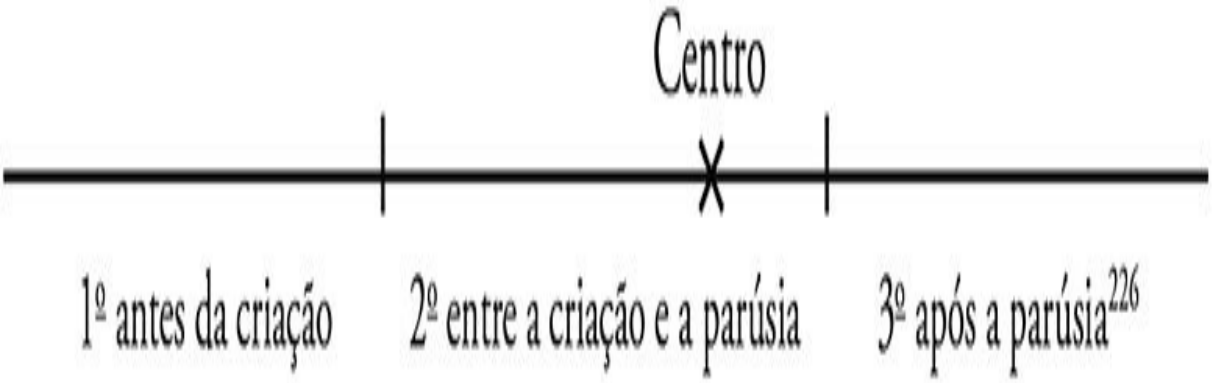
parúsia;221 3º após a parúsia),222 que, segundo Cullmann, também é única para o judaísmo e o cristianismo. Contudo, para o mesmo autor, a “oposição fundamental e cheia de consequências que as separa se relaciona àquela divisão bipartida”,223 ou seja, o antes da vinda do Messias e o depois, que o autor chama de “centro da história”.

Em outras palavras, para o judaísmo “o centro da História” (que marca e/ou insere a divisão bipartida na divisão tripartida) se integra harmoniosamente no esquema culmanniano demonstrado acima por meio da tríplice divisão do tempo, ou seja, “o centro situado entre o presente aiôn e o aiôn futuro coincide exatamente com um corte já estabelecido na divisão tripartida, a saber, aquele que separa a segunda parte da terceira”. Diferentemente, para o “cristianismo primitivo”, segundo Cullmann, existe uma “‘intersecção’, no sentido próprio do termo”, pois nessa perspectiva “o centro situado entre ‘o aiôn presente’ e ‘o aiôn futuro’ não coincide com um corte da linha tripartida, mas se localiza num ponto definido que se estabelece mais ou menos a uma curta distância antes do antigo ponto de divisão”224 que separa o tempo presente do tempo futuro. Esse fato, contudo, não altera “este antigo ponto de divisão [que] continua ainda sendo válido”.225 Essa exposição é complexa quando desenvolvida teoricamente, por isso Culmann faz uso da seguinte ilustração para mostrar de forma didática o que está sendo explicado:

Judaísmo



Cristianismo



Mesmo que pareça elementar, o diagrama encerra o que tanto Eliade como Tillich chamaram de “teologia da História”, destacando sua relevância “trans-histórica”. Em outras palavras, é a dimensão salvífica final, a intervenção absoluta de Deus que constitui a meta do judeu e do cristão: “após a parúsia”. Contudo, a dimensão “intra-histórica”, ou seja, o que Tillich chama de “Presença Espiritual”, deve produzir em cada um dos que foram alcançados pela mensagem do evangelho e que foram introduzidos nesse novo tempo uma práxis coerente com os princípios do Reino anunciados por Cristo (Mateus 5—7), algo que teoricamente ainda não sucede ao judeu pelo fato de este não reconhecer a messianidade de Jesus. Aqui, entretanto, há outro “paradoxo”, pois, conforme explica Joachim Jeremias, de “modo geral, o antigo judaísmo confessou a Deus como rei, cujo governo se estende, no presente éon, somente sobre Israel, mas no fim dos tempos será reconhecido por todos os povos”.227 Dessa forma, a diferença básica entre as duas linhas do tempo (que na realidade são uma só) está na verdade de que, para o cristão, o evento central ou, nas palavras de Cullmann, o “centro do tempo não é mais a aparição futura do Messias, mas um fato histórico já realizado no passado: a vida e a obra de Cristo”.228 Por isso, o mesmo autor esclarece “que o elemento novo da concepção cristã, em relação à concepção judaica, reside na divisão do tempo”.229 De acordo com Cullmann:

A divisão tripartida subsiste no pensamento dos primeiros cristãos. A vinda de Cristo não sofre aqui nenhuma mudança. Mas, por outro lado, a divisão bipartida é de fato modificada. A segunda parte da linha, “entre a criação e a Parusia”, é agora cindida segundo a divisão bipartida e já pertencendo ao novo aiôn por sua fração posterior ao centro, se bem que, segundo a divisão tripartida, sempre válida, a terceira, aquela que começa com a Parusia, não seja ainda realizada.

Quanto ao problema que nos preocupa aqui, a posição do cristianismo primitivo é, por conseguinte, radicalmente diferente daquela do judaísmo. Na totalidade do Novo Testamento, aqui condensado nos Evangelhos Sinópticos, o centro do tempo não está mais situado no futuro, mas no passado, quer dizer, na época de Jesus e dos apóstolos. Isso vale não somente no sentido de que todos os escritos do Novo Testamento tenham sido redigidos após a Páscoa — o que não se pode esquecer, pois os próprios Sinópticos foram escritos à luz dos eventos pascais, já ocorridos — mas, também, como temos visto, em relação ao próprio Jesus. Sua vinda marca, por si, e já em sua vida, o centro da história. Esta é a razão pela

qual Ele já vê Satanás cair do céu; Ele expulsa os demônios “pelo dedo de Deus”; Ele cura os enfermos; Ele detém o poder da morte; Ele perdoa os pecados e declara que é chegado o Reino de Deus, se bem que proclame, por outro lado, que o Reino de Deus ainda virá.

Por essa razão, nós estimamos como muito importante a prova que W. G. Kümmel deu em sua obra, já citada, “Verheissung und Erfüllung” (A. Th. A. N. T., 6, 1945) onde mostra, com efeito, que já em Jesus a presença do Reino de Deus está anunciada com tanto vigor quanto a vinda futura deste mesmo Reino.

Como estas duas mensagens podem coexistir (dando nascimento à tensão que nós temos indicado)!? Isto se explica, segundo a nossa maneira de ver, pelo fato de que, na pessoa de Cristo, o tempo é dividido de uma nova maneira, no sentido de que este recebeu um novo centro e que, assim, uma divisão bipartida nova se sobrepõe à divisão tripartida sempre válida. Desde então, como nós temos visto, o centro não coincide mais, como no judaísmo, com o começo da terceira parte da divisão tripartida; este se situa num ponto definido estabelecido mais ou menos a uma curta distância antes do antigo ponto de divisão da parte compreendida entre a criação e a Parusia e, de acordo com a divisão tripartida sempre válida, a última parte não começa senão mais tarde.230

Mediante essa explicação, fica cada vez mais evidente a importância da compreensão do tempo para entender a relevância do “evangelho” de Cristo como o anúncio, a proclamação e o querigma de um novo período, de uma nova realidade que extrapola a circunscrição judaica. Em outras palavras, o entendimento e a inserção do reino de Deus na dimensão “gentílica” ou globalizada, açambarcando-a. Mas, se além de um novo tempo o evangelion é, nas palavras de F. F. Bruce, “primeiramente, a proclamação feita por Jesus de que o Reino de Deus está próximo, e, em segundo lugar, está na subsequente proclamação por parte dos discípulos de que na humilhação e exaltação de Jesus o Reino de Deus foi estabelecido, e que o perdão e a vida eterna foram alcançados por ele para todos os que creem”,231 seria a instauração do reino de Deus — ou a sua recuperação — uma tarefa simbiótica, ou sinergista, entre a divindade e os seres humanos? Acerca dessa possibilidade, Kümmel, por exemplo, afirma que Jesus falou dessa realidade, dizendo que “a época da vinda do reino depende única e exclusivamente da vontade de Deus e que o reino de Deus virá sem qualquer cooperação por parte dos homens (Mt 2.44,50 par; Mc

13.32 par; 4.26ss)”. Para ele, depreende-se da mensagem de Cristo que o “esforço humano na verdade não pode acelerar nem deter a vinda do reino de Deus”.232

É bom lembrar que tanto Kümmel quanto Cullmann estão considerando o período que antecede o primeiro advento de Cristo no início de nossa era, quando, efetivamente, a dimensão do Reino torna-se “visível”, propícia, acessível e possível ao mundo gentio que não conhecia o Criador que, para o judeu é, desde a antiguidade mais remota, o Supremo Rei da Terra. Dessa maneira, para Joachim Jeremias, a “tensão” entre o “já” e o “ainda não” que persiste acerca do conceito de reino de Deus (inclusive na segunda petição do Pai-nosso), entende-se facilmente:

Como terá Jesus entendido a expressão? Terá pensado reinado de Deus como presente ou futuro? Ou terá combinado as duas ideias? A resposta a estas questões é fácil. Já a segunda petição do pai-nosso, que se apoia no Qaddish (Mt 6.10; Lc 11.2), mostra com certeza que Jesus usou o conceito “malkuta” no seu sentido escatológico. E isto de fato é confirmado a cada passo por suas palavras.233

Para Cullmann, a tensão entre o “já” e o “ainda não” do reino de Deus deve ser vista sob a perspectiva de que “a batalha decisiva foi ganha, e, todavia, o armistício — o Victory Day,234 como se diz então — ainda não aconteceu”,235 nem para nós cristãos e ainda menos para os judeus.236 A diferença entre ambos é o fato de que na visão tripartida que nos é comum, por reconhecermos Jesus Cristo e o seu sacrifício, temos uma “teologia da História” em que já se tem a questão central do tempo, porém o mesmo ainda não aconteceu para o Povo da Promessa (Romanos 9—11). Evidentemente que ambas as escatologias (judaica e cristã) convergem em muitos aspectos,237 mas, por outro lado, é preciso reconhecer que a “esperança cristã difere da esperança judaica”, pois, para a primeira, a questão agora é mais de intensidade da esperança, não de “centro do tempo” ou da história; enquanto que, para a judaica, tudo ainda é promessa e espera.238 Vale ressaltar que essa concepção é fundamental aos que creem no evangelho, pois todo “aquele que não compreende que o elemento absolutamente original no Novo Testamento é o deslocamento do centro do

tempo, admitido pela igreja primitiva, não pode ver no cristianismo senão uma seita judaica".239 O que deve estar claro é:

A espera escatológica do futuro é comum ao judaísmo e ao Novo Testamento, e essa espera do "Advento" estabelece, da mesma forma, um elo entre o judaísmo dos dias de hoje e o cristianismo. Para o judaísmo também, a esperança que tem por objeto o futuro se fundamenta sobre o passado, sobre as elevadas ações de Deus em favor do povo de Israel, que, no Novo Testamento, pertencem igualmente à história da salvação. Para os cristãos, entretanto, o momento decisivo do tempo é alcançado em Cristo, enquanto que para os judeus ele permanece objeto de espera. No Novo Testamento, o futuro não fornece mais o evento decisivo, mas somente o cumprimento final. É a partir daí que o sentido do período restante deve ser determinado.240

Com a clara distinção entre as escatologias judaica e cristã, vai se impondo cada vez mais a inevitável definição de reino de Deus como "tradicionalmente" ele é entendido: o domínio de Deus por meio de Cristo reinando em cada súdito do Reino. Talvez o leitor questione se era de fato necessário desenvolver essa longa explicação, uma vez que iríamos responder à pergunta sobre o reino de Deus de forma simples, como sempre fazemos em nossas igrejas, mas é importante destacar que nosso objetivo é exatamente mostrar o aporte teórico que está por trás de nossas doutrinas, provando que elas não são simplistas ou "sem base", como comumente acusam os teólogos de abordagem racionalista. E engana-se quem pensa que com essa definição resolvemos tudo. Na realidade, não podemos definir precisamente o reino de Deus; ele é mais uma das realidades que só podem ser compreendidas pela lógica da fé, não por conceitos racionalmente desenvolvidos, até porque Jesus "não define o Reino, mas o ilustra com suas parábolas, nos diz como devemos nos preparar para recebê-lo e, com seus milagres, o ilumina. Deixa-o aberto, porém, à ação de Deus".241

Apesar de toda a exposição teórica sobre o background histórico que envolve a expressão, percebemos que ainda assim não foi possível definir todos os detalhes sobre o Reino ou precisar seu modus operandi. O que sabemos é que Jesus é o Rei desse reino, que é diferente de qualquer coisa que o povo de Israel possa ter imaginado, e até mesmo do que nós conseguimos alcançar por meio de nossa

teologia. O Reino é algo totalmente novo, e só temos acesso a ele pela fé. Cristo fez uso de parábolas para revelar alguns de seus aspectos e, no emblemático Sermão do Monte, demonstrou que a lógica de seu reinado vai contra todo o legalismo que se havia desenvolvido em seu nome até então. No reino dos céus, os "derradeiros serão primeiros, e os primeiros, derradeiros" (Mateus 20:16), os que choram, os que têm sede de justiça, os que são limpos de coração e — talvez essa seja a categoria mais emblemática — os que são pobres de espírito se tornarão herdeiros (Mateus 5). Todos os que eram, e ainda são, menosprezados como fracos se tornam convidados de honra no evangelho de Jesus. Sua mensagem é, acima de tudo, esperança para os que estão cansados.

Entretanto, essa esperança não fica reservada apenas ao futuro, mas já se revela aqui, no presente, por meio de sinais e milagres. Além das parábolas, os prodígios realizados por Cristo também fazem parte de sua pregação, e é por meio deles que Cristo se revela como Rei que já está reinando. Quando inquirido pelos discípulos de João Batista — que, como o último dos profetas veterotestamentários, marcava o final do tempo em que o relacionamento com Deus estava baseado em uma postura meritória e legalista e, é bom que se lembre, ainda possuía uma visão de Reino literal, acabada e política, vista apenas na dimensão trans-histórica ("após a parúsia") — se era mesmo o Messias, Jesus, "na mesma hora, curou muitos de enfermidades, e males, e espíritos maus; e deu vista a muitos cegos" (Lucas 7:21), provando que, sim, ele era o Messias esperado, mas seu reino estava além das expectativas que se desenvolveram.

Aqui, somos mais uma vez levados a retomar a abordagem que Roger Haight definiu como cristologia do Espírito, pois os milagres só são possíveis graças ao Espírito Santo, que novamente ganha lugar de destaque no ministério de Jesus. E não só no dele, mas em nossa vida também, pois, como explica T. W. Manson, "o Reino é uma relação pessoal entre Deus como Rei e o indivíduo como súdito". Dessa relação surge "uma sociedade, algo que se pode chamar de Povo de Deus", que "é constituída de todos aqueles que estão ligados entre si pelo fato de estarem todos submissos a um só Rei".242 Assim, uma vez que aceitamos e cremos no Cristo que trouxe o "Evangelho" (o novo tempo, o início do Reino de Deus nesta dimensão), Deus agora reina em nós e nos introduz na dimensão "intra-histórica" do seu Reino. A partir de então, devemos estar orientados pela ética que nesse reino viceja, mesmo sabendo que nessa dimensão o reino de Deus em sua expressão "trans-histórica" ainda não aconteceu, e se vive o tempo "entre a criação e a Parusia".

Como o principal evento, o “centro do tempo”, já é uma realidade para o que crê no evangelho, tudo se resume a uma questão de intensidade e plenitude. Nesse sentido, o “Reino deve ser concebido como algo com crescente espiritualidade”,243 pois, quanto mais o súdito do reino de Deus se aproxima de Cristo — o exemplo máximo de perfeita humanidade —, mais seu caráter é aperfeiçoado,244 mediante a prática dos valores apregoados pelo Salvador(Mateus 7:21-27; Efésios 2:1-10),valores esses que só podem ser vivenciados com o auxílio do Espírito Santo (Romanos 8:14-17,23-27; Gálatas 5:13—6:5) por meio dos dons que Cristo concedeu à igreja visando aperfeiçoá-la (Efésios 4:8-16). Dessa forma,

o Espírito não torna Jesus presente pela letra morta, mas através da liberdade (2Co 3:6-18), não pela lei mas pelos carismas proféticos. O Espírito não recorda apenas Jesus Cristo, mas também anuncia o futuro (Jo 16:13) e ainda nos ensina a fazer obras maiores do que aquelas que Cristo realizou (Jo 14:12). Ele é a promessa (Lc 24:49 etc.) e o motivo desta promessa (2Co 1:22 [...]). Também podemos dizer: por meio de Cristo chegou o Novo, definitivo e insuperável; o Espírito coloca sempre esse Novo à nossa disposição na sua novidade; é ele o espaço aberto a qualquer coisa nova.245

Ao passo que a reivindicação da chegada do Reino não era uma novidade, pois muitos falsos cristos haviam surgido antes de Jesus, durante seu ministério terreno e após tal período — alguns até “bem-intencionados”, pois desejavam que isso realmente fosse uma realidade —, o Senhor Jesus não apenas anunciava, mas realizava prodígios que, sendo parte do evangelho integral, exatamente como a tradição carismático-pentecostal crê e ensina, demonstrava que o Reino havia, de fato, chegado. Evidentemente que, como já mencionamos diversas vezes anteriormente, tal Reino não correspondia às expectativas político-messiânicas dos judeus, mas foram justamente os milagres que levaram muitas pessoas a ponderar que talvez o Nazareno estivesse certo, pois, como disse Nicodemos, ninguém poderia fazer os sinais que Jesus fazia se Deus não fosse com ele (João 3:2), e, como disseram os discípulos no caminho de Emaús, descrevendo o homem que havia morrido e de quem falavam para o forasteiro que eles não reconheceram: “Jesus, o Nazareno, que foi um profeta poderoso em obras e palavras diante de Deus e de todo o povo” (Lucas 24:19b). Por isso, nos

voltaremos a partir de agora para a análise dos milagres no ministério de Jesus, entendendo-os como parte integrante da mensagem do reino de Deus, prova inequívoca de que ele havia se iniciado, e como tais realizações possuem um caráter duplo, circunstancial e escatológico, sempre sob a unção do Espírito, visando ao bem das pessoas: “Como Deus ungiu a Jesus de Nazaré com o Espírito Santo e com virtude; o qual andou fazendo o bem e curando a todos os oprimidos do diabo, porque Deus era com ele” (Atos 10:38).

Os milagres de Jesus

Desde que a teologia se sentiu pressionada pela necessidade moderna de explicar tudo cientificamente, boa parte da discussão sobre os milagres é voltada para o questionamento sobre a sua existência. Em mais uma de suas famosas obras, C. S. Lewis afirma que a "mente que exige um Cristianismo sem milagres é aquela que se encontra no processo de rebaixar o Cristianismo a simples 'religião'".246 O autor defende seu ponto ao fazer uma comparação entre o cristianismo e os ensinamentos de Buda,247 de que a "Natureza é uma ilusão da qual devemos escapar". Se essa concepção estivesse correta, Lewis questiona: "Iria aquele que veio nos despertar de um pesadelo [a Natureza] se somar ao pesadelo?". E responde na sequência que, se isso acontecesse, "quanto mais respeitássemos seus ensinos, menos poderíamos aceitar seus milagres".248 É por isso que, diferentemente, no "cristianismo, [...] quanto mais compreendemos quem é o Deus que diz estar presente e o propósito para o qual diz ter aparecido, tanto mais passíveis de crença se tornam os milagres".249 Isso porque, conforme o autor irlandês deixa entrever, a "simples religião" é "simplesmente o que o homem diz a respeito de Deus", em contraposição ao cristianismo, que é justamente o "que Deus faz em relação ao homem".250

Ainda que Lewis estivesse se referindo aos milagres do período do ministério terreno de nosso Senhor Jesus Cristo e também a atuação da igreja do século I, para se entender o porquê de o literato irlandês não ver o cristianismo como uma simples religião, basta saber que, para ele, a "ideia cristã de 'revestir-se de Cristo', ou seja, de 'vestir-se' de filho de Deus para tornar-se enfim um filho de verdade", não é simplesmente "uma das muitas tarefas a que o cristão tem de se dedicar, [...] tampouco é uma espécie de exercício especial para a classe dos adiantados", e sim "todo o cristianismo".251 Sem dúvida alguma, o novo nascimento, não a cura das doenças, desde os tempos dos pais da igreja, é o maior milagre que pode acontecer. Não obstante, diz Gerhard Lohfink, a prova real de que a pessoa realmente nascera de novo, ou seja, "o maior milagre era considerado o fato de pessoas receberem de Deus a força de morrer, como mártires, pela sua fé". Justamente por isso, diz o mesmo autor, "descrevia-se a morte dos mártires como segundo batismo, como o vestir definitivamente do

homem novo, como a suscitação de novas forças milagrosas dentro da igreja".252

Em nosso Brasil místico-racionalista,253 tanto a reflexão de Lewis quanto a de Lohfink e até mesmo o questionamento sobre a existência dos milagres são dignos de estranhamento, pois aqui já ultrapassamos essas discussões e chegamos a outro patamar: o dos excessos. Não há a menor dúvida de que milagres acontecem, mas, infelizmente, os excessos cometidos em nome de Deus nos círculos carismáticos — tanto pentecostais quanto neopentecostais — têm levado muitos a questionar essa verdade e abandonar a tradição carismático-pentecostal, julgando-a toda por uma parte descompromissada. Muitos frequentadores de ambientes em que grassam tais abusos se esquecem de atentar para uma regra básica que transparece na seguinte pergunta feita por Orígenes, um dos pais gregos da igreja: "... por que não examinar cuidadosamente os que pretendem operar milagres e ver se a sua vida, seus costumes, os resultados destes milagres prejudicam os homens ou corrigem seus costumes?".254 Em vez de tirar conclusões irrefletidas por causa de charlatães ou blefadores, repetindo cantilena, como, por exemplo, a de que "os milagres cessaram com a morte do último apóstolo",255 é mais prudente exercer autocrítica e buscar discernimento bíblico-espiritual.

O já citado Lohfink informa que os pais da igreja sabiam "muito bem que todos os milagres exteriores só adquirem sua última clareza na conversão do povo de Deus, causada pelo milagre", ou seja, apenas "a história do resultado dos milagres prova sua origem em Deus".256 Como se verá, desde os tempos bíblicos, a grande questão não é se o milagre pode acontecer, mas sua procedência, ou seja, se é de Deus ou do Diabo, e consequentemente os resultados promovidos pelo fenômeno. Portanto, desde sempre houve enganadores e gente disposta a explorar a boa-fé e a simplicidade das pessoas. Isso, todavia, não invalida o fato de que Deus continua a realizar prodígios e milagres. Lamentavelmente, tais maus exemplos acabam contribuindo com uma visão generalizante, levando as pessoas a achar que todo milagre é encenação e engodo. Na esteira desse descrédito e aproveitando a falta de conhecimento bíblico-teológico do povo, expoentes cessacionistas fazem a cabeça de jovens com argumentos racionalistas provenientes do contexto teológico europeu do século 17.

Longe de ser um assunto prescrito, não apenas em se tratando de prática, mas até mesmo em termos teológicos, pois, de acordo com o diretor do departamento de

Sagrada Escritura da Universidade de Deusto, na Espanha, Rafael Aguirre, os "milagres de Jesus gozam de enorme atualidade entre os exegetas e historiadores"257 e, conforme escreveu Juan José Bartolomé em sua resenha da farta pesquisa crítica sobre os milagres de Jesus, salta aos olhos "a unanimidade prática com que a pesquisa atual afirma que Jesus fez exorcismos e curou doentes".258 Atesta a mesma verdade Roger Haight, ao dizer que, utilizando os "critérios de historicidade, especialmente a múltipla atestação, há evidências esmagadoras de que Jesus realizou exorcismos, curas e ações poderosas que excedem a explicação normal".259 Muito tempo antes, mesmo um teólogo da envergadura do holandês Edward Schillebeeckx afirmava estar "crescendo, até entre os exegetas mais críticos, a convicção geral de que Jesus, historicamente, curou enfermos e expulsou demônios", pois os "evangelhos deixam claro que uma 'salvação' que não se manifestasse aqui e agora, em seres humanos muito concretos, não teria nada de 'Boa Nova'".260

Portanto, alinhamo-nos aos teólogos pentecostais Stanley Horton e William Menzies na crença de que as "curas divinas são parte integral do Evangelho",261 por isso não poderíamos deixar de dedicar uma parte de nosso capítulo a elas. Adiantamos, entretanto, que não entraremos no particular de discutir porque algumas pessoas são curadas e outras não, pois, tanto quanto os leitores, nós também desconhecemos as razões que levam a essa realidade. O que podemos afirmar com certeza é que o Senhor ainda cura e quer o nosso bem. Se este reino ou esta criação ainda possui intempéries e imperfeições, isso acontece não por vontade diretiva do Criador, muito menos por vontade própria, mas por causa do que, ou de quem, "a sujeitou" (Romanos 8:20; cf. Gênesis 3:17). Entretanto, chegará o momento em que, passando esta etapa transitória, com a plenitude do Reino, "após a parúsia", isto é, na concretização do reino de Deus em sua dimensão "trans-histórica", essa mesma criação será "libertada da corrupção para entrar na liberdade da glória dos filhos de Deus" (Romanos 8:21). Esse tempo — que não terá fim (cf. Daniel 2:44) — será a expressão máxima do reino governado por Deus em contraposição a todas as dominações imperfeitas dos homens, que abusam do que, na realidade, deveriam cuidar (Gênesis 2:15).

Partindo do princípio de que "milagre não se explica"262 e, além disso, não necessita de explicação, nos debruçaremos a refletir sobre eles. Sabemos que tal premissa parece estranha a uma obra de teologia sistemática, que tem o intuito de trazer respostas, mas deparar-se com uma situação-limite e reconhecer a própria incapacidade em entender determinado evento ou fenômeno passa longe de ser preguiça mental ou filosófica. Trata-se apenas do fato inegável de que não

há possibilidade de saber todas as coisas. Aliás, como oportunamente observou Karl Popper, “quanto mais aprendemos sobre o mundo, mais consciente, mais detalhado e mais exato se torna nosso conhecimento sobre problemas ainda sem solução, nosso conhecimento socrático de nossa ignorância”.263 Contudo, de onde vem essa presunção que insiste em fazer que o ser humano acredite que pode saber tudo? Ou, para mudar a pergunta, como se deu a substituição da “fé religiosa” pela “fé científica”, isto é, a “convicção de que o mundo está estruturado de acordo com leis racionais que lhe são próprias”?264 Sim, como diz Antoine Vergote, “todo o espírito científico se instaura a partir [deste] a priori”, qual seja, “o da fé numa regulação que determina os fatos observados”.265 Dessa forma, o “antigo sentido religioso à espera de sinais prodigiosos se transforma na crença científica no determinismo do mundo fechado e na admiração pelo prodígio universal que é a racionalidade do cosmo e da natureza”.266 Mas será que o universo “funciona” exatamente dessa forma? Um sistema fechado de causa e efeito explica realmente de forma satisfatória todos os eventos e fenômenos observáveis no universo?

Antes de pensar nessas questões (às quais voltaremos mais à frente), é preciso entender que dois filósofos iluministas, em particular Baruch Spinoza e David Hume, foram responsáveis por estabelecer objeções à questão dos milagres, e o primeiro é considerado um dos criadores da exegese histórico-crítica.267 A despeito de tal importância e de ter contraposto a noção apologética corrente, na época, de que os milagres serviam para demonstrar às pessoas a existência de Deus, Spinoza acabou sendo eclipsado por Hume, que, apesar de partir de uma concepção completamente distinta da do primeiro, celebrizou-se por afirmar que um “milagre é uma violação das leis da natureza; e, como uma experiência constante e inalterável estabeleceu estas leis, a prova contra o milagre, devido à própria natureza do fato, é tão completa como qualquer argumento da natureza que se possa imaginar”.268

Ainda que nesse trecho a grande barreira para o milagre, de acordo com o argumento de Hume, é que este é uma “violação das leis da natureza”, e esta, com o entendimento da física que havia naquele período, funcionava de forma fechada como um sistema de causa e efeito, a primeira grande objeção levantada pelo filósofo escocês, e ao que dedica praticamente todo o seu texto “Dos milagres”, refere-se à sua completa falta de credibilidade no que diz respeito ao testemunho humano. Uma vez que os milagres bíblicos, particularmente os realizados por Jesus Cristo, dependem do testemunho dos primeiros seguidores do Senhor, e estes, para Hume, eram “homens comuns”, ou seja, não eram

“pessoas judiciosas e instruídas” ou “homens de tão indubitável bom senso, educação e instrução que nos assegurassem contra todo logro de sua parte”,269 eis, então, o porquê de o seu testemunho ser suspeito. Para o filósofo escocês, “apenas a experiência confere autoridade ao testemunho humano, e é ainda a experiência que nos assegura a respeito das leis da natureza”.270

Ao longo do tempo, muitas foram as respostas a esse texto de Hume. Evidentemente que não analisaremos todas essas respostas, todavia a observação de David Johnson é oportuna, pois demonstra que a “melancólica avaliação que Hume faz da credibilidade dos relatos-de-milagre historicamente disponíveis nada tem a ver com o fato de eles serem relatos de milagres religiosos”, como equivocadamente pode-se supor, mas diz respeito “[às] lentes filosóficas através das quais Hume lê a história, o critério filosófico supostamente estabelecido”.271 Em outras palavras, o método adotado pelo filósofo escocês para interpretar a realidade influencia toda a sua leitura. Dentre as muitas respostas ao ensaio de Hume, uma delas é proveniente de C. S. Lewis. Em sua obra Milagres, que citamos no início desse tópico, o literato cristão irlandês procura defender racionalmente sua existência.

Em contraposição ao filósofo escocês, Lewis diz que a discussão toda “sobre a existência de milagres jamais pode ser respondida simplesmente pela experiência”, pois mesmo diante de “algo extraordinário [...] podemos dizer que fomos vítimas de uma ilusão”.272 Para ele, se “o milagroso não pode ser provado ou refutado pela experiência imediata, menos ainda o será pela História”,273 conforme quer Hume. Lewis defende que a questão passa primeiramente pelo “ponto de vista filosófico” adotado para interpretar a realidade, ou seja, se a priori a possibilidade do sobrenatural está excluída, nada será capaz de convencer a pessoa. Assim, no que diz respeito aos milagres, ele instruía que, antes de se afirmar se eles acontecem ou não, é preciso decidir entre os pontos de vista naturalista e sobrenaturalista. No primeiro, abrigam-se os que “acreditam que não existe nada além da Natureza”, no segundo, alocam-se os que “julgam que além da Natureza existe algo mais”. Portanto, a pergunta que se impõe é a seguinte: “quem está certo, os Naturalistas ou os Sobrenaturalistas?”.274

Apesar de reconhecer que, por “definição, milagres devem, de fato, interromper o curso habitual da Natureza”,275 não violá-la, como afirma Hume, Lewis diz que um milagre indica “a intervenção de um poder sobrenatural na Natureza”.276 Considerando o fato de que existem leis que governam essa

natureza e que, por isso mesmo, ela apresenta certa regularidade e uma aparente linearidade, os “que creem em milagres não estão negando a existência de normas ou regras, mas apenas que elas podem ser suspensas”, ou seja, o “milagre é, por definição, uma exceção”.277 É preciso, contudo, observar que a concepção de natureza e de suas leis, para Hume, difere completamente da visão de Lewis. Para o filósofo escocês, “essas leis são regularidades entendidas no âmbito da estrutura de uma visão de mundo em que o Deus da Bíblia é negado desde o início”, isto é, em lugar “de Deus estar continuamente envolvido no mundo, conforme a Bíblia o apresenta, o mundo funciona por ‘conta própria’”.278

O maior problema desse pensamento foi que ele se tornou o paradigma da chamada “modernidade” que, nas palavras de Libanio “é, antes de tudo, o triunfo da razão”. Na modernidade, as coisas pertencentes ao “universo da religião, da revelação, da metafísica cede[m] lugar ao reino da razão positiva”.279 Como já explicamos anteriormente, a partir do século 16 até o início do século 19 a produção teológica, tanto conservadora quanto liberal, se deu sob a égide desse paradigma, que supervalorizava o racionalismo. Tanto um lado quanto o outro atribuía demasiado valor à razão, reduzindo as verdades da fé a proposições racionais e a enunciados perfeitamente demonstráveis. Neste quesito, diz Wolfgang Pauly, os “representantes da teologia evangélico-protestante frequentemente estavam décadas, se não séculos, à frente de seus colegas católicos”.280 Gary McGee informa que autores “de todas as tendências, desde Charles Darwin até John Henry Newman e Charles Hodge, utilizaram-se das descobertas e do progresso da ciência na formação da doutrina”,281 leia-se, da teologia.

Na verdade, as ideias de Hume, conforme disserta o já citado Pauly, “influenciou por décadas a teoria do conhecimento — na teologia fundamental — com sua teoria do conhecimento em Investigação sobre o entendimento humano (1751)”, obra onde se encontra o texto acerca dos milagres e a mesma em que o filósofo escocês defende a ideia de que a “investigação do entendimento humano exclui qualquer forma de conhecimento com conteúdo metafísico”, pois para ele o “conhecimento começa com a experiência sensorial concreta, que afeta a consciência”.282 É assim que, nesse período, diz o mesmo autor, na perspectiva “da teoria do conhecimento, colocou-se a tarefa teológica de uma busca da verdade racional e comunicativa e da formação de uma instância probatória acessível argumentativamente”.283 Como já foi dito, tal tarefa não ficou restrita a um ou outro lado, pois, conforme os teólogos pentecostais James Railey e

Benny Aker, “os ocidentais, tanto os conservadores quanto os liberais, sustentam uma epistemologia primariamente racional”.284 Tal epistemologia levou os teólogos liberais a afirmar que os milagres dos tempos bíblicos não passavam de símbolos de algo mais profundo, enquanto os conservadores, adeptos de uma posição conhecida como “cessacionismo”, diziam que os milagres aconteceram, mas encerraram-se imediatamente após a morte do último apóstolo ou depois de completado o Novo Testamento.

Analisando mais profundamente o resultado de tal exercício, não é difícil entender o porquê de Agnes Sanford dizer que o “rebaixamento do cristianismo em algo materialista e, como gostamos de chamá-lo, ‘racionalista’, é uma das tragédias de nossa vida moderna”.285 A razão dessa tragédia é muito simples. Dissertando sobre as origens da chamada secularização, uma das marcas da modernidade, o sociólogo Peter Berger diz que é possível “sustentar, pois, que o protestantismo funcionou como um prelúdio historicamente decisivo para a secularização, qualquer que tenha sido a importância de outros fatores”.286 E como se deu esse processo de secularização protestante?

Comparado com a “plenitude” do universo católico, o protestantismo parece ser uma mutilação radical, uma redução aos elementos “essenciais”, sacrificando-se uma ampla riqueza de conteúdos religiosos. Isso é particularmente verdadeiro no que se refere à versão calvinista do protestantismo, mas, em muitos aspectos, também se pode dizer o mesmo da Reforma luterana e até da anglicana. Nossa afirmação é meramente descritiva; não estamos interessados em nenhuma justificação teológica que possa haver, quer para o pleroma católico, quer para a dispersão evangélica do protestantismo. Se observarmos mais cuidadosamente essas duas constelações religiosas, porém, o protestantismo poderá ser descrito como uma imensa redução do âmbito do sagrado na realidade, comparado com seu adversário católico. O aparato sacramental reduz-se a um mínimo e, mesmo assim, despido de suas qualidades mais numinosas. Desaparece também o milagre da missa.287 Milagres menos rotineiros, embora não sejam completamente negados, perdem todo o significado real para a vida religiosa. [...] Simplificando-se os fatos, pode-se dizer que o protestantismo despiu-se tanto quanto possível dos três mais antigos e poderosos elementos concomitantes do sagrado: o mistério, o milagre e a magia. Esse processo foi agudamente captado na expressão “desencantamento do mundo”. O crente protestante já não vive em um mundo continuamente penetrado por seres e força sagrados. A

realidade está polarizada entre uma divindade radicalmente transcendente e uma humanidade radicalmente “decaída” que, ipso facto, está desprovida de qualidades sagradas. Entre ambas, está um universo completamente “natural”, criação de Deus, é verdade, mas em si mesmo destituído de numinosidade. Em outras palavras, a radical transcendência de Deus defronta-se com um universo de radical imanência, “fechado” ao sagrado. Religiosamente falando, o mundo se torna muito solitário, na verdade.288

Alister McGrath diz que “a ênfase do protestantismo tradicional no conhecimento indireto de Deus, mediado por intermédio da leitura da Bíblia, levou à ‘dessacralização’ — à criação de uma cultura sem senso nem expectativa de ter a presença de Deus em seu meio”.289 Tal processo levou o Ocidente à secularização e, consequentemente, ao ateísmo, pois a “ausência de toda expectativa de encontro direto com o divino por meio da natureza ou da experiência pessoal encoraja inevitavelmente a crença em um mundo sem Deus — o tipo de cultura que vive etsi Deus non daretur (‘como se Deus não existisse’)”.290 No afã de limitar o conhecimento de Deus a exclusivamente o que a “Bíblia diz”, não na leitura simples, mas em determinada forma de interpretação, “algumas seções do protestantismo, muitas vezes muitíssimo influenciadas pelo racionalismo do Iluminismo, continuam até hoje a enfatizar a ‘correção teológica’, ressaltando a abrangente importância de ter as ideias corretas sobre Deus”.291 Infelizmente, nessa perspectiva a Bíblia é vista apenas “como um livro de estudo doutrinal”. Não apenas isso, “a fé torna-se um conhecimento indireto de Deus, declarado em termos de crenças a respeito de Deus que, por mais corretas que possam ser até o ponto em que alcançam, transmitem a impressão de que o cristianismo é um pouco mais que teorização abstrata sobre um Deus cuja vontade é revelada na Bíblia”.292

O problema maior dessa postura é que um “Deus permanentemente ausente logo pode se tornar um Deus morto”,293 isto é, dispensável. A verdade é que, diz Gregory Miller, como “cosmovisão, o modernismo secular colide com o cristianismo em sua doutrina mais básica: a realidade do sobrenatural”.294 Enquanto tal realidade sobrenatural é parte intrínseca da religião cristã, ao mesmo tempo se constitui não apenas dispensável na modernidade, mas antagônica aos seus postulados. A despeito do desprezo de alguns protestantes em relação à tradição carismático-pentecostal, Miller diz que “nenhuma quantidade de pensamento cristão teria mantido as igrejas pelos anos difíceis

deste século não fosse por esses crentes que reconheceram a necessidade da experiência cristã e da realidade da intervenção direta e sobrenatural na vida das pessoas". O mesmo autor reconhece isso levando em consideração não apenas o "meio secular", mas a própria realidade "dentro das igrejas", pois, "numa cultura que tende a ser dominada pela racionalidade, um papel absolutamente essencial na formação da cosmovisão cristã foi representado por pentecostais e carismáticos no século XX".295

Alinhado com a mesma visão, Alister McGrath diz que a "ênfase do pentecostalismo na experiência direta e imediata de Deus evita as formas antes, secas, e intelectuais do cristianismo que muitos acham sem atrativos e ininteligíveis", ou seja, o "pentecostalismo declara que é possível o encontro direto e pessoal com Deus por meio do poder do Espírito Santo", pois, na perspectiva pentecostal, "Deus é para ser conhecido de forma imediata e direta, não indiretamente por meio do estudo de um texto".296 Tal iniciativa proporcionou um movimento inverso do protestantismo, ou seja, trouxe a "re-sacralização" da realidade, pois, "ao abrir de novo a possibilidade de uma realidade transcendente, praticamente isolada pelo modernismo", diz McGrath, o pentecostalismo "injeta a presença de Deus na vida diária — por meio da ação social, política e do evangelismo".297 James Dunn, citado pelo teólogo pentecostal John Wyckoff, "observa que [enquanto] os católicos enfatizam o papel da Igreja e dos sacramentos, e subordinam o Espírito à Igreja",298 e os "protestantes enfatizam o papel da pregação e da fé, e subordinam o Espírito à Bíblia", os "pentecostais, no entanto, reagem a esses dois extremos", tanto "ao sacramentalismo que pode se tornar mecânico" quanto "à ortodoxia biblista que pode se tornar espiritualmente morta", e "reclamam uma experiência vital com o próprio Deus no Espírito Santo".299

Coincidentemente, ao irromper de forma global, o pentecostalismo encontra-se com a "revolução quântica", que, iniciando no âmbito da física, trouxe transformações filosóficas na forma de se perceber a realidade, modificando radicalmente o conceito de um universo fechado funcionando como uma máquina tal como se pensava na concepção newtoniana. Consequentemente, a ideia de uma razão absoluta, com plenos poderes, e a concepção histórica de um progresso indefinido que marcou a modernidade foram cedendo espaço a uma noção pós-moderna de ver as coisas. A ciência deixou de ser a única forma segura de conhecimento e fonte exclusiva de saber. A objetividade prevalente do positivismo lógico que oferecia certezas eliminando tudo aquilo que não pudesse ser provado materialmente ruiu ante a realidade que, agora já se sabia, é muito

mais complexa do que se apresentava aos cinco sentidos humanos. O reino da religiosidade, antes renegado pela ciência, veio novamente à tona e trouxe consigo novas formas de espiritualidade. Em termos diretos, “a oposição entre razão moderna ‘iluminada’ e fé religiosa parece ser, hoje em dia, um fato do passado: [pois] a consciência da ‘dialética do Iluminismo’ reduziu muito as pretensões daqueles que às crenças religiosas desejam opor uma explicação puramente racional do mundo”.300

Justamente por isso, alinhamo-nos aos já citados teólogos pentecostais James Railey e Benny Aker, em sua defesa de que a epistemologia primariamente racional dos teólogos protestantes (tanto liberais quanto conservadores) é “inadequada para os pentecostais”, pois estes não veem uma descontinuidade, em termos de operação divina, entre o “mundo da Bíblia”, que “não é [o mesmo] do racionalista, pois [...] reconhece o sobrenatural e as experiências sobrenaturais outorgadas por Deus”,301 e o mundo atual, onde o Espírito Santo, de igual forma, continua atuando na história. Tal perspectiva é diametralmente oposta à de Simon Kistemaker, teólogo reformado, que afirma, por exemplo, na introdução de sua obra, que com frequência “usamos a palavra milagre quando alguém se recupera de um ferimento grave ou de uma cirurgia complicada”.302 Ele diz que, ao fazermos isso, “estamos expressando a nossa incapacidade de explicar o poder curador que existe no corpo humano”, isto é, para ele, utilizamos a palavra “milagre” nessas ocasiões reconhecendo “que a recuperação não foi apenas por causa da habilidade e perícia dos cirurgiões, mas que está ligada à força inata que existe dentro do nosso corpo físico e que vence as probabilidades existentes contra a restauração”. Dessa forma, continua Kistemaker, “logo admitimos que uma recuperação miraculosa de um ferimento ou uma enfermidade é diferente dos milagres que Jesus realizou quando curou os enfermos e ressuscitou pessoas”. Para o mesmo autor, acabamos atribuindo “uma volta à saúde e à força a um misterioso poder que Deus criou dentro do nosso corpo físico”. Sua conclusão é que os “milagres que Jesus fez foram diferentes porque o poder de curar e restaurar residia nele”.303 Evidentemente que o autor, cuja teologia adotada já o impede de acreditar que hoje possam acontecer milagres, mistura casos de regeneração “natural” de células e tecidos com prodígios que são notórios e cujos testemunhos são abundantes.

Da mesma forma que o teólogo, ou crente, reformado tem suas pressuposições, James Railey e Benny Aker dizem ser importante “que o pentecostal tenha uma base e um ponto de referência realmente bíblicos e pentecostais”, ou seja, primeiramente “deve crer no mundo sobrenatural, especialmente em Deus, que

opera de forma poderosa e revela-se na história".304 Partindo dessa premissa, eles acrescentam que os "milagres, no sentido bíblico, são ocorrências comuns", pois nas Escrituras "'milagre' refere-se a qualquer manifestação do poder de Deus, e não necessariamente a um evento raro ou incomum". De igual forma, o pentecostal crê, tal como o texto bíblico relata, que "outros poderes no mundo sobrenatural, quer angelicais (bons), quer demoníacos (maus), penetram em nosso mundo e aqui operam". Na realidade, o "pentecostal não é materialista nem racionalista, mas reconhece a realidade da dimensão sobrenatural".305 Portanto, a forma de o pentecostal comportar-se diante da realidade é distinta da do típico fiel reformado, não tendo dificuldade alguma em admitir que, a despeito de crer na Bíblia como Palavra de Deus, "o conhecimento racional das Escrituras, que não é o simples fato de decorá-las, não substitui a experiência pessoal da regeneração e o batismo no Espírito Santo, com todas as atividades de testemunho e de edificação que o Espírito coloca diante de nós".306

Assim, enquanto os "argumentos a favor da 'cessação dos milagres' revelam, em parte, o desejo de proteger a singularidade dos atos divinos na história da redenção",307 pois, uma vez que "o cânon da Bíblia agora está completo ou fechado", continua Vern Poythress, "o que esses teólogos querem dizer é que hoje não podem ocorrer milagres de natureza tal que confirmem novos acréscimos ao cânon bíblico".308 Diferentemente, o "pentecostal crê que Deus fala à sua igreja através dos dons do Espírito Santo a fim de corrigir, edificar e consolar".309 É evidente que o pentecostal sabe que os dons devem ser "subordinados às Escrituras e discerníveis à luz destas", porém não desconhece igualmente que "não é a teologia nem a cultura que inibem a obra do Espírito Santo, mas o ponto de referência teológica e educacional", daí a importância de "interpretar a Bíblia dentro de suas próprias condições através de um ponto de referência apropriado", pois somente assim "teremos uma teologia corroborada pela experiência".310 Tal teologia encontrará ressonância e conexão com a vida real das pessoas.

Apesar de saber que há vários "séculos a teologia sistemática no Ocidente tem sido disposta segundo um sistema coerente que reflete o idealismo311 racional (cf. a busca por parte dos teólogos de um centro unificante)", informam os teólogos pentecostais James Railey e Benny Aker, o "uso de um único centro tem limitações; por exemplo, não leva em conta os paradoxos que tanto prevaleciam no mundo antigo". Por isso, continuam, o "que agora está se tornando mais aceitável à maioria dos teólogos é ver um sistema disposto em volta de vários centros".312 O teólogo Jack Deere, ex-cessacionista, diz que,

além de “arrogância”, é também uma ilusão a ideia “de que se pode chegar a uma pura objetividade bíblica na determinação de todas as práticas e crenças”, pois “somos significativamente influenciados pelas circunstâncias: a cultura na qual vivemos, a família na qual crescemos, a igreja que atendemos, nossos professores, desejos, alvos e desapontamentos, nossas tragédias e traumas”.313 Em outros termos, a interpretação bíblica não acontece em um vácuo atemporal, mesmo porque os fatos relatados pelas Escrituras também encontram-se situados geográfica, histórica e socialmente por uma realidade. Portanto, o pentecostal crê na realidade do milagre, mas não o encara como uma “violação das leis da natureza” nem até mesmo como uma “suspensão delas”, e sim como a atuação livre e soberana da parte de Deus e também a antecipação do que será uma realidade quando o Reino alcançar sua plenitude. Nas palavras de Jürgen Moltmann, com base nesse entendimento,

se ganha uma nova perspectiva para a atuação de Jesus: Jesus expulsa demônios e cura doentes, ele expulsa os poderes destrutivos da criação e restabelece as criaturas machucadas e doentes. O domínio de Deus que ele testemunha por meio da cura de doentes sara a criação enferma. As curas de Jesus não são milagres sobrenaturais num mundo natural, mas a única coisa “natural” num mundo desnatural, demonizado e machucado.314

Partilha da mesma opinião Sidney Greidanus, o qual afirma que, quando entendemos os milagres como “violações da lei natural”, negligenciamos “o fato de que agora vivemos em uma criação caída, na qual, por exemplo, opressão, doença e morte parecem ser naturais”.315 O autor continua sua explicação:

Os casos de libertação, cura e ressurreição dos mortos são, na verdade, contrários às “leis da natureza”? Eles podem ser contrários ao que esperamos deste mundo, mas da perspectiva da criação genuína de Deus e de seu reino vindouro, opressão, doença e morte não são naturais, e libertação, cura e vida eterna são naturais (Gn 2—3; Ap 21.4). Desta perspectiva, então, milagres não devem ser vistos como “não naturais”, mas como sinais do reino de Deus, entrando em nosso mundo caído, indicações provisórias da restauração da

criação de Deus à sua excelência original. Os milagres não deveriam ser considerados como “violações da lei natural”, mas como atos extraordinários, excepcionais de Deus, sinais que apontam para o poder e a fidelidade de Deus (cf. Sl 107.20), eventos que criam um sentimento de admiração. De acordo com o ensino bíblico, os milagres foram definidos como evidências ocasionais do poder divino direto em ações surpreendentes e incomuns, não obstante por sua “beneficência apontando para a bondade de Deus”. Em suma, os milagres são sinais do reino de Deus.316

Para reforçar ainda mais esse ponto, voltamos a recorrer a C. S. Lewis, que, ao referir-se aos relatos de milagres registrados nos Evangelhos, divide-os em dois sistemas. O primeiro deles “inclui as classes: 1) Milagres de Fertilidade; 2) Milagres de Cura; 3) Milagres de Destruição; 4) Milagres de Domínio sobre o Inorgânico; 5) Milagres de Inversão; 6) Milagres de Santificação (ou de Glorificação)”.317 “O segundo sistema”, continua Lewis, “que atravessa o primeiro, produz apenas duas classes: 1) Milagres da Velha Criação e 2) Milagres da Nova Criação”.318 As três primeiras classes restringem-se à “Velha Criação”, isto é, a realidade tal como a experimentamos desde a Queda em Gênesis 3. A quarta classe de milagres ocorre em ambas e, finalmente, as classes 5 e 6 são exclusivas da “Nova Criação”. Mas o que significa a “Nova Criação”? Lewis oferece um exemplo, dizendo que, “quando Cristo anda por sobre a água, temos um milagre da Nova Criação”.319 Na sequência, ele explica:

Deus não criou a Velha Natureza — o mundo antes da Encarnação — para que a água pudesse suportar um corpo humano. Esse milagre é a antecipação de uma Natureza que se acha ainda no futuro. A Nova Criação está apenas surgindo. Por um momento, parece que se irá ampliar. Por um instante, dois homens estão vivendo nesse novo mundo. Pedro também dá um ou dois passos sobre a água. Depois sua fé o abandona, e ele afunda, voltando à Velha Natureza.320

Trata-se, portanto, do que alguns teólogos chamam de prolepse, isto é, “antecipação”. Dessa forma, cada um dos milagres tem a tarefa não apenas de apontar, mas de levar àqueles que conseguem ver além do miraculoso a seguir a

direção sinalizada pelo feito. No caso que está sendo considerado, é preciso decidir pela porta estreita e pelo caminho apertado do reino de Deus (Mateus 7:14). Da mesma maneira que quem está em Cristo torna-se uma “nova criatura” (2Coríntios 5:17), é preciso também entender que a regeneração humana é a antecipação e o início da regeneração total, o palingenesis (de πλινγενεσία, palingenesia, palin, “de novo”, genesis, “nascimento”), o novo começo que já teve início na concepção quando Cristo, o Messias e Redentor, encarnou-se (Colossenses 1:16-20).

Além de servir para demonstrar a realidade do reino de Deus, pois, de acordo com Edward Schillebeeckx, o “início do reino de Deus torna-se visível aqui nesta terra, em nossa história, pela vitória contra os ‘poderes do mal’”,321 os prodígios realizados pelo Mestre tinham igualmente uma função social. Como já vimos anteriormente, possuíam forte ligação com a religião no contexto judaico. “Chama a atenção”, diz Moltmann, “que muitas histórias de cura se dão com mulheres e para suas filhas que, em uma sociedade patriarcal, têm menos direitos e menor prestígio social”.322 Não apenas isso, uma vez que, “à luz do reino de Deus próximo, o mundo necessitado de salvação se mostra em sua verdadeira possessão com suas doenças”,323 e ciente de “que doenças eram estigmatizadas naquele tempo como impureza, os doentes eram discriminados cúltica e socialmente”,324 ao curar as pessoas extinguia-se tal estigma, motivo pelo qual a “anulação dessa discriminação é o aspecto social das curas de Jesus”.325 Dessa forma, o objetivo do milagre, que é socorrer o necessitado e devolver-lhe a dignidade, também evidencia o reino de Deus e faz que o nome maravilhoso do Criador seja glorificado.

Não poderíamos terminar nossa exposição sobre milagres sem fazer mais uma defesa do continuísmo. Esta última reflexão poderia ser apenas um libelo contra o cessacionismo. Contudo, ela será mais um grito direcionado à tradição carismático-pentecostal que uma defesa dela. Isso pela verdade de que, à proporção que ela cresce, é igualmente notório um arrefecimento do seu aspecto carismático, tornando-se cada dia mais institucionalizado e formal. Portanto, queremos nos juntar a algumas vozes que ultimamente têm se levantado no afã de bradar, intramuros, que é preciso que a tradição carismático-pentecostal continue sendo, antes de qualquer coisa, um movimento do Espírito. A fim de manter-se nessa posição, e como parte do modo simples e direto de o carismático-pentecostal ler a Bíblia Sagrada, é perfeitamente compreensível que os adeptos da tradição busquem respaldo na Palavra de Deus para sua prática de fé, ou seja, para fundamentar biblicamente o que se vivencia.

Um desses textos, no que diz respeito ao exercício dos dons e atuação evangelística da tradição carismático-pentecostal, é o de Marcos 16:15-20. Conhecido como “fim mais longo”, autores como o teólogo pentecostal Jerry Camery-Hoggatt, pontuam que tal “fim” está demarcado a partir do versículo 9. Ele é taxativo em afirmar que, por não constar o referido texto nos melhores manuscritos, “devemos ter em mente que não tem a autoridade da Escritura, e tomarmos cuidado para não incluir essas observações como fatores na interpretação do próprio Evangelho de Marcos”.326 Ele se refere especificamente aos “pentecostais e carismáticos”, pois, como se sabe, tais “grupos prestam atenção especial à profecia sobre os sinais milagrosos que acompanham a missão cristã, nos versículos 17 e 18 (cf. também v. 20)”, pois, continua, para “esses leitores, a ‘perda’ do fim mais longo parece diminuir a promessa da Escritura de que a vida do crente será acompanhada por sinais milagrosos e carismáticos”. Contudo, como forma de “compensar” tal perda, Camery-Hoggatt recorda que “esses sinais são atestados em outros lugares da Escritura e, talvez mais concretamente, na vida real da comunidade de fé”, pois, finaliza, “Deus não fracassou em se mover de forma redentora ou milagrosa”.327

Apesar de a posição de Camery-Hoggatt ser inflexível, ele faz uma observação importante, que é o fato de que os sinais são atestados por outros textos bíblicos e, mais ainda, eles são uma realidade concreta na igreja. Isso é suficiente para fundamentar sua existência na contemporaneidade. A. Elwood Sanner explica que essa porção escriturística marcana apresenta “o que se chama de ‘um dos maiores problemas textuais do Novo Testamento’”, pois os “dois manuscritos mais antigos e confiáveis (Vaticano e Sinaítico) omitem totalmente estes versículos, e encerram o Evangelho de Marcos em 16.8”, além de que tais “versículos também não aparecem em vários outros antigos manuscritos e também em algumas versões”.328 Contudo, pode-se questionar o porquê de tal texto constar, sem nenhum problema, nas versões bíblicas mais conhecidas, ou seja, ARC e ARA, e entre colchetes na NTLH e na TB, por exemplo. Tal se dá por conta de as primeiras se basearem no chamado textus receptus, tradução do Novo Testamento editado por Erasmo de Roterdã e “revisado por Stephanus [Roberto Estienne], que serviu de base para edições posteriores até meados do século 19”.329

Sem mais nos alongarmos no assunto e acerca da referida tradução, é preciso dizer, com o mesmo Camery-Hoggatt, que tal se deu por conta do alargamento do que se “constitui um cânon autorizado da Escritura”: seria “uma lista de

livros autorizados, no teor dos autógrafos”330 — dos textos saídos das mãos dos autores — ou apenas as cópias dos originais? Sendo assim, apesar de algo não recomendado por Camery-Hoggatt, redefiniu-se “o significado do termo cânon para excluir a referência aos autógrafos e enfatizar o ‘texto recebido’ (textus receptus)”.331 Em termos diretos, embora se admita que o texto do “fim mais longo” não seja compatível com a linguagem e o estilo de Marcos, e que tal porção falte nos manuscritos mais antigos, encontrados posteriormente (por volta do séc. 17), isto é, após a consolidação do texto bizantino, que, desde o final do século 3, era utilizado por toda a cristandade e fonte para o textus receptus, diz Julio Barrera, o entendimento é que “esta passagem, conhecida já no século II por Justino e por Taciano, deve ser considerada parte do texto canônico de Mc”.332

Em uma palavra, ainda que se admita que o texto “seja acréscimo de retalhos tomados de outros escritos do Novo Testamento, o trecho conserva o pensamento de Marcos, isto é: os discípulos devem continuar a ação de Jesus”.333 Assim, abordamos essa questão apenas porque os cessacionistas utilizam tais argumentos para refutar o exercício evangelístico da tradição carismático-pentecostal, que desde sempre entendeu que levar a mensagem completa do evangelho implica não apenas o anúncio, mas também os sinais que o acompanham. Não há dúvida de que os que têm uma visão elevada da Escritura, ou seja, que a honram como Palavra de Deus, entendem que os milagres são também para os nossos dias; afinal, o texto bíblico diz claramente que “estes sinais seguirão aos que crerem” (v. 17a). Tal promessa possui respaldo em outros textos das Escrituras, pois, como lembra Craig Keener, “entre os sinais da era messiânica, Isaías predisse que os enfermos seriam curados, a língua dos mudos falaria (Is 35.5,6; contudo a ideia de línguas poderia ser uma referência aos eventos descritos em At 2.4 e 1Co 14) e o povo de Deus testemunharia a seu respeito (Is 43.10)”, pois os “poderes aqui atribuídos aos que creem são os mesmos que caracterizavam os profetas do Antigo Testamento”.334

Além do mais, conforme já falamos logo no primeiro capítulo, tal tese de que o texto se trata de um acréscimo tardio, longe de representar um problema para a tradição carismático-pentecostal, revela um aspecto que reforça a importância do fato de tal texto ter sido “acrescentado” ao material de Marcos no século 2. Se, como os versículos 17 e 18 deixam entrever, os “sinais” seguiriam os que creem e tais sinais cessaram com a morte do último apóstolo, ou com o encerramento do último autógrafo, não seria um perigo acrescentar tal texto quando tais

prodígios já teriam desaparecido? Por que “acrescentar” uma porção bíblica que previa acontecimentos cuja experiência atual, naquele momento, já provaria sua inveracidade? Isto é, “o texto insiste na missão de levar o evangelho ao mundo inteiro”, diz J. Delorme, “ligando estreitamente o testemunho da palavra e das obras aos sinais que o acompanham”.335 Portanto, se no século 2, época em que de acordo com os especialistas tal texto foi incluído ao Evangelho de Marcos, tais sinais tivessem desaparecido, haveria necessidade de incluí-lo?

A única resposta coerente é que, para todos os que ouviam a leitura do Evangelho de Marcos, sobretudo após a inclusão dessa parte, o fato de essas manifestações acontecerem e causar admiração em uns e escândalo em outros significa que tais práticas eram resultado normal da missão que eles estavam cumprindo, da mesma maneira como havia acontecido com os apóstolos que deram sequência ao ministério que lhes outorgara o Mestre (Marcos 16:20). Em termos diretos, conquanto “Marcos tenha composto o Evangelho para uma congregação verdadeira e histórica”, diz Camery-Hoggatt, “para o crente pentecostal suas palavras de alguma maneira ainda soam inexplicavelmente verdadeiras”.336 Isso por uma razão muito simples: os pentecostais experimentam, em seus círculos, as mesmas maravilhas e prodígios que os destinatários originais de Marcos, bem como a igreja do século 2, que lia o seu Evangelho no formato que temos em nossas Bíblias atualmente, isto é, eles se veem “dentro” da narrativa. Tal exercício é legítimo, inclusive exegeticamente falando.337

O já citado Craig Keener diz que, ao “enxertarmos a nossa vida na narrativa bíblica, tornamo-nos parte da extensão dessa narrativa”. Justamente por isso, os “primeiros pentecostais muitas vezes enxergavam Atos 28 como inacabado, uma conclusão que hoje os críticos da narrativa geralmente têm reafirmado”.338 Tal se dá por uma razão muito simples: “a missão” outorgada pelo Senhor ainda encontra-se “inconclusa”, por isso “continuamos precisando do poder do Espírito para concluí-la (At 1.8), e é exatamente esse poder que nos é prometido (2.39, evocando também a promessa de Deus em 1.4)”.339 Assim, “nós que damos continuidade à sua missão continuamos sendo parte da narrativa da história da salvação, uma narrativa (de nossa perspectiva pós-canônica) para a qual Atos aponta”.340 De forma análoga, o mesmo raciocínio aplica-se com a narrativa do “fim mais longo” de Marcos. E, se o problema for com os sinais, tal questão não é nova, pois, como instrui Craig Keener, “milagres fornecem um exemplo importante de situações em que abordagens epistêmicas divergentes levam a interpretações diametralmente opostas, tanto nas narrativas bíblicas como nas

atuais”.341 O que está sendo dito é que a “maneira de enxergarmos os milagres depende de nosso parâmetro interpretativo, a nossa fé”,342 ou seja, é algo decidido a priori e não depende só de “evidências”.

Os milagres pertencem tanto a uma epistemologia de fé como a realidades materiais concretas. Incontáveis eventos que um receptor experimenta como um milagre são explicados de forma bem diferente por aqueles que não creem. Aceitar uma experiência como miraculosa vai depender tipicamente de pressuposições anteriores e do ônus da prova. Assim, por exemplo, se alguém se recupera após oração de uma doença geralmente fatal da qual alguém ocasionalmente se recupera (talvez sem oração), aqueles que oraram verão nisso a mão de Deus, mas aqueles que definem um milagre somente como uma violação da natureza (seguindo Hume aqui, e não a Bíblia) questionarão isso. É apropriado que nós cristãos enxerguemos a atuação de Deus regularmente, mas aqueles que condicionam seu modo de pensar às “evidências” (o modo com que precisamos argumentar na academia) podem rejeitar como miraculosas quaisquer ações explicáveis “sem o recurso Deus”. Outros são céticos não importam as explicações que parecem plausíveis.343

Portanto, se a cosmovisão do intérprete for cessacionista, ou antissobrenaturalista, nada o fará crer. Ninguém desabona a ideia de que é necessário discernimento e prudência quando se trata do miraculoso. Todavia, como oportunamente observa Craig Keener, há “céticos [que] levam [seu] ceticismo a extremos notáveis”.344 Como exemplo, o mesmo autor diz, como é lógico, que, “de uma perspectiva médica, cataratas nos olhos não desaparecem imediatamente sem cirurgia”, não obstante existem relatos do “desaparecimento instantâneo de cataratas após oração”. Assim, alguém que já decidiu não acreditar rejeitará quaisquer fatos ou “afirmações que não combinam com a ‘realidade’ que construiu”, isto é, tais pessoas “podem questionar a credibilidade das testemunhas, de vídeos ou até mesmo de documentação médica; ou elas podem explicar o evento de outro modo, como um evento natural que opera de acordo com princípios naturais ainda não compreendidos (e.g., poder psíquico)”. Tal é a posição do teólogo reformado Simon Kistemaker.

Keener diz conhecer “algumas das testemunhas de alguns desses relatos, e seria

de esperar que o poder psíquico, se essa fosse a explicação, tivesse resultados mais coerentes (em contraste com a menos conhecida vontade de Deus como aquilo que os filósofos chamam de um agente inteligente e pessoal)". A conclusão mais óbvia a que chegou o referido autor é que "o fator comum em um grande número de relatos (em praticamente todos aqueles aos quais tive acesso) foi a oração em nome de Jesus". E os exemplos não param por aí. Keener menciona casos de revivificação (ou "ressuscitação"), bem como de "coma profundo que parece ser morte", e diz que estes geralmente "não se prestam facilmente a explicações psicossomáticas". Ainda assim, o autor diz possuir "dez desses relatos testemunhados de perto por testemunhas oculares" em seu "próprio círculo de amigos e familiares".345 Considerando que deparar-se com uma enormidade desses casos, por coincidência, seria algo realmente improvável, pergunta retoricamente Keener: "Com base na compreensão normal das probabilidades, não é mais racional pensar que a oração às vezes tem alguma relação com a recuperação?"346

Portanto, a ausência dos milagres em alguns locais não significa, absolutamente, que os prodígios divinos tenham cessado com a morte do último apóstolo. O que deve ser feito, com humildade, é buscar sinceramente diante de Deus a causa da inexistência do miraculoso entre si. Nesse aspecto, a Bíblia oferece várias pistas. Ausência de fé e de oração e jejum (Mateus 17:14-21), disputas teológicas e de poder (Marcos 9:14,38-40), o não compromisso e a falta de relacionamento com Deus (Atos 19:13-17) são apenas algumas delas. Não tememos em dizer que muitos carismático-pentecostais estão optando pelo cessacionismo para justificar o desaparecimento dos milagres em suas próprias comunidades de fé. Com isso, condescendem com a teologia reformada e buscam aprovação de quem, para os considerarem como "cristãos", exigem, tácita e debochadamente, que neguem a fé de expressão carismática. Outros, para serem aceitos nas academias, descreem das principais características da tradição simplesmente por conveniência. Nesse vácuo, infelizmente, cresce o sincretismo religioso, e um arremedo de péssimo gosto acaba confundido com a genuína tradição carismático-pentecostal.

Por outro lado, mais importante que o milagre é ter o nome escrito nos céus, ou seja, a salvação (Lucas 10:20). Compadecer-se das pessoas e vê-las como alvo do amor divino deve ser a maior motivação para que nos coloquemos à disposição de Deus a fim de sermos instrumentos dele na esfera da operação de milagres. Tal disposição envolve não apenas o desejo de estar entre as multidões, mas também de ir para os locais de difícil acesso e de escassez de recursos, pois certamente aí é que o Senhor nos instrumentalizará ainda mais (Atos 8:5-13,26-

40). Finalmente, é preciso entender que nem todos serão agraciados com o dom de operação de milagres, pois é justamente isso que Paulo diz aos crentes coríntios, ao perguntar: “São todos operadores de milagres?” (1Coríntios 12:29). Evidentemente que a resposta é “não”. Portanto, nem todos serão instrumentos de Deus nesse sentido, como, por exemplo, o apóstolo Paulo fora (Atos 15:12; 19:11; 28:9; Romanos 15:18-19 etc.). Isso não invalida, porém, a existência e legitimidade desses acontecimentos.

O que uma teologia carismático-pentecostal não pode perder de vista é que Deus continua realizando milagres, pois eles são a manifestação de seu Reino — não uma quebra das leis naturais, perspectiva que ignora o fato de que a natureza foi atingida pela Queda, muito menos como simples fenômeno que pode ser apreendido cientificamente, o que dessacraliza a prática religiosa — e, portanto, “continuam enquanto o nosso rei reina”.347 Pela crença no sobrenatural, somos convidados a manter viva a chama da esperança até o dia em que seremos inseridos na trans-história, na plenitude do Reino. Para os carismático-pentecostais, esse é um exercício diário, pois entendemos que os milagres não se manifestam apenas em eventos grandiosos como revivificações e curas de doenças, mas também em detalhes que vão desde inspiração para trazer uma mensagem à sua igreja local até sabedoria para enfrentar uma entrevista de emprego. Somos místicos, no sentido já anteriormente citado. Vemos o Espírito Santo nos guiando em tudo, assim como guiou Jesus em seu ministério. Entendemos que ele trabalha a nosso favor, assim como os milagres de Cristo dignificaram os pobres que eram excluídos da presença de Deus pelas lideranças judaicas. São essas manifestações diárias que nos permitem clamar com alegria: Maranata, ora vem, Senhor Jesus!

— A ressurreição de Jesus —

O último ato da vida “terrena” de Cristo do qual falaremos é a ressurreição,348 cujo acontecimento, assim como o dos milagres, também começou a ser questionado na modernidade. Novamente, não tentaremos provar sua legitimidade histórica, argumentando sobre a possibilidade científica de mortos voltarem à vida, simplesmente porque tal exercício não faz sentido para nós. Não estamos sugerindo, porém, que essas questões não possam ser estudadas ou não tenham valor. De fato, muitos pesquisadores capacitados se dedicam a levantar provas históricas e evidências lógicas que comprovam um evento de ressurreição. N. T. Wright é um dos que defendem a possibilidade de um estudo histórico desse acontecimento e explica que boa parte da resistência contra esse tipo de pesquisa deve-se, entre muitos outros motivos, ao fato de que “teólogos frequentemente falam da ressurreição como se, direta ou indiretamente, conotasse a divindade de Jesus e, de fato, como se ela conotasse pouco além disso”.349 Daí surge o que o autor define como “pudor teológico”, pois entende-se que a divindade de Jesus depende dessa investigação. Uma prova de que isso não procede está no exemplo apresentado por L. J. Kreitzer:

É possível crer na ressurreição de Jesus dentre os mortos sem necessariamente afirmar que esse ato divino confirmou seu messiado. Isso pode ser uma surpresa para muitos cristãos, pois os dois são às vezes considerados equivalentes. Um bom exemplo desse ponto de vista é o estudioso judeu P. Lapide, que aceita a historicidade da ressurreição corpórea de Jesus, mas nem por isso se descreve como cristão (por definição, quem afirma que Jesus é o Messias). Para Lapide, a ressurreição de Jesus faz parte da obra preparatória divina, que apronta o mundo para a revelação futura do Messias. O exemplo de Lapide é característico da suposição por demais incerta de que a ressurreição de Jesus é ao mesmo tempo a proclamação dele como Messias, que dispensa explicações.350

Portanto, a supressão desse tópico ao tratarmos da ressurreição não tem relação

alguma com a postura que Wright critica, mas é apenas uma decisão metodológica, pois, se partimos de uma perspectiva sobrenaturalista do mundo, que no cristianismo é basilar, logo os milagres e também a ressurreição já são fatos óbvios e cridos sem necessidade alguma de "demonstração" de que realmente aconteceu. Mesmo porque só podemos crer mediante a fé, pois são acontecimentos que George Ladd define como "não históricos", não no sentido de não terem acontecido, mas de transcenderem "a experiência histórica usual",351 não havendo condições de apreendê-los como qualquer outro objeto estudado, só sendo possível visualizá-los com a lógica da fé. Nas palavras do autor:

Do ponto de vista da crítica histórica científica, a ressurreição não pode ser "histórico", pois trata-se de um evento que não foi causado por qualquer outro evento histórico e, portanto, não tem analogia. Deus, e somente Deus, é a causa da ressurreição. A ressurreição não tem relação causal com outros eventos históricos. Além do mais, jamais aconteceu algo semelhante em qualquer outro lugar. A ressurreição de Cristo não é a restauração de um indivíduo morto à vida, mas o surgimento de um novo tipo de vida — a vida da ressurreição. Se o registro bíblico for correto, não pode haver nem explicação "histórica" nem analogia para a ressurreição de Cristo. Na realidade, sua própria ofensa à crítica histórica científica é uma espécie de apoio negativo para seu caráter sobrenatural.352

Jürgen Moltmann apresenta um argumento parecido, ao afirmar que é inocente o acréscimo do "e" ao falarmos sobre a morte na cruz e a ressurreição, pois "não se trata de dois acontecimentos da mesma categoria", e sim "de um contraste como não se pode imaginar mais radical: a morte de cruz de Cristo é um fato histórico", já "a ressurreição de Cristo é um fato escatológico".353 É certo que "cruz e ressurreição estão reciprocamente inter-relacionadas e devem ser interpretadas de tal maneira que um evento apareça na luz do outro".354 Contudo, o autor explica:

A cruz se encontra no tempo presente de violência e pecado — [já] o Ressurreto

vive no tempo futuro da nova criação em justiça. Entre os enunciados cristológicos nos credos: “padeceu, foi crucificado, morto” e “no terceiro dia ressuscitou dos mortos” não cabe um “e”, mas um ponto e uma pausa, pois aí começa um enunciado qualitativamente bem diferente, ou seja, o enunciado escatológico a respeito de Cristo.355

Mais adiante, Moltmann explica que o grande problema que surge “quando se olha para a tradição da ressurreição de Cristo a partir do moderno paradigma ‘História’ com as categorias da moderna consciência religiosa”, é que ela corre o risco de ser vista “ou como produto da fantasia ou como miráculo irrelevante”, pois a “moderna categoria do histórico já transformou o acontecimento em acontecimento passado, pois histórico é aquilo que acontece e passa”. Por isso, ao considerarmos a ressurreição como qualquer outro acontecimento do passado, fazemos que ela se torne um fato irrelevante, “que se distancia cada vez mais com o decorrer do tempo” e “não pode ser nem determinante do presente nem relevante para o futuro, quer a situação comprobatória” para sua ocorrência “se revele positiva ou negativa”. Nas palavras do autor, encarar a ressurreição como apenas mais um fato histórico é admitir a verdade que as pessoas comuns pensam do passado, isto é, “quer se aceite um acontecimento tão remoto, quer se duvide dele, isso nada muda em nossa vida atual”.356 Contudo, não é o caso da ressurreição, pois, à luz desse acontecimento, tudo muda e se transforma.

Por isso, Moltmann defende que ela é um acontecimento de ordem diferente, que não pode ser estudado nos moldes da historiografia positivista moderna. Primeiro, porque essa ciência “é possível somente na diretriz da analogia”357 e, como já explicamos com George Ladd, a ressurreição é um evento único, não sendo possível compará-lo a qualquer outro. Segundo, porque a ressurreição “liga o fim dos tempos desta história da morte ao início da eternidade da nova criação, na qual a morte não mais existirá”.358 Isso faz que ela não seja um simples “acontecimento passado”, que perde sua importância conforme a passagem do tempo, mas, sim, um “acontecimento do passado que, no Espírito, tem efeito determinador do presente”, e também do próprio passado, “porque abre o futuro da vida”,359 mudando tudo o que veio antes e virá depois. Nas palavras do autor,

Sem esta história que ela abre no Espírito e na esperança, a ressurreição se torna incompreensível. A atual experiência libertadora do Espírito se baseia no passado perfeito da ressurreição de Cristo. Por isso o Cristo ressurreto é reconhecido nos atuais poderes do Espírito e por eles percebido. O futuro do "avivamento dos corpos mortais",360 como Paulo denomina a ressurreição nesta passagem [Rm 8.11], está fundamentada onticamente na ressurreição de Cristo e é compreendida noeticamente por meio da experiência do "Espírito vivificador". Portanto, é preciso falar de um processo da ressurreição quando se fala da ressurreição de Cristo. Esse processo tem seu fundamento em Cristo, sua dinâmica no Espírito, e seu futuro na nova criação corporal de todas as coisas. Com "ressurreição" não se designa um factum mas um fieri: a transição da morte para a vida.361

Portanto, como fica evidente, "a questão subjacente é teológica",362 não histórica, e é nesse âmbito que vamos estudá-la. É importante mencionar que essa abordagem é, sobretudo, bíblica, pois, como explica L. J. Kreitzer ao falar sobre as cartas de Paulo, o apóstolo "jamais tenta provar a historicidade da ressurreição para nenhuma das congregações às quais ele endereça suas cartas", mas "simplesmente afirma a ressurreição como um fato (no qual é de presumir que eles creiam) e procura destacar as consequências dela na vida e na fé deles".363 O biblista Paul Bony aponta que uma das primeiras dificuldades encontradas ao falarmos sobre a ressurreição diz respeito ao próprio significado da palavra: "Não seria mais simples falar de imortalidade da alma?" — pois, de acordo com o autor, quando Paulo prega, "as pessoas instruídas de Atenas subentendem claramente isso, logo que ele pronuncia a palavra 'ressurreição': 'Nós te ouviremos sobre isso em outra ocasião' (At 17.32)" — ou talvez optar pelo termo "reencarnação"? O próprio Bony responde que não, pois "a ressurreição da fé cristã não é a reencarnação", mas "uma ressurreição 'uma vez por todas'", pois o "Cristo ressuscitado não morre mais".364

É nesse sentido que podemos afirmar que Jesus é, até hoje, o único que experimentou a ressurreição de fato, enquanto os demais milagres de "volta à vida", como o de Lázaro e também o da filha de Jairo, por exemplo, foram "revivificações", pois eles voltaram a morrer em algum momento. Juan Antonio Cobo explica que essa é uma forma de "distinguir terminologicamente, em português, aquilo que em grego é expresso com um destes verbos: ἐγείρω ou ἀνίστημι (cf. Mc 5:41 e 42, respectivamente), que significam 'alçar-se, levantar-

se’” e, em alguns contextos específicos, também podem significar “‘ressuscitar’, ou seja, ‘levantar ou levantar-se definitivamente da morte’ (por exemplo, aplicado à ressurreição de Jesus e dos cristãos)”.365 Portanto, a ressurreição de Cristo não é uma simples volta à vida, mas “o começo de uma nova humanidade” onde a morte já não mais existe; ela é “a realização da promessa de Deus, [...] nossa libertação do pecado e da morte, nosso novo nascimento, a transformação de toda a nossa existência pelo Espírito Santo”.366

Roger Haight afirma haver uma pluralidade de significados para a expressão “ressurreição” que, de acordo com o autor, “mesmo no Novo Testamento não é uma ideia unívoca”,367 já que “os exegetas assinalam” ao menos “duas simbolizações368 bem diferentes do destino de Jesus por ocasião de sua morte” nos textos bíblicos: uma que foca na restituição da vida e “veicula a ideia de que Jesus vive uma nova vida pelo poder de Deus”; outra que possui como centro as ideias de exaltação e glorificação, ou seja, aqui não se fala da “ressurreição” em si, mas, sim, da “glorificação: em contraste com sua humildade na carne e na morte, Jesus revela-se agora exaltado em uma outra esfera”.369 Nas palavras de Haight, quando esses dois pontos de vista são comparados:

Percebe-se que ambos afirmam ou expressam que Jesus não permaneceu em poder da morte, mas está vivo. Fazem-no, contudo, com ênfases diferentes. A ressurreição, o ser despertado, enfatiza a continuidade da vida; a exaltação, por sua vez, ressalta o soerguimento deste mundo empírico. A ressurreição tende a situar Jesus reintegrado à vida neste mundo em que apareceu. Já a exaltação retira Jesus deste mundo em que já não há fenômenos nem uma sucessão de eventos no tempo; a condição gloriosa de Jesus é um mistério singular. Os dois padrões coexistiram, mostrando que pode haver diferentes símbolos para expressar a mesma experiência, que “ressurreição” não é o termo exclusivo para indicar a mensagem neotestamentária acerca do destino de Jesus após sua morte.370

É interessante pontuar que essas duas constatações — tanto a de que Jesus está vivo quanto a de que ele foi glorificado e agora está à direita do Pai — são complementares e necessárias ao falarmos sobre esse assunto. Ressurreição e exaltação são como dois lados de uma mesma moeda. Roger Haight chama a

crença nessa dualidade de “fé-esperança”, onde fé é o “compromisso engajado com a realidade simbolizada na história de Jesus”, e esperança refere-se a “abertura ao futuro, envolvendo preocupação com o próprio destino”. Assim, “fé na mensagem de Jesus e esperança no ser absoluto com Deus constituem a base do reconhecimento da ressurreição de Jesus”.371 Apesar de teórica, essa definição é importante para refletirmos sobre o que de fato significa dizer que cremos na ressurreição de Cristo. Para isso, é interessante nos voltarmos aos testemunhos escriturísticos e entender o que esse evento significou no passado.

No entanto, se o termo em si não é único no Novo Testamento, por outro lado, George Ladd é categórico ao afirmar que o “Novo Testamento descreve que a igreja foi fundada pela ressurreição de Cristo”,372 pois foi a fé nesse evento que levou os discípulos a entenderem a mensagem de Jesus e finalmente se converterem ao seu evangelho de forma definitiva, reconhecendo que ele era, de fato, o Cristo. De acordo com o já citado Jürgen Moltmann, as ocasiões em que os apóstolos viram o Cristo ressurreto foram “experiências transformadoras de existência”, pois elas “transformaram discípulos que, de decepção e medo, haviam fugido de Jerusalém para a Galileia, para salvarem a própria vida, em apóstolos que”, cheios de ousadia, “voltam a Jerusalém onde arriscaram suas vidas para anunciarem a Cristo ‘abertamente’ (At 9:22-28)”.373 Aqui vale acrescentar que, apesar da conversão dos discípulos ter ocorrido por meio das aparições do Cristo ressurreto, eles só passaram da condição de “seguidores” a “testemunhas” após receberem a virtude do Espírito Santo, no dia de Pentecostes, conforme vaticinado pelo próprio Senhor Jesus Cristo e narrado na obra de Lucas-Atos (Lucas 24:44-49; cf. Atos 1:4-8). Ali eles foram capacitados para cumprir seu dever, transformando-se em pessoas dispostas a morrer, assim como seu Mestre, por amor ao evangelho, pois entendiam que isso lhes era honroso (Atos 5:41) e que o seu fim não seria a morte, mas a exaltação, que, finalmente, resultaria em ressurreição e glorificação.

A perspectiva de que é a ressurreição o momento da fundação da igreja tem importância fundamental para a tradição carismático-pentecostal, pois a linha da história da salvação comumente adotada pelo protestantismo tradicional defende que a igreja nasceu no dia de Pentecostes, descrito em Atos 2, e que, portanto, o fenômeno das línguas foi uma ocorrência específica para aquele momento de fundação, portanto irrepetível. O problema com essa perspectiva — além da óbvia problemática de desconsiderar ou, ainda pior, demonizar as inúmeras ocorrências de crentes que falam em línguas ainda nos dias de hoje, como tão comumente vemos em nossas igrejas carismático-pentecostais —, é que ela

limita o papel do Espírito Santo ao de relembrar a ressurreição de Cristo, restringindo esse acontecimento histórico-redentor basilar a uma simples recordação de um relato bíblico ou acontecimento do passado. Algo que não faria o menor sentido no futuro, uma vez que temos o texto bíblico relatando tal fato e, por isso mesmo, sem precisão alguma de se "recordar".

Os discípulos creram na ressurreição porque viram o Cristo ressurreto pessoalmente. "Aqueles aos quais Cristo 'apareceu' estavam tão convencidos que aparentemente não lhes restou opções", pois ele apareceu para eles, conversou e deixou que tocassem em suas feridas, como fez Tomé (João 20:24-29), mas alertou que chegaria o tempo em que não o veríamos, mas ainda assim creríamos, e por isso seríamos bem-aventurados (João 20:29). É provável que outras aparições desse tipo tenham ocorrido nos primeiros anos da igreja do século I, sendo o próprio apóstolo Paulo um exemplo emblemático de alguém que viu o Ressurreto e, assim como os discípulos, sofreu uma experiência transformadora, anos depois da ressurreição. "O problema", afirma Jürgen Moltmann, "reside antes na transição do ver para o crer, pois certo dia as cristofanias acabaram. Por que não acabou com elas igualmente a comunhão com Cristo?"374 Nas palavras do autor:

Embora a história da ascensão fale da ausência de Cristo, não se deve imaginar a transição do ver para o crer como ruptura repentina. Pelo fato de os fenômenos visionários terem sido acompanhados de experiências extáticas do Espírito, eles também terão passado para as experiências pentecostais da jovem Igreja e continuado nelas: da presença de Cristo em aparições para a presença de Cristo no Espírito. A fé cristã primitiva na ressurreição não se fundou apenas nas aparições de Cristo, mas foi motivada pelo menos com a mesma intensidade pela experiência no Espírito de Deus. Por isso Paulo denomina esse Espírito de "o Espírito" ou "o poder da ressurreição". Lucas coloca depois do fim das aparições pela "ascensão" de Cristo o derramamento do Espírito pentecostal. Crer no Cristo ressurreto significava ser tomado pelo Espírito da ressurreição. No Espírito experimentava-se a presença do Cristo vivo. Crer na ressurreição de Cristo, portanto, não significa [simplesmente] aceitar um fato, mas ser tomado pelo Espírito vivificador e participar das forças do mundo vindouro (Hb 6:5).375

Percebemos, uma vez mais, o Espírito Santo reassumindo o papel de fio condutor da obra de Cristo, pois, conforme explicou o autor, é por meio dele que Cristo permanece presente e se faz conhecer aos que não têm mais acesso às suas aparições físicas. Tal como ocorria no Antigo Testamento, onde, conforme vimos nos dois capítulos anteriores, revelar Deus às pessoas era obra exclusiva do Espírito Santo. É nesse sentido que dizemos que ele recorda Jesus: não como se fosse uma simples ferramenta que está, hierarquicamente, subordinada ao Filho, mas como uma Pessoa da Trindade que possui iniciativa própria e, de forma soberana, cumpre papéis na economia trinitária. Por meio das experiências carismáticas, somos levados a enxergar o Ressurreto, mesmo sem poder vê-lo, e a ter nosso próprio encontro com Cristo da mesma forma que os primeiros cristãos, que viram Jesus pessoalmente, tiveram. “Por isso”, explica Emil Brunner,

nossa fé não está baseada no registro das experiências que eles tiveram da Ressurreição. Todo fiel cristão sabe disso. Ele crê no Senhor Ressurrecto não porque a Ressurreição é contada como uma narrativa de algo que aconteceu, mas porque ele conhece Cristo como o Senhor Vivo e Presente. De fato, podemos dizer: creríamos Nele como o Senhor Ressurrecto, mesmo se absolutamente não existissem narrativas da Ressurreição. Devemos apenas adicionar que não é um acidente que há relatos da Ressurreição dados a nós pelos Apóstolos. Apenas porque eles encontraram o Senhor Ressurrecto, como Paulo e os outros nos contaram, existe um testemunho apostólico a respeito de Jesus, o Cristo, e só porque há este testemunho apostólico, podemos nós mesmos conhecê-Lo.376

Por essa perspectiva, percebemos que os eventos carismáticos não se limitam a pequenas ocorrências pontuais individualistas, mas se fazem necessários para manter viva a esperança pelo dia em que Jesus voltará para implantar seu Reino plenamente. Aliás, é por meio dessas experiências que os crentes podem conhecer Jesus verdadeiramente, não por terem lido o relato de fé de outras pessoas, mas por vivenciarem o mesmo encontro que elas tiveram. Se os discípulos creram porque viram Jesus pessoalmente, nós cremos porque, mediante o Espírito Santo, podemos encontrar o Ressurreto e senti-lo presente em nossa vida, tendo ainda a confirmação das Escrituras. É interessante apontar que mesmo para eles, que já tinham tido uma experiência de encontro pessoal

com o Ressurreto, chamada de “experiência fontal” por Bruno Forte, a experiência carismática ainda se fez necessária para que os discípulos fossem capacitados para o ministério. Identificamos, então, um duplo papel do Espírito Santo nessa dinâmica: ele tanto nos permite ver o Ressurreto com os olhos da fé quanto nos capacita para que possamos levar sua mensagem por todo o mundo. Essa dupla função continua presente e necessária, e é por isso que não enxergamos o evento descrito em Atos 2 como algo pontualmente histórico, que aconteceu uma única vez, mas como ocorrência paradigmática e programática que continua a repetir-se nos dias de hoje — obviamente, não com a repetição no que diz respeito aos fenômenos “físicos” —, mas como experiência de capacitação carismática, tal como vimos no capítulo anterior.

Agora que entendemos o impacto que a crença na ressurreição causou aos primeiros cristãos, voltamos à pergunta sobre o que isso significa para nós hoje. Se estivermos dispostos a levar a ressurreição a sério, não simplesmente admitindo que em algum momento da história um Nazareno pode ter voltado à vida, mas tendo um real encontro individual com Jesus, devemos voltar à dualidade de “fé-esperança” apresentada por Roger Haight. Assim, a ressurreição deixa de ter aquele caráter de simples acontecimento irrelevante que Moltmann critica, para tornar-se um evento que verdadeiramente ultrapassa a história e muda toda a nossa existência, pois ter fé na ressurreição é estar engajado e comprometido com a totalidade da mensagem de Cristo. Isso exige uma mudança radical, pois, “quando percebemos algo ‘totalmente diferente’, nós próprios somos transformados em profundidade”,377 e é impossível ignorar tal encontro. Foi isso que aconteceu com os discípulos, e essa mudança em sua postura, impulsionada pelo Espírito, é apontada por N. T. Wright como uma das principais evidências da legitimidade histórica da ressurreição, pois “como explicar o fato de o cristianismo primitivo não ter sido nem um movimento nacionalista judaico nem uma experiência religiosa privada”, dando simples continuidade à religiosidade que aquelas pessoas já conheciam? “Como explicar o fato de que eles falaram e agiram como se o desfecho vindouro, o momento do reino, já houvesse chegado, embora, em outro sentido, ainda fosse aguardado”, redefinindo assim “a expectativa judaica”? E, ainda, “como explicar o fato de terem saído para o mundo gentílico com a notícia de algo que havia acontecido no coração do judaísmo, na crença de que essa notícia era não apenas relevante, mas urgente para todo o mundo?” Nas palavras de Wright:

Sua resposta, claro, era a de que Jesus de Nazaré tinha sido ressuscitado dos mortos. Além disso (já que a ressurreição era ao mesmo tempo tanto uma forma metafórica como metonímica de se referir à grande restauração, ao tão esperado reino de Deus de Israel), eles declararam que o reino de fato havia chegado, embora, como com a própria ressurreição, ele parecia como se tivesse sido dividido em dois: uma "chegada" com Jesus, e uma ainda aguardada "chegada" que completaria a implementação do que ele já havia realizado. Essa, novamente, é uma explicação tão plena e completa dos dados (que de outra forma seriam confusos) que não devemos negar a conclusão: os primeiros cristãos, todos aqueles dos quais temos qualquer evidência real, realmente acreditavam que Jesus ressuscitou dos mortos.378

Portanto, a fé no Cristo ressurreto sempre se faz acompanhar de uma experiência transformadora de existência, como descreveu Moltmann, e, por outro lado, também aponta para a esperança de que nós, assim como Cristo, não seremos destruídos pela morte, mas podemos esperar alegremente pelo tempo vindouro em que ele voltará para instituir plenamente o seu reino, no qual viveremos eternamente. Porque Jesus ressuscitou, nós podemos crer que também seremos ressuscitados para viver essa realidade. Esse é mais um fato que confirma a ressurreição como fundação da igreja, pois, ao tornar-se Ressurreto, Jesus deixou de ser apenas o Unigênito379 de Deus para tornar-se também Primogênito, ou seja, o primeiro de muitos que, adotados por ele, formam o corpo de Cristo. Falaremos mais sobre esses dois assuntos — igreja e expectativa escatológica de ressurreição — no nono e no décimo capítulos, ao tratarmos de eclesiologia e escatologia, respectivamente, mas é importante mencioná-los também aqui para mostrar como tudo está interligado. Nossa visão cristológica influencia e é influenciada pelas demais áreas da teologia, por isso estamos nos dedicando a revisitar cada uma delas de uma perspectiva carismático-pentecostal.

O aspecto prático da dinâmica de fé-esperança — que Roger Haight afirma estarem tão interligadas que "quase não se distinguem", pois "a esperança, nesse sentido, é o terreno sobre o qual se erige a fé"380 — na ressurreição é necessário para que o enfoque de Deus como Espírito agindo nesse evento tenha uma função clara e não se torne apenas uma declaração sem sentido ou até mesmo fideísta, ou seja, um "abandono irracional de uma fé que não se apoie numa construção do pensamento",381 cujo intuito é fazer uma simples oposição ao racionalismo. Nas palavras de Haight,

a linguagem da atuação de Deus como Espírito realça a convicção, interna à própria fé, de que a fé-esperança na exaltação de Jesus é ela mesma um dom de origem divina. Portanto, não se pode objetivamente estabelecer a verdade dessa fé por argumento histórico ou racional. Ao mesmo tempo, porém, Deus como Espírito opera no âmbito de uma experiência humana que é histórica e racionalmente constituída. O testemunho do Espírito não é iluminação direta, não é imediatamente experienciado, não é uma Palavra de Deus destituída de mediação. Pelo contrário, a experiência de Deus presente e imanente é precisamente mediada pela memória de Jesus. Esse elemento de iniciativa divina deve ser combinado com o enfoque sobre a memória de Jesus; juntos, eles formam uma experiência mediada do poder divino da ressurreição. Uma interpretação meramente fideísta da experiência pascal deve ser rejeitada tão resolutamente quanto uma explicação apenas racional.382

Com essa breve exposição sobre a ressurreição de Cristo, finalizamos nosso estudo sobre seu ministério terreno. A partir de uma metodologia que Roger Haight define como “cristologia do Espírito”, intentamos destacar o papel, tantas vezes ignorado, do Espírito Santo na dinâmica encarnacional de Jesus e teologizar uma cristologia que combina com a visão apresentada nos púlpitos de nossas igrejas carismáticas e pentecostais. O que concluímos é que o “Espírito repousa, de modo particular, sobre Jesus Cristo”, pois “Ele é gerado pelo Espírito Santo (Mt 1:18-20; Lc 1:35) [...] atua por força do Espírito (Mc 1:12; Mt 12:28; Lc 4:14-18, entre outros)” por meio de milagres e maravilhas, “na cruz ele se oferece ao Pai, no Espírito Santo, como sacrifício (Hb 9:14)”; e, “finalmente, é Ressuscitado pela força do Espírito (Rm 1:4; 8:11), tornando-se assim Ele próprio um ‘Espírito que dá vida’(1Co 15:45)”.383 A partir do encontro com esse Espírito, experimentamos o que o já citado Jürgen Moltmann chama de “nova presença de Deus”, pois agora ele “não se coloca simplesmente como o criador diante da sua criação” nem “se apresenta apenas como aquele que se fez homem, para interceder pelos homens”, mas “Deus, pelo seu Espírito, habita nos homens”, que nascem de novo e permitem que ele entre no coração deles (João 3:1-21). O autor define essa experiência do Espírito como a “experiência da Shekinah, da habitação de Deus”, que “só era experimentada no templo, no culto divino, no dia do Senhor. Agora, porém, os homens passaram a ser, em seu corpo, o templo do Espírito Santo (1Co 6:13-20)”,384 mantendo viva

a memória de Cristo, conforme o próprio Senhor ensinou em João 4:21-24.

O que fica evidente é que não podemos falar de Jesus sem mencionar o Espírito Santo ou o Pai, pois estão interligados e em eterna colaboração. O Espírito mantém viva a memória da obra do Filho, que está de acordo com a vontade do Pai. Não há hierarquia ou subordinacionismo nessa dinâmica, pois as três pessoas coexistem em um processo que transcende qualquer definição que possamos ter de “harmonia” dentro de uma lógica linear humana. Isso reafirma o caráter trinitário de Deus, doutrina essencial do cristianismo a que nos dedicaremos a estudar a partir de agora.

Cristologia e Trindade

Não se sabe como exatamente os discípulos desenvolveram a “teologia” nos primeiros anos que se seguiram à ascensão de Cristo, pois não há relatos dessa época, mas o que fica evidente nos documentos canônicos posteriores é que Jesus era entendido como Deus já nos tempos de Paulo, sem que isso ferisse o monoteísmo dos “do Caminho” — como eram chamados os crentes da igreja do século 1. Paulo refere-se a Jesus inúmeras vezes como Kyrios, palavra comumente traduzida por “Senhor”, e o teólogo carismático-pentecostal Gordon Fee aponta que “isso é impressionante porque durante vários séculos antes da vinda de Cristo, a comunidade judaica havia utilizado o ‘substantivo’ como substituto para ‘Yahweh’”, para garantir “que o nome de Deus jamais fosse pronunciado em vão”.385 Teólogos críticos e historiadores debatem de que forma os apóstolos foram capazes de fazer essa adaptação teológica, concluindo que o Jesus em quem acreditavam era não “apenas” o Messias e Filho de Deus, mas também Deus. As explicações oferecidas sempre ficam no campo das inferências, mas algo que podemos afirmar com segurança é que o evangelho surgiu como kerygma, não filosofia. Ou seja, a fé dos primeiros cristãos era muito prática, experiencial e litúrgica, sendo a teologia, o desenvolvimento teórico, um acontecimento muito posterior. Assim, a divindade de Jesus foi aceita primeiramente no âmbito do culto, nas orações e batismos, para só depois surgirem preocupações teóricas que buscavam explicar e sistematizar essa possibilidade.

O reconhecido teólogo anglicano, de origem pentecostal, Larry Hurtado afirma que “essencial a qualquer explicação e análise” sobre o assunto da adoração a Jesus na igreja do século 1 é o “reconhecimento de que o compromisso e o padrão devocionais ilustrados em Paulo e no Apocalipse [...] são moldados pelo monoteísmo exclusivista herdado da tradição judaica”.386 Assim, “Jesus não é venerado como outra deidade de qualquer origem ou significado independentes; em vez disso, seu significado divino é caracteristicamente expressado em termos de seu relacionamento com o Deus único”.387 Por isso, o autor define o culto prestado a Jesus como “uma forma ‘binitária’ do monoteísmo”, onde “há duas figuras distinguíveis (Deus e Jesus), mas elas são colocadas em uma relação

mútua que parece buscar evitar um diteísmo de dois deuses", algo que Hurtado afirma ser surpreendente para a época, pois é "uma inclusão programática sem precedentes de uma segunda figura na tradição monoteísta daquele tempo".388

A teóloga Catherine LaCugna explica que as "novas doxologias", que surgiram nas primeiras igrejas, "orientam o louvor a Deus mediante Cristo, o mediador", e que "textos litúrgicos primitivos como Rm 8:15 e Gl 4:6 revelam que os cristãos percebiam a si mesmos como convidados a se tornar, como Cristo, filhos em relação com o Pai no Espírito Santo". Já nos batismos, contrastando "com a forma mediadora e binitária de oração pública, os cristãos batizavam 'em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo' (Mt 28:19b)"389 — o que mais uma vez reafirma o reconhecimento da divindade tanto do Filho quanto do Espírito Santo —, mas mantinham a preocupação de não desenvolver uma visão triteísta, ou seja, de três deuses distintos, caindo no politeísmo tão comum no mundo antigo. Explicamos no tópico anterior a importância que as experiências de capacitação carismática tiveram para a fé dos primeiros crentes, e não é exagero sugerir que elas também foram responsáveis por fazer que o embrião de uma doutrina tão complexa como a da Trindade estivesse presente já na liturgia da igreja do século 1, ainda que não houvesse qualquer desenvolvimento teológico sobre isso. Mesmo sem entender toda a lógica — o que nem hoje, com a doutrina definida, logramos fazer —, eles decidiram crer pela fé. Essa é a explicação que oferecemos ao mistério da "virada de fé" dos primeiros crentes.

Infelizmente, conforme sabemos, não demorou para que a "simplicidade" litúrgica parecesse insuficiente, principalmente quando filósofos e pensadores da alta sociedade romana começaram a converter-se e, na tentativa de pregar para pessoas de suas classes, iniciaram um diálogo e uma simbiose entre as ideias filosóficas vigentes e o evangelho. Surgia então a teologia, o diálogo sobre o Deus cristão, as interpretações, a busca por entender e sistematizar os conceitos do kerygma ensinado, tornando-os teoricamente lógicos. Jesus foi o primeiro alvo dessas discussões, pois para os gregos era inconcebível a ideia de um Deus que se encarna. Por isso, "antes do século IV", a teologia concentrou-se em questões cristológicas e soteriológicas que buscavam responder às perguntas: "Quem é Cristo em relação a nós? Como Cristo conseguiu nossa salvação? Cristo tem humanidade completa, incluindo alma humana? Quem é Cristo em relação a Deus? É Cristo igual a Deus? É Cristo inferior a Deus, mas superior às outras criaturas?" e, finalmente: "Como, dentro de esquema monoteísta, Cristo é o salvador divino?".390 Um dos conceitos mais utilizados era o de Logos, principalmente no sentido apresentado no prólogo de João — a saber, João 1:1-

14. Muitos teólogos já se dedicaram a discutir se o autor utilizou a palavra logos porque estava influenciado por ideias helenísticas — o que seria inconcebível do ponto de vista da inspiração —, ou se, inspirado pelo Espírito Santo, utilizou uma expressão popular em seu contexto para melhor comunicar-se com seu público.

O conceito de logos, comumente traduzido em português por “Palavra” ou “Verbo”, surgiu na filosofia grega por meio de Heráclito, filósofo de Éfeso — que, inclusive, é o “local de origem tradicional do Evangelho de João”391 —, por volta de seiscentos anos antes de Cristo. Esse conceito estoico entendia o logos como “razão imanente do mundo” que “assegurava a coerência do universo e o penetrava em seus diferentes aspectos. Ele era ao mesmo tempo próprio do homem, dotado de inteligência, e o princípio que governa o cosmos”.392 Paul Tillich apresenta três aspectos principais desse pensamento:

O primeiro é a lei da natureza. Logos é o princípio determinante do movimento de todas as coisas. É a semente divina, o poder divino criador, que faz com que as coisas sejam o que são. E é o poder criativo do movimento de todas as coisas. Em segundo lugar, Logos significa lei moral. Podemos chamá-la, com Kant, de “razão prática”, a lei inata em todos os seres humanos que se aceitam como personalidade, com a dignidade e a grandeza do ser humano. Ao lermos a expressão “lei natural” em obras clássicas, não devemos confundi-la com leis físicas, mas entendê-la como lei moral. Por exemplo, quando se fala de “direitos humanos” na constituição americana, está se falando de lei natural. Em terceiro lugar, Logos também significa a capacidade humana de reconhecer a liberdade. É o que se pode chamar de “razão teórica”. Trata-se da capacidade humana da razão. Tendo o Logos em si, o homem pode descobri-lo também na natureza e na história. Para o estoicismo, decorre daí a ideia de que os seres humanos quando determinados pela lei natural, pelo Logos, tornam-se logikos, sábios.393

Quando aplicado à política, o conceito filosófico de logos foi importante para que imperadores romanos como Marco Aurélio concedessem “cidadania universal a qualquer pessoa que o quisesse porque eram participantes em potência da razão” e, apesar de haver uma visão pessimista, acreditando que a maioria dos indivíduos nunca chegaria a utilizar a razão de forma adequada, “por

meio da educação todos poderiam usá-la um dia". Dessa forma, desenvolveu-se "a ideia de um estado todo abrangedor, envolvendo o mundo inteiro, baseado na racionalidade comum de todas as pessoas". Paul Tillich aponta para o fato de que o "cristianismo poderia ter adotado essa ideia desenvolvendo-a", mas que a "diferença é que os estoicos não tinham o conceito de pecado. Falavam em insensatez, mas não em pecado. Assim, a salvação se alcançava por meio da sabedoria", enquanto no "cristianismo, a salvação nos é concedida pela graça divina. São duas atitudes conflitantes até hoje".394

O termo logos também aparece em Fílon de Alexandria, conhecido filósofo judeu que buscou unir os "mundos do pensamento grego e hebraico" e usou o termo logos "mais de 1.200 vezes em suas obras". Para ele, "o logos, criado por Deus, era o intermediário entre Deus e suas criaturas" e "foi o que deu sentido e plano para o universo", sendo assim "quase um segundo deus, o instrumento de Deus na criação, e o espécime da raça humana. Não obstante", objeta Raymond Brown, "nem a personalidade nem a preexistência do logos estão claras em Filo [...], e o logos filoniano não estava conectado à vida".395 Assim, embora no começo do cristianismo alguns pais da igreja não tenham hesitado em ligar o logos joanino ao filosófico — como, por exemplo, São Justino, que fez uma ligação entre o "Logos do prólogo joanino" e o "Logos estoico espalhado pelo mundo (o logos spermatikós)", e também Teófilo de Antioquia, que "usa, como se tratasse de algo muito natural, a linguagem estoica que distingue o Logos interior (endiáthétos), aquele que 'Deus tem em suas entranhas'" do "Logos proferido (proforikós), o Logos da comunicação"396 —, atualmente a maioria dos biblistas parece seguir outro caminho. Raymond Brown afirma que os "paralelos entre o Prólogo e a literatura helenista estão frequentemente num nível superficial".397 Nas palavras do autor,

p. ex., o logos se relaciona com a criação. A profunda fusão no Prólogo de temas oriundos de Gn 1—3 ("No princípio", criação, luz, vida, trevas versus a luz) e da teofania do Sinai (tenda ou tabernáculo, glória, amor perene) sugerem que a imagem básica do hino vem do AT. A atividade de "a Palavra" na criação, no mundo e acima de tudo na história da salvação indica que seu conceito é mais estreito às dinâmicas implicações do hebraico dābār do que à abstração intelectual implícita nos usos filosóficos do logos grego. Quando se lê o hino do Prólogo e o compara aos paralelos helenistas sugeridos acima, então se compreende a veracidade da observação de Agostinho (Confissões 7.9; CSEL

33:154), a saber, enquanto ele encontrou o equivalente da maioria das doutrinas cristãs nos autores pagãos, havia uma coisa que nunca fora lida neles — que a Palavra se fez carne. O tema básico do Prólogo é estranho aos paralelos helenistas que têm sido oferecidos...398

Portanto, acredita-se que a escolha de João por tal termo grego deve-se provavelmente ao fato de que o autor "tenha querido manter um termo conhecido nos meios culturais e religiosos do seu tempo, ao mesmo tempo em que designava aqui uma figura que se reportava ao mistério da comunicação entre Deus e os homens",399 não porque estava influenciado pela filosofia estoica ou até mesmo filoniana. O teólogo pentecostal Kerry D. McRoberts afirma ser "relevante que João opta por identificar Cristo no seu estado pré-encarnado com o Logos e não como Sophia (sabedoria)", pois assim "evita as contaminações dos ensinos pré-gnósticos que negavam a humanidade do Cristo ou separavam o Cristo do homem Jesus", e reafirma que o "Logos, que é eterno, 'tornou-se carne' (sarx egeneto, v. 14)",400 o que era inconcebível numa visão dualista que "professava um pessimismo fundamental a respeito da maioria dos seres humanos".401

Desconsiderada a hipótese da influência estoica, surge a alternativa por buscar um pano de fundo judaico para entender o que João realmente quis dizer com a palavra logos. Apesar da afirmação de Brown de que "não existe nenhum paralelo semítico que explique completamente o uso que o Prólogo faz de 'a Palavra'",402 muitos biblistas, como o francês Xavier Léon-Dufour, por exemplo, identificam uma forte influência sapiencial no prólogo joanino ao compará-lo com textos como o de Provérbios 8:22-31 — um poema onde o eu lírico fala como se fosse a Sabedoria de Deus — e reconhecem muitas semelhanças na linguagem utilizada por ambos. Após fazer uma longa exposição de textos neotestamentários que aparentemente equiparam Jesus à Sabedoria, Oskar Skarsaune afirma que, caso juntemos "tudo o que vimos, chegamos à seguinte conclusão: a cristologia das passagens do NT que analisamos é uma 'cristologia da Sabedoria' (1Co 8.6; Cl 1.15-20; Hb 1.2,3; Ap 3.14; Jo 1.1-18)", isto é, "Jesus não apenas possuía sabedoria, ele não era apenas um homem sábio, ele era a própria Sabedoria em pessoa, era a Sabedoria encarnada, a Palavra que se fez carne".403

Para responder à questão de como João teria efetuado a substituição de

“Sabedoria” por “Palavra”, Léon-Dufour explica que a “palavra de Deus, no Antigo Testamento, apresenta uma ‘história’ que corresponde à da Sabedoria”, com a “exceção de um ponto: ela não foi hipostasiada”. O autor acrescenta ainda que, “embora suas origens sejam diferentes, poder-se-ia dizer que Sabedoria e Palavra têm as mesmas funções”, pois foi a “Palavra divina que criou e governa o mundo; é ela que intervém sem parar na história do povo”; logo, é possível dizer: “Palavra e Sabedoria, que é a mesma coisa”. Os judeus criam que a Sabedoria de Deus havia tomado forma física na Torá, ficando assim “limitada a um povo”. No entanto, “a Sabedoria é por si mesma universal”, “não se dobra sobre si mesma, pois se derrama, como um rio, sobre o mundo inteiro”, expressão que o autor identifica como um “itinerário [que] sugere o do Logos joanino que se torna Jesus Cristo”. Portanto, a escolha pelo termo Logos para referir-se à Palavra/Sabedoria encarnada seria, de acordo com Léon-Dufour, uma tentativa do apóstolo de “emprestar à Sabedoria seu caráter universal e sua natureza viva de diálogo com todos os homens” ao restabelecer “no seu primeiro lugar o Logos que, como Palavra de Deus, havia precedido as especulações sobre a sofía”.404 Há ainda uma questão de gênero que envolve a escolha dessas palavras, pois o uso de um termo feminino não seria adequado para referir-se a Jesus, pois ele apresentou-se como homem em sua forma humana, por isso a preferência por um conceito masculino. Nas palavras do autor, “a escolha de Logos” também

conforma-se melhor ao tema da revelação trazida por Jesus acerca de Deus, seu Pai, e da vida (“eterna”) dos que acreditam nele. [...] Contudo, o que deve levar Jo espontaneamente a restaurar a presença do Logos na Sofia é a importância, no cristianismo nascente (os evangelhos, os Atos e Paulo), da palavra de Deus cumprida “segundo as Escrituras”, para não falar do papel da palavra do próprio Jesus. Todas as características da Sabedoria são conservadas, mas agora absorvidas no conceito profundamente bíblico da “palavra”.405

Raymond Brown nos apresenta ainda outras duas concepções de possíveis backgrounds para o uso de Logos em João: a primeira diz respeito à “especulação judaica sobre a Lei (Torá)”, e a segunda busca analisar uma possível influência de targuns e traduções aramaicas. Como já mencionamos anteriormente, os judeus criam que a Torá era a Sabedoria personificada, uma

idealização da Lei que provavelmente teve “seu princípio nos últimos séculos pré-cristãos”.406 Assim, Raymond Brown explica que as semelhanças do Prólogo joanino com os textos que narram o surgimento ou funções da Sabedoria também podem possuir a intenção de transferir o enfoque da Lei para Jesus. Nas palavras do autor:

Em particular, podemos notar os seguintes paralelos com o Prólogo. Pr 6:23 diz que a Torá é uma luz. A passagem em Sl 119:105, a qual diz que a palavra de Deus é uma luz está posta no contexto de louvor à Lei; e de fato alguns manuscritos da LXX leem “Lei” em lugar de “Palavra”. O Testamento de Levi 14,4, em uma passagem muitíssimo semelhante a Jo 1:9, fala de “a Lei que foi dada para iluminar todo homem”. (Todavia, há interpolações cristãs no Testamento de Levi). Enquanto o Prólogo diz que a Palavra era a fonte de vida, os rabinos afirmam que o estudo da Lei conduziria alguém à vida para sempre (Pirqe Aboth 7,6). Enquanto o Prólogo enfatiza que Jesus Cristo é o único exemplo do eterno amor de Deus (ḥesed e ’emet), os rabinos ensinavam que a Lei era o supremo exemplo (Dodd, Interpretation, p. 82). Jo 1:17, com seu contraste entre a Lei e Jesus Cristo, poderia indicar que, em parte, a doutrina joanina da Palavra foi formulada como uma resposta cristã à especulação judaica sobre a Lei (ver também Jo 5.39).407

A última perspectiva apresentada por Brown busca uma possível influência ainda mais antiga ao prólogo joanino, pois ele observa que, quando João cita as Escrituras, “algumas vezes a citação não é tomada do hebraico nem da LXX, e sim dos targuns ou traduções aramaicas”, de modo que o biblista acredita ser necessário buscar o significado de memra (“palavra”) nesses textos em aramaico para visualizar melhor o pano de fundo para o uso que o apóstolo faz do termo. Brown explica que a “Memra do Senhor nos targuns não é simplesmente uma tradução do que temos dito como ‘a palavra do Senhor’; antes, é um substitutivo para o próprio Deus”, como fica evidente nos exemplos apresentados pelo autor de que, se “em Êx 19:17 somos informados que Moisés conduziu o povo para fora do acampamento ao encontro com Deus, no Targum Onkelos somos informados que foram conduzidos à Memra de Deus”. De igual forma, se “Gn 28:21 diz ‘Iahweh será o meu Deus’, o Targum Onkelos fala da Memra de Iahweh”. Portanto, se a “expressão aramaica para ‘palavra’ era usada nos targuns

como uma paráfrase para Deus em seus tratos com os homens, o autor do hino do Prólogo de João viu ser oportuno usar esse título para Jesus". Além disso, vale destacar que os "judeus daquela época parecem ter tido muitas discussões sutis e astutas" sobre esta palavra divina, "por isso, provavelmente, o apóstolo começa afirmando" que "'no princípio, era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus' (Jo 1.1); e então também declara que este Verbo se fez carne e por isso era o Messias (Jo 1.14)",408 pois ele "preeminentemente incorporou a presença de Deus entre os homens". Essa "personificação da Palavra, naturalmente, seria parte da inovação teológica cristã".409 Em uma junção de todas as possibilidades apresentadas, Raymond Brown encerra sua exposição ressaltando que o prólogo joanino, acima de tudo, pretende destacar a divindade, singularidade e preexistência de Jesus, e o faz de forma inédita.

Em suma, parece que a descrição que o Prólogo faz da Palavra é muito mais estreita com as tensões do pensamento bíblico e judaico do que com algo meramente helenista. No pensamento que compôs o Prólogo, a palavra criadora de Deus, a palavra do Senhor que veio aos profetas, se tornou pessoal em Jesus que é a incorporação da revelação divina. Jesus é a Sabedoria divina, preexistente, mas agora vem para o meio dos homens a ensiná-los e dar-lhes vida. Não a Torá, e sim Jesus Cristo é o criador e fonte de luz e vida. Ele é a Memra, a presença de Deus entre os homens. E, todavia, ainda que todas essas tensões estejam entretecidas com o conceito joanino da Palavra, este conceito permanece a singular contribuição do cristianismo. Ela se mantém além de tudo o que veio antes, do mesmo modo que Jesus está mais além de todos quantos o precederam.410

Portanto, independentemente de qual tenha sido o background específico para a escolha de João pelo termo logos, um fato é que essa acepção nova e singular do conceito — da forma que foi utilizado por João — foi essencial nos primeiros séculos do cristianismo. Já no século 2, os "grandes defensores da fé que havia na Igreja Primitiva (Irineu, Justino Mártir) referiam-se a Cristo como o Logos eterno".411 Sua intenção ao fazer tal comparação era defender a fé cristã das difamações que vinha sofrendo por parte de filósofos pagãos, que acusavam os crentes de serem desordeiros imorais e incestuosos que promoviam o casamento entre irmãos, além de praticarem canibalismo ao comerem o corpo e beberem o

sangue do homem que diziam ser seu Deus. Junto a isso, a ideia de que os pecadores eram bem-vindos também causava espanto. Celso, um dos mais ferrenhos críticos à fé cristã no século 2, ironizava ao dizer: “Aqueles que convocam as pessoas para os outros mistérios412 fazem esta proclamação preliminar: ‘Quem tem mãos puras e língua sábia’”, ou seja, quem for digno, é bem-vindo. “Mas vejamos que tipo de gente esses cristãos chamam. ‘Quem é pecador’, dizem eles, ‘quem não é sábio, quem é infantil e, em uma palavra, quem é desprezível, o Reino de Deus o receberá’ [Or. Cels. 3.59 [GCS, 2:253-54])”.413

A missão dos apologistas era desconstruir esses espantalhos e mentiras, e intentaram fazê-lo pelo diálogo entre a fé cristã e o pensamento clássico, fornecendo assim uma “comprovação de sua antiguidade, uma vez que se considerava ‘o mais antigo como o melhor’ (a assim chamada prova de antiguidade)”. Dessa forma, fizeram diversas ligações, como as que já citamos anteriormente, entre conceitos bíblicos e filosóficos. A começar pelo logos joanino, que foi apresentado “como prova de racionalidade” da fé cristã, pois “o Logos encarnado em Jesus Cristo seria o Logos universal [...], a razão do mundo”.414 Assim, homens como Justino utilizaram esse conceito para “encontrar uma conexão entre os filósofos e o Verbo pré-existente”. Para ele, “foi a semente da razão (logos espermatikosm, gr.)” que, como vimos anteriormente, é a razão como potentia presente em todos os seres humanos, que “capacitou os pensadores pagãos, como Sócrates, a ver de modo turvo o que era visto claramente por intermédio da revelação do Verbo na pessoa de Jesus (Just. 2 Apol. 8.3 [Goodspeed, p. 84])”,415 ideias que ainda influenciam e orientam a produção teológica hoje. Orígenes, que foi o responsável pelo clássico tratado apologético Contra Celso, também assumia que o “‘logos veio para habitar em Jesus [...] e inspirou homens antes disso’ (Or. Cels. 8.54 [GCS, 3:270])”.416 Entretanto, não se explicava como essa encarnação ocorreu ou foi possível; apenas admitia-se o logos “como um poder ou atributo eterno de Deus que, de alguma maneira inexplicável, habita em Cristo”,417uma afirmação que logo começou a causar problemas e requerer maior desenvolvimento teórico.

Além do logos, pais como Clemente de Alexandria também utilizaram o demiurgo de Platão, outro conceito filosófico, para diferenciar os cristãos dos pagãos e provar que a fé cristã deveria ser levada a sério, mas ele não foi o único. Marcião, no intuito de distinguir a fé cristã do judaísmo, como parte do processo teológico do século 2, intentou “distanciar o Deus da criação, em parte denominado de ‘artesão’, como entre os platônicos [...], mais radicalmente ainda

dos médio-platônicos, do Deus altíssimo", assim "esbarrando", diz Christoph Markschies, "no mínimo, no dualismo", posição que foi recusada pela igreja como herética, pois, "ao assumir dissociações filosóficas no conceito de Deus, ele não conseguiu (como de resto os gnósticos cristãos também não) preservar a unidade de Deus, assumida do judaísmo".418 Portanto, a defesa de Clemente pareceu mais adequada à ortodoxia que começava a se definir, pois não feria o inegociável princípio do monoteísmo.

A palavra "demiurgo" era usada por Platão e pelos gnósticos para designar um ser inferior ao Deus altíssimo. O Deus altíssimo paira acima de coisas tão humildes como a criação do mundo, deixando essa tarefa para o demiurgo. Queria-se dizer que a realidade divina não estava presente no ato da criação. Contrariando essa noção, Clemente afirmava que o grande demiurgo era o próprio Deus. Não poderia haver diferenciação entre o Deus altíssimo e o criador do mundo. A criação tinha que ser um ato absoluto a partir do nada. Proclamava-se, assim, o poder insuperável de Deus. Mas a afirmação de que Deus era todo-poderoso não queria dizer que ele se sentava num trono e podia fazer qualquer coisa que lhe viesse na cabeça como qualquer tirano arbitrário. Mas que Deus era a única base das coisas criadas, e que não existe matéria alguma capaz de lhe oferecer resistência. É o que quer dizer o primeiro artigo do Credo Apostólico: "Creio em Deus Pai Todo-Poderoso, criador do céu e da terra". Deveríamos pronunciar essas palavras com grande reverência, porque, por meio dessa confissão, o cristianismo se separou da interpretação dualista da realidade presente no paganismo.419

Essa diferenciação entre cristãos e pagãos foi importante para a cristologia. Paul Tillich acredita que, sem ela, o estudo de Cristo "teria inevitavelmente se deteriorado num tipo de gnosticismo no qual Jesus não seria mais do que um dos poderes cósmicos entre outros, embora, talvez, o maior deles". É "somente à luz do primeiro artigo do Credo [...] que o segundo tem sentido", pois "não reduz Deus à segunda pessoa da Trindade".420 É por isso que, embora a formulação trinitária oficial tenha ocorrido apenas no século 4, "a doutrina crida, ensinada e confessada pela igreja católica dos séculos II e III também levou à Trindade",421 pois deu base para o que posteriormente se desenvolveria. O teólogo Christoph Markschies explica que o "'longo século III' pode ser

comparado a um laboratório", pois "muitos cristãos fizeram experiências com as soluções auferidas dos debates filosóficos para defender diante dos cultos da época o que eles entendiam como mensagem cristã", dentre essas experiências, parte "foi aceita pela maioria da Igreja, parte delas não".422

— Desenvolvimento histórico da doutrina trinitária —

Era desafiadora a tarefa dos apologistas que, diante dos problemas apresentados pelos críticos, tentavam defender tanto a humanidade quanto a divindade plenas de Jesus. Por causa do docetismo,423 um dos pontos que mais causava polêmica era a humanidade de Cristo, mas esses questionamentos "foram um tanto prematuros, pois as implicações mais sutis e profundas desses problemas tiveram que aguardar a criação de uma terminologia cristológica" e, mais ainda, "esperar o esclarecimento do problema mais fundamental que não era a relação do divino em Cristo com sua vida terrena, mas a relação do divino em Cristo com o divino no Pai".424 Como diferenciar o Pai do Filho sem pender para o politeísmo ou hierarquizá-los?

Tertuliano, o "bispo pentecostal de Cartago", foi o responsável por preparar o terreno "para o desenvolvimento subsequente da doutrina trinitariana ortodoxa". Ele foi o "primeiro erudito a empregar o termo 'Trindade'" para referir-se a Deus e produziu o tratado Contra Praxeas, que "contém 50 páginas de polêmica vigorosa contra um certo Praxeas que, supostamente, introduziu em Roma a heresia do monarquianismo", que defendia a "existência de um só Monarca, que é Deus", negando a "plena divindade do Filho e do Espírito". Para preservar as doutrinas da salvação, "os monarquianos chegaram à conclusão de que o Pai, como Deidade, foi crucificado pelos pecados do mundo. Essa é a heresia chamada patripassianismo". Tertuliano "enfatiza a unidade de Deus, ou seja: que existe só uma substância divina, um só poder divino — sem separação, divisão, dispersão ou diversidade", mas também adverte que "há, porém, uma distribuição entre as funções, uma distinção entre as Pessoas".425

Apesar dos esforços de Tertuliano, a heresia começou a se espalhar e se apresentou de duas formas: o monarquianismo dinâmico ("também chamado de monarquianismo ebionita, unitariano ou adocionista") e o monarquianismo modalístico. Esses grupos "procuravam preservar o conceito da unicidade de Deus — a monarquia do monoteísmo", por isso "focalizavam a eternidade de Deus como único Senhor, ou Soberano, em relação à sua criação". Embora, a princípio, a ideia não pareça incorreta, seus desenvolvimentos negam uma noção de Trindade pessoal. A escola monarquiana dinâmica era "representada pelos

Alogi, homens que rejeitavam a cristologia do Logos” presente no Evangelho de João — que, como vimos anteriormente, se destaca principalmente pela defesa da preexistência e encarnação do Logos — “porque suspeitavam que havia concepções helenísticas no prólogo do seu Evangelho”. Assim, “argumentavam que Cristo não era Deus desde toda a eternidade, mas que se tornara Deus em algum momento do tempo”, ideia esta conhecida como adocionismo. Apesar de não haver consenso entre eles, a “opinião generalizada era de que a exaltação do Filho ocorreu no seu batismo quando, então, foi ungido pelo Espírito” e “adotado” por Deus. Os monarquianos dinâmicos também acreditavam que Jesus “foi exaltado progressivamente, ou dinamicamente, à condição de Deidade” ao longo do seu ministério. Paulo de Samósata foi um dos principais defensores dessa ideia e teve Luciano como seu sucessor, que viria a ser professor de Ário.426

Já os monarquianos modalísticos entendiam que o universo é “manifestado numa hierarquia de modos”. Esses modos, “assemelhados a círculos concêntricos”, eram “considerados vários níveis de manifestações de realidade que emanavam de Deus”, também chamado de O Único, e, quanto mais distante dele, mais inferiorizada se tornava a realidade. Para os monarquianos modalísticos, a “categoria mais baixa da existência seria a matéria física do universo”, que, embora ainda fosse considerada parte do Único, por emanar dele, “existia numa forma inferior”. Há uma forte influência neoplatônica, gnóstica e até mesmo panteísta nessa concepção que também não conseguiu responder à questão sobre a relação entre o Pai e o Filho sem diminuir Jesus, já que o via como uma simples “emanação de primeira ordem da parte do Pai”, que, apesar de superior aos homens e aos anjos, não deixava de ser inferior a Deus “no tocante à natureza de sua existência ou essência”. Sabélio é apresentado como um dos principais defensores do monarquianismo modalístico. Utilizando a analogia do Sol e seus raios, ele empregou o termo homoiousios para referir-se a Jesus. “O prefixo homoi significa ‘semelhante’, e a raiz, ousios, significa ‘essência’. Sabélio, portanto, argumentava que a natureza [de Jesus] era apenas semelhante”, não “idêntica à do Pai”, assim como os raios emanam do Sol, mas não são a mesma coisa que ele. Sabélio foi “condenado como herege em 268, no Concílio de Antioquia”.427

Ao contrário da ideia modalística, o monarquianismo dinâmico não foi combatido com tanta facilidade, principalmente quando Ário trouxe mais complexidade teórica à ideia e utilizou sua influência para disseminá-la. Ele defendia que o “Deus Pai é o único Monarca e, portanto, que só Ele é eterno”.

Assim, “Deus é ‘ingênito’, ao passo que tudo o mais, inclusive Cristo, é ‘gerado’”, algo que, na concepção ariana, “transmite o conceito de ter sido criado”. Indo além de Paulo de Samósata e Luciano, Ário tomou o cuidado de “separar-se das implicações panteísticas da heresia sabeliana, ao insistir que Deus não tinha nenhuma necessidade interna de criar”,428 mas continuou a defender uma subordinação de Jesus em relação ao Pai. Para ele, o “Filho era uma criatura, como todas as demais, criado do nada, que [...] não existia desde a eternidade” e, consequentemente, “era totalmente desigual à essência do Pai”. O “Cristo ariano, embora fosse um ser sobre-humano, que havia assumido a carne” — o que o livrava do já condenado docetismo gnóstico —, enquanto “criatura, como primeiro ser entre tudo o que foi criado, estava sujeito a mudança, inclusive à possibilidade de fazer o mal, tendo merecido sua dignidade suprema mediante a prova ética prevista por Deus”.429 Portanto, de acordo com essa perspectiva, “Cristo era considerado o Filho adotivo de Deus ao invés de ser tido como o eterno Filho de Deus”.430

Essas ideias logo começaram a ser gerar polêmicas, e Alexandre, bispo de Alexandria, decidiu convocar um sínodo — algo que “provavelmente ocorreu no ano de 319”431 —, onde Ário foi “chamado a prestar contas”.432 Uma das principais preocupações dos alexandrinos dizia respeito à salvação pessoal, pois, “para levar o homem à plena reconciliação com Deus, [...] Cristo forçosamente tem de ser Deus”. Assim, utilizando o prólogo de João e sua afirmação sobre a preexistência do Logos, o bispo Alexandre “respondeu a Ário, argumentando que a condição de o Filho ser o Unigênito é antecedida nas Escrituras”, o que “indica que Ele compartilha da mesma natureza eterna de Deus”.433 Além disso, o bispo também afirmou que “tal como a luz e o raio de luz são sempre inseparáveis, assim também o Pai e o Filho são igualmente inseparáveis e igualmente eternos”, por isso o “Filho não pode ser colocado entre as criaturas”, pois “pertence totalmente a Deus e é igual a Deus Pai”.434

O sínodo decidiu que a doutrina ariana era uma blasfêmia contra o Filho de Deus, mas Ário saiu convicto de que a argumentação dos alexandrinos apenas confirmava sua ideia de que Jesus, de fato, foi criado. Por isso, ignorou sua condenação e seguiu com o ensinamento de sua doutrina, que possuía uma grande vantagem por “sua clareza racional e sua compreensibilidade”. Mas esse não foi o único motivo que levou o arianismo, uma “controvérsia intra egípcia e principalmente teológica”, a alcançar outras áreas, “tornando-se um caso de política eclesiástica de primeira grandeza”.435 Nas palavras de Alfred Schindler,

Ário não aceitou de modo algum sua condenação. Ele estava convencido da correção de suas ideias, via em seus adversários falsos mestres que pretendiam subdividir a essência de Deus e procurava apoio em seus companheiros de ideias, entre os quais os mais influentes não habitavam no Egito, embora também aí encontrasse proteção. Ário tinha recebido sua formação teológica em Antioquia e podia aproveitar bem suas boas relações com diversos bispos que haviam sido seus colegas de estudo e agora exerciam seu ministério nas grandes cidades da Ásia Menor e da Palestina e faziam valer sua influência a seu favor. Das desavenças entre um bispo e um de seus sacerdotes desenvolveu-se assim uma controvérsia entre os bispos e os partidos eclesiásticos em toda a metade oriental do Império. Pelo visto, Ário havia provocado um conflito que "estava no ar" e que também sem ele necessariamente teria eclodido.436

Ao saber da controvérsia, o imperador Constantino decidiu intervir, pois acreditava que a "unidade religiosa do Império era um dos pressupostos decisivos para o bem do Estado". Inicialmente, Constantino considerou o problema uma mera discussão acadêmica e por meio de um escrito pediu que Ário e Alexandre retornassem à ordem com "argumentos semelhantes aos que utilizamos atualmente, pois, assim pensava ele, colocar em perigo a unidade do povo de Deus por uma questão tão insignificante é simplesmente insensato". Mas a tentativa fracassou, pois o problema não era uma simples questão teórica; ao contrário, "os partidos envolvidos na controvérsia viam que estava em perigo a fé em Cristo como redentor, e com isso todas as demais expressões do credo cristão". Assim, em 325 o imperador tomou a decisão de convocar um concílio ecumênico em Niceia, "atualmente Iznik, no noroeste da Turquia", onde tanto a Igreja Oriental quanto a Ocidental se reuniriam para discutir o assunto e chegar a uma conclusão.437

Tradicionalmente, afirma-se que "380 bispos compareceram ao concílio, número igual ao dos ajudantes de Abraão (Gn 14:14)" — porém, em concílios posteriores, há referências aos "318 membros" presentes em Niceia — e que "praticamente, todos esses bispos eram oriundos da metade oriental do Império Romano",438 o que causou certo problema, pois, apesar de a maioria não ser composta de "arianos convictos [...], também não pensavam como Alexandre, mas posicionavam-se de alguma maneira no centro, de acordo com a tradição

antiga”.439 Fortemente influenciados por Orígenes, esses bispos até concebiam uma ideia de subordinação do Filho ao Pai, mas entendiam que “mesmo que fosse inferior ao Pai, o Filho seria intrinsecamente de Deus, e não uma criatura”, portanto combateram a doutrina ariana porque, “ao propor que o Logos era uma criatura, Ário cruzou uma linha”.440

Atanásio, considerado o “grande defensor da ortodoxia nicena” e também autor do conhecido credo que leva o seu nome e que resume em 44 pontos a fé professada pelos cristãos, definiu enfaticamente que, “se o Cristo não é divino, ele não pode salvar nem nos tornar como Deus”, isto é, perfeitos e imortais. Contudo, “‘Deus se tornou humano para que possamos nos tornar Deus’. Portanto, o Logos encarnado em Jesus deve ser eternamente com Deus o Pai a mesma substância”441 para que possamos ser salvos. Assim, a conclusão do concílio foi fortemente antiariana, mas também não chegou a se posicionar totalmente a favor dos alexandrinos por causa das divergências entre os bispos.

Foram rejeitadas as seguintes afirmações: “Houve um tempo em que Ele (o Filho) ainda não era”; “Ele foi feito do nada”; “Ele é criado e mutável”. Positivamente o concílio resumiu seu parecer na formulação de um credo, o niceno (que não deve ser confundido com o niceno-constantinopolitano utilizado na liturgia católica e em algumas luteranas, muitas vezes erroneamente designado como “niceno” [...]). Esse credo, em sua base, nada mais era do que uma forma mista dos credos tripartidos naquela época já em uso, que começam assim: “Nós cremos em um Deus Pai todo-poderoso” etc. Para decidir a controvérsia, contudo, foram introduzidas algumas fórmulas adicionais, e justamente na segunda parte, sobre Cristo, principalmente na passagem em que se diz que Cristo é “Deus verdadeiro do Deus verdadeiro, gerado, não criado, consubstancial ao Pai”. O termo homousios, “de uma substância”, aqui traduzido por “consubstancial”, que pode também significar “uma substância”, “de uma substância”, não agradava os bispos orientais e não somente os arianos. Mesmo assim a grande maioria dos participantes do concílio curvou-se, e a maioria dos legados orientais interpretava as fórmulas da maneira que lhes convinha. Apesar da falta de clareza teológica, o resultado do concílio foi a clara condenação do puro arianismo e a vitória de Alexandre de Alexandria.442

A abertura para interpretações variadas não melhorou o clima entre os partidos da Igreja, que continuaram em conflito. Nesse contexto, heresias influenciadas pelo arianismo começaram a despontar. Um grupo denominado de semiarianos continuou adotando a expressão homoiousios, recusada no Concílio Niceno, para defender que a essência de Jesus era semelhante, mas não idêntica à do Pai; assim, ele "era 'como' Deus, mas não era Deus". Outros utilizaram os argumentos de Ário para negar a divindade do Espírito Santo. Na tentativa de combater essas heresias, outros erros eram cometidos, como os do teólogo Apolinário, que "enfatizou a divindade de Jesus de um modo tão exagerado que [...] acabou por afirmar que Jesus era completamente divino, mas não completamente humano". Para ele, o Logos havia substituído a alma humana de Cristo, mas o "problema desta teoria é que, colocada uma entidade espiritual, o Logos, no lugar de uma alma humana, Cristo não teria uma verdadeira humanidade",443 diz o teólogo pentecostal Kerry McRoberts. Uma solução que agradasse os dois lados e restaurasse a unidade entre os bispos se fazia necessária, pois

O credo de Niceia I esclareceu algumas questões, mas, involuntariamente, levantou outras, relativas à cristologia e à teologia trinitária. Como definir o Espírito Santo e qual era a sua relação com o Pai e com o Filho? Se Jesus é totalmente divino e a sua divindade é superior à sua humanidade, seria correto afirmar que a humanidade de Jesus foi completamente absorvida pela sua divindade? [...] Além disso, apesar de ser completamente humano e completamente divino, ainda assim Jesus era uma única pessoa, ao invés de duas pessoas distintas. Além do mais, o Concílio de Niceia I não chegou a esclarecer por completo como Deus poderia ter uma única natureza e ao mesmo tempo se dividir em três pessoas distintas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Portanto, desde o início havia um grande obstáculo: a tentativa de seres humanos imperfeitos de empregar uma linguagem imprecisa para definir o que, em última análise, não poderia ser explicado em termos humanos.444

Apenas três décadas depois do Concílio de Niceia, no final dos anos 350, três teólogos capadócios — Gregório, bispo de Nazianzo; Basílio Magno, bispo de Cesareia; e seu irmão Gregório, bispo de Nissa — conseguiram desenvolver a formulação clássica da doutrina trinitária, uma linha de pensamento que

finalmente promoveria certa unidade na Igreja. Com eles, a divindade do Espírito Santo, que não chegou a ser afirmada no Concílio Niceno — havia apenas a declaração “creio no Espírito Santo” —, foi finalmente inserida na discussão. Jaroslav Pelikan aponta que “pode ter sido o montanismo”, um movimento que, na opinião do autor, era herético, que pregava uma “nova era” do Espírito Santo,445 o “responsável por algum desenvolvimento na direção de um entendimento mais ‘pessoal’ do Espírito Santo [...] na evolução trinitarista do século III”, mas que “essa possibilidade é tênue”.446 Os pais capadócios entenderam que a “chave para a doutrina da Trindade”, o que a “mantém ligada ao monoteísmo (‘monoteísmo dinâmico’), é a confissão de igualdade no ser”, ou seja, o entendimento de que as “três pessoas compartilham todos os atributos divinos essenciais”.447 Portanto, consideraram que ressaltar a divindade do Espírito Santo era imprescindível para combater as heresias vigentes. Assim, “Basílio foi o primeiro a insistir na divindade do Espírito Santo. Gregório de Nissa começou a descrever o Espírito como dador de vida”, e “Gregório Nazianzeno acrescentou ‘procede’ para descrever como o Espírito Santo tem origem no Pai de modo diferente do Filho”,448 confirmando sua pessoalidade.

Em sua doutrina trinitária, os três grandes capadócios foram além dos antigos “nicenos”, pois explicaram “com mais clareza a diferenciação das três pessoas divinas”, por meio da “fórmula de que na Trindade há uma substância (ousia) de Deus, mas em três formas autônomas de existência (hipóstases) ou, como se dizia no Ocidente: uma substância e três pessoas”. Como os três “eram muito influenciados por Orígenes, conseguiram a adesão de muitos bispos orientais, estabelecendo ao mesmo tempo pontes para o Ocidente e Alexandria”.449 Assim, em 381 um novo concílio foi convocado, dessa vez pelo imperador Teodósio, em Constantinopla, atual Istambul, onde um credo que ampliava o que havia sido decidido em Niceia foi formulado. “Nenhum bispo ocidental compareceu” a esse concílio, e o “papa Dâmaso I nem sequer enviou delegados para representá-lo”. É importante destacar que o aparente “desinteresse” ocidental pela questão específica do concílio aqui abordado deve-se a uma série de fatores, sendo o primeiro deles a distância geográfica entre os dois lados e também a barreira linguística. O Oriente falava grego, e o Ocidente latim, e “cada uma dessas línguas possuía as suas próprias nuanças, que não podiam ser traduzidas com exatidão para a outra”. Assim, por vezes, o “Oriente e o Ocidente falavam um para o outro, e não um com o outro”.450 Há ainda uma questão política, pois “com a fundação de Constantinopla, e tendo Constantino como seu único imperador (324), o peso das decisões eclesiásticas foi completamente transferido para o Oriente”, onde a “aliança entre o império e a Igreja seria

firmemente estabelecida”.451 Todos esses fatores contribuíram para que os cristãos ocidentais e orientais vivessem realidades diferentes, preocupando-se com questões diversas e divergindo teoricamente.Mesmo assim, o Concílio Niceno-constantinopolitano é “indiscutivelmente considerado ecumênico,452 tanto pelo Ocidente quanto pelo Oriente”,453 e até mesmo pela maioria dos protestantes. Sua formulação final declara:

Cremos em um só Deus, o Pai Todo-Poderoso, criador do céu e da terra, de todas as coisas, visíveis e invisíveis.

E em um só Senhor Jesus Cristo, o Filho Unigênito de Deus, o gerado do Pai antes de todos os séculos, Deus de Deus, Luz de Luz, Verdadeiro Deus de Verdadeiro Deus, gerado e não feito, da mesma substância do Pai, por meio do qual todas as coisas vieram a ser; o qual, por nós, os homens, e pela nossa salvação desceu dos céus e encarnou-se do Espírito Santo e da Virgem Maria, e fez-se homem e foi por nós crucificado sob Pôncio Pilatos, e padeceu, e foi sepultado, e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras, e subiu aos céus e está sentado à direita do Pai, e virá de novo, com glória, a julgar vivos e mortos; e o Reino não terá fim.

E no Espírito Santo, o Senhor e Vivificador, o que procede do Pai e do Filho, o que juntamente com o Pai e o Filho é adorado e glorificado, o que falou por meio dos profetas;

E numa só Igreja santa, cristã e apostólica.

Confessamos um só batismo, para remissão dos pecados,454 esperamos a ressurreição dos mortos e a vida do século vindouro. Amém.455

Enganam-se os que pensam que as polêmicas pararam por aí. Embora a doutrina trinitária tivesse finalmente chegado a um consenso, a antiga discussão sobre a humanidade de Jesus voltou à tona, fazendo que a convocação de um novo concílio ecumênico fosse necessária quase meio século depois do credo niceno-constantinopolitano, como ficou conhecida a formulação do Concílio de Constantinopla, e duas figuras principais marcaram esse embate: Cirilo de Alexandria e Nestório. A controvérsia se iniciou pelas críticas de Nestório ao

termo theotokos — que significa “portadora de Deus” ou “Mãe de Deus”, embora essa segunda tradução não transmita o significado adequado da expressão — para referir-se a Maria. Ele acreditava que Jesus possuía duas naturezas, uma humana e outra divina, que não possuem “união intrínseca, ‘hipostática’, mas apenas uma união moral”. O “Verbo divino estava unido a este filho de Maria, mas não de maneira ‘ontológica’, ‘substancial’”, porque “Jesus era puro homem nascido sem intervenção divina”. Portanto, a presença do Verbo nele ocorreu de forma “acidental, moral”.456 Nestório definia essa união entre a humanidade e a divindade de Jesus de quatro formas:

Chamando-a de “união de habitação”, porque o Verbo habitou na humanidade de Jesus como um templo; “união de afeição”, porque esta união se assemelhava à que existe entre dois amigos; “união de operação”, enquanto o Verbo tinha-se servido da humanidade de Jesus, como de um instrumento para realizar milagres; “união de graça”, pois o Verbo tinha-se unido a Jesus por meio da graça santificante.457

O problema principal com a argumentação de Nestório é que sua explicação sobre as naturezas interfere na unicidade do Ser de Jesus e leva à conclusão a que alguns de seus seguidores chegaram de que Jesus abarcava duas pessoas: uma divina e outra humana, sendo a segunda um simples instrumento da primeira. Para o nestorianismo, “dizer que Jesus nasceu, sofreu, morreu e ressuscitou não equivale a [dizer] que o Verbo de Deus tenha nascido, morrido, ressuscitado, já que a natureza divina é impassível”; simplesmente afirma que o “corpo de que se apropriou ao se unir à natureza humana nasceu, sofreu, morreu e ressuscitou”.458 As implicações dessas afirmações eram inaceitáveis para muitos bispos alexandrinos, que logo iniciaram uma nova polêmica cristológica, tendo Cirilo como seu principal representante. O bispo alexandrino alegava que o “nestorianismo dividia Jesus ao meio ao negar que o Jesus humano e o Jesus divino eram uma só pessoa”. Assim, a forma correta de entender o Ser de Jesus era pela “‘união hipostática’, pela qual as naturezas humana e divina de Jesus se fundiam em uma só pessoa”. Em 431, Cirilo presidiu a um concílio em Éfeso e acabou decidindo pela condenação de Nestório, que, ironicamente, foi quem pediu ao imperador que tal encontro acontecesse. A decisão não foi bem aceita pela escola de Antioquia porque “Cirilo havia iniciado os procedimentos do

concílio antes da chegada da maioria dos bispos orientais que apoiavam Nestório e até mesmo antes da chegada dos legados enviados pelo Papa" para representá-lo. Assim, os "bispos orientais, liderados por João de Antioquia, [...] organizaram um concílio rival, que acabou condenando Cirilo".459

Com ambos os lados excomungando-se, a solução só surgiu quando João de Antioquia enviou a Cirilo um documento que ficou conhecido como "Símbolo da União". Nessa carta, João "confessava Jesus como 'Deus perfeito e homem perfeito'", reconhecendo assim a "união de duas naturezas sem confusão (como se alegava em Antioquia), a união de Cristo em uma pessoa (usando a linguagem antioquense de 'uma pessoa')" e atribuindo o "título Theotokos a Maria (como se esperava em Alexandria)". Anos depois, um monge chamado Eutiques começou a conspirar contra o Símbolo da União em Antioquia, levando o patriarca Flaviano a convocar um sínodo em 448, que decidiu por sua condenação e reafirmou o que havia sido acordado por João e Cirilo: "Confessamos que Cristo tem duas naturezas após a encarnação, confessando um Cristo, um Filho, um Senhor e uma hypostasis e um prosopōn".460 Eutiques apelou ao papa Leão, mas este acabou concordando com a posição de Flaviano por meio da famosa carta Tomus ad Flavian, escrita em 449, e confirmando sua excomunhão. O monge não se deu por vencido e utilizou sua influência para convencer o imperador Teodósio II a convocar um novo concílio, marcado por violência e polêmicas que o levaram a ser desconsiderado pelo papa e entrar para a história como o "Concílio do Ladrão", onde Eutiques utilizou a força física de soldados para impor sua ideia — já previamente condenada — como ortodoxa.

Era preciso oficializar que o concílio forçado por Eutiques realmente não foi válido e também corrigir alguns mal-entendidos causados pela linguagem da confissão de Flaviano, pois, em "grego, o que estava escrito literalmente era 'a partir de duas naturezas'", o que causou certa discussão. Assim, em 451, logo após a morte de Teodósio II, que protegia Eutiques, um novo concílio foi convocado em Calcedônia, o qual "ratificou o Credo Niceno, as duas cartas de Cirilo, o Tomus de Leão e a profissão de fé de Flaviano".461 Sua formulação, na íntegra, declara:

Fiéis aos santos pais, todos nós, perfeitamente unânimes, ensinamos que se deve confessar que nosso Senhor Jesus Cristo é o mesmo e único Filho, perfeito quanto à divindade e perfeito quanto à humanidade, verdadeiramente Deus e

verdadeiramente homem, constando de alma racional e de corpo consubstancial ao Pai, segundo a divindade, e consubstancial a nós, segundo a humanidade; em todas as coisas semelhante a nós, exceto no pecado, gerado, segundo a divindade, antes dos séculos pelo Pai e, segundo a humanidade, por nós e para nossa salvação, gerado da Virgem Maria, a portadora de Deus [Theotókos462]. Um só e mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigênito, que se deve confessar, em duas naturezas, inconfundíveis e imutáveis, inseparáveis e indivisíveis. A distinção de naturezas de modo algum é anulada pela união, mas, pelo contrário, as propriedades de cada natureza permanecem intactas, concorrendo para formar uma só pessoa e subsistência; não dividido ou separado em duas pessoas, mas um só e mesmo Filho Unigênito, Deus Verbo, Jesus Cristo Senhor, conforme os profetas outrora a seu respeito testemunharam, e o mesmo Jesus Cristo ensinou-nos e o credo dos pais transmitiu-nos.463

Calcedônia foi importante para realizar “uma síntese das melhores ideias das duas escolas teológicas rivais”, permitindo que cada uma continuasse com as ênfases que lhe eram peculiares: Alexandria destacando a “‘união do divino com o não divino’, deixando clara a presença de Deus em Jesus e, portanto, no mundo”, e Antioquia apontando para a “humanidade de Jesus” e opondo-se a “todas as tendências que viam em Jesus um ser que não fosse completa e integralmente humano”. O concílio certamente “não deu respostas a todas as questões cristológicas”,464 mas marcou um passo importante na história da igreja. Além da formulação da Trindade, outras discussões envolveram os quatro séculos de debate que apresentamos de forma sucinta,465sobre as quais falaremos no oitavo capítulo, sobre soteriologia. Como nossa obra não é especificamente histórica, o leitor mais atento certamente sentiu falta de alguns nomes importantes em nossa linha do tempo, como, por exemplo, Agostinho. O bispo de Hipona foi ordenado sacerdote uma década depois do Concílio Niceno-constantinopolitano e morreu um ano antes do Concílio de Éfeso, mas, apesar de não estar entre os bispos presentes nesses importantes eventos, sua produção teológica definiu não só os rumos da doutrina trinitária, como também de toda a teologia ocidental.

Em sua clássica obra Trindade, composta por textos que foram escritos ao longo de vinte anos, Agostinho reafirma a formulação trinitária dos concílios anteriores a ele e dedica-se a defender a igualdade entre as três pessoas da Trindade, dizendo que “assim como o Pai gerou e o Filho foi gerado, assim o Pai enviou e

o Filho foi enviado. Assim como o que gerou e o que foi gerado são um, assim o que enviou e o que foi enviado são um", e o Espírito "é um com eles, pois os três são um". O bispo de Hipona defende ainda que o Espírito Santo procede tanto do Pai quanto do Filho — "Não podemos afirmar também que o Espírito Santo não proceda do Filho...". Ao falar sobre o texto de João 20:22, em que Jesus assopra o Espírito sobre os discípulos, Agostinho afirma que "aquele sopro natural, originário do corpo com a intenção de atuar sobre o corpo, não foi a essência do Espírito Santo, mas um símbolo para demonstrar a procedência do Espírito Santo tanto do Pai como do Filho".466 Apesar do cuidado ao explicar que "assim como o Filho não é inferior por ter dito: 'o Filho por si mesmo nada pode fazer, mas somente aquilo que vê o Pai fazer' (Jo 5:17)", do mesmo modo "não se infere que o Espírito Santo seja inferior, pelo fato de Cristo dizer: 'Não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido' (Jo 16:13)", pois "esta sentença indica apenas que o Espírito Santo, assim como o Filho, recebeu tudo do Pai e procede dEle".467 Os teólogos gregos ainda consideravam a linguagem inadequada, argumentando que ela infere que o Espírito está abaixo do Filho. Como já vimos no capítulo anterior, essa questão sobre a procedência do Espírito, que ficou conhecida como a "cláusula filioque", foi o principal motivo que levou ao Grande Cisma entre as igrejas oriental e ocidental em 1054.

Agostinho encontra vestígios da Trindade no homem e utiliza-os para explicar e defender a ideia de três em um. Como somos feitos à imagem de Deus, é possível encontrar tais vestígios em nossa alma, mesmo que essa imagem esteja imperfeita em razão da Queda — um conceito que, como também veremos no capítulo sobre soteriologia, foi teoricamente desenvolvido pelo mesmo teólogo. O bispo de Hipona dá diversos exemplos. Um deles está na memória, inteligência e vontade, três faculdades que "não são três vidas, mas uma vida; e nem são três almas, mas uma alma, consequentemente, não são três substâncias, mas uma só". Assim "como todas e cada uma das faculdades se contém reciprocamente, existe igualdade entre cada uma e cada uma das outras, e cada uma com todas juntas em sua totalidade". Por fim, conclui-se que "as três formam uma só unidade: uma só vida, uma só alma e uma só substância".468

É por meio de vestígios como esses que conseguimos reconhecer Deus e sua Trindade: "Embora, a alma humana não seja da mesma natureza que a de Deus, contudo, [é] a imagem dessa natureza — a mais sublime que se possa pensar —, é preciso procurá-la e encontrá-la em nós, lá onde a nossa natureza possui o que há de mais excelente".469 Aqui a influência neoplatônica de Agostinho fica bem evidente, assim como seu estilo contemplativo de adoração, que busca encontrar

na parte superior da mente a imagem segundo a qual fomos feitos. Para ele, a "alma humana está de tal modo estruturada que nunca deixa de lembrar-se de si mesma, entender-se a si mesma e amar-se a si mesma"; portanto, "quando a alma ama a Deus [...], consequentemente dele se lembra, conhece-o, e com razão lhe é ordenado a respeito de seu próximo que o ame como a si mesmo".470 Da mesma forma se dá entre a Trindade, isto é, o "Deus uno existe na geração da Palavra e na processão do Espírito", e o Espírito é o "laço de amor entre o Pai e o Filho".471

A teóloga Catherine LaCugna afirma que o "modelo agostiniano não deixou espaço para o subordinacionismo ariano, uma vez que cada pessoa divina compartilha plenamente a mesma essência divina", mas acabou ocultando "as distinções entre as pessoas", pois "cada uma é definida em relação à outra ('relações de oposição') e não em termos de um papel específico em nossa salvação". Isso levou ao axioma de que "todas as obras da Trindade ad extra são indivisíveis", portanto a "Trindade cria, a Trindade redime e a Trindade santifica". Com a "doutrina das apropriações", porém, tornou-se "necessário reinvestir as pessoas divinas com conteúdo distinto. Assim, a criação é 'apropriada' ao Pai, a redenção ao Filho e a santificação ao Espírito". Esse enfoque na "una substância divina", no "Deus-Primo" compartilhado pelas três pessoas é diferente da perspectiva grega, que prefere enfatizar as hipóstases (pessoas) divinas.472

A teologia trinitária grega "tem compreensão dinâmica de Deus e conserva a ênfase bíblica na economia da salvação". Assim, "Deus cria mediante Cristo no poder do Espírito Santo", e o "Espírito Santo leva-nos de volta a Deus por meio de Cristo". A função desempenhada pelo Espírito é apontada como uma das principais diferenças entre as duas perspectivas, pois, enquanto Agostinho aponta o "Dom de Deus" como "laço de amor" entre Pai e Filho, os gregos entendem que o "Espírito é a ponte para o mundo, procedendo eternamente do Pai (por meio do Filho), abrindo a comunhão divina de amor para aquilo que não é divino". Assim, a doutrina da Trindade oriental é emanacionista, pois entende que "cada ato de Deus na criação se origina com o Pai, procede mediante o Filho, e é completado pelo Espírito Santo (formulação de Gregório de Nissa)".473 Por isso, é "frequentemente esquematizada como uma linha", enquanto a "autocircunscrita Trindade da teologia latina", completa a mesma teóloga, é mais bem retratada "como um círculo".474





Mundo

Pai



Filho



Espírito



Mundo

Para Catherine LaCugna, a “atenção de Agostinho sobre a iluminação interior da alma tendeu a deslocar a doutrina da Trindade para longe dos pormenores concretos da história da salvação”, assim como de “outras áreas da teologia e para longe da liturgia”, mas a teóloga aponta que a “história no Oriente não é diferente” e que, no geral, a “doutrina trinitária tornou-se abstrata e não prática, imune às preocupações da vida eclesiástica, espiritual e litúrgica”.475 Por ser extremamente complexa, entender a doutrina e a “exposição das complexidades linguísticas” que envolvem sua formulação pode parecer “frustrante para nós hoje, levando-se em conta a distância de 1.600 anos”. Alguns teólogos têm tentado mudar essa realidade e fazer que a Trindade mantenha-se viva e relevante também para a teologia atual. Abordaremos esse assunto no próximo subtópico, pois acreditamos que uma teologia sistemático-carismática deve fazer apontamentos sobre essa doutrina, sempre acolhendo, porém, o conselho do teólogo pentecostal Kerry D. McRoberts, de que “é importante considerarmos a necessidade crucial de se manter a fórmula paradoxal do credo de Atanásio: ‘Um só Deus na Trindade, e a Trindade na Unidade’” e reforçar que “O Pai é Deus, o Filho é Deus, e o Espírito Santo é Deus. E, porém, não são três deuses, mas um só Deus”.476

— Trindade para hoje e o problema do minimalismo pneumatológico —

Trazer a Trindade para a discussão teológica atual é um desafio, pois se, por um lado, lidamos com credos muito antigos, de linguagem extremamente difícil para a filosofia, cultura e teologia de hoje, por outro, há também uma hesitação em relação ao tema, como se qualquer questionamento ou reflexão representasse um perigo para a já tão consolidada ortodoxia. Apesar de considerarmos a contundente afirmação do Concílio de Calcedônia de que ninguém pode "produzir, ou até mesmo escrever ou formular nenhum outro credo, ou pensar e ensinar de modo diferente do que foi estabelecido",477 não concordamos que isso deva inibir qualquer teólogo de refletir sobre a Trindade, o que por vezes parece acontecer. Um dos principais problemas apresentados por quem se propõe a falar sobre o tema diz respeito à sua aparente "irrelevância" litúrgica. Roger Olson afirma que a "fé cristã na Trindade — Deus como três pessoas e não obstante um só — é geralmente desconsiderada até mesmo pelos cristãos por ser simplesmente um mistério". Portanto, eles até são "membros de uma igreja que traga no nome a palavra Trindade; podem, quando perguntados, prestar louvor da boca para fora à fé em algo chamado Trindade" e até mesmo cantar "nos cultos um hino sobre a triunidade divina", mas poucos "parecem de fato abraçar a crença conhecida ao longo da história cristã por Trindade". Essa realidade é definida por Olson como "unitarismo funcionalista".478

Já na década de 1980, Jürgen Moltmann apontava para o fato de que, no contexto europeu, em "escritos apologéticos modernos, que pretendem aproximar o novo cristianismo do mundo de hoje" — leia-se: há quarenta anos! —, "a doutrina trinitária [...] nem mesmo é mencionada", e "as recentes iniciativas da teologia fundamental não principiam com a Trindade". Assim, quer "se trate de teologia hermenêutica, teologia política, teologia processual ou teoria científica da teologia", aparentemente "nelas a doutrina trinitária não desempenha qualquer papel significativo para a fundamentação dessa teologia moderna".479 Felizmente o cenário está mudando, já que, como aponta Roger Olson, houve "um avivamento da doutrina da Trindade na teologia cristã do final do século 20 e começo do século 21", quando vasta "literatura, especializada e popular, foi publicada, explicando e analisando esse conceito aparentemente enigmático". O autor explica ainda que os "cristãos críticos, que bebem com

certa profundidade dos poços de fontes cristãs, formulam com frequência questões sobre a Trindade".480 Isso explica por que em grande parte das obras mais "conservadoras" essa doutrina, quando mencionada, não é alvo de reflexões, mas apenas de informações que descrevem como ela foi historicamente reconhecida. Apesar de esse cuidado com a ortodoxia ser válido, a questão sobre a "inutilidade" de uma doutrina tão imprescindível continua gritante e não pode mais ser ignorada.

Diversos fatores contribuem para essa realidade sobre a doutrina trinitária, e a óbvia distância temporal entre nós e a patrística é um deles, mas não apenas isso. Moltmann aponta para o fato de que o "mundo moderno tornou-se pragmático: o que não pode converter-se em fato não tem valor", e a "verdade ocorre apenas no fato verificável. Por isso, para o homem moderno, a verdade deve ser 'sempre concreta' (B. Brecht). E isso para ele significa: ela deve ser feita". Nesse processo que o autor define como a "moderna passagem da teoria da verdade pura para a teoria prática",481 doutrinas complexas como a da Trindade, que não são "verificáveis", saem em desvantagem, pois enquanto no "pensamento pragmático do mundo moderno, conhecer alguma coisa significa sempre dominar alguma coisa", ou seja, ser capaz de manusear, controlar o objeto de estudo, "para os filósofos gregos e para os Padres da Igreja", intelectuais da época em que a doutrina trinitária foi formulada, conhecer denotava "contemplação", pois "conhecemos pela admiração. Pelo conhecimento, participamos da vida do outro", por isso o "conhecimento funda comunhão", não domínio de algo.482

Tal diferença fica evidente no pensamento de filósofos como Kant, que Moltmann afirma ter sido o responsável por definir a "práxis moral como o cânone de interpretação de todas as tradições bíblicas e eclesiásticas". Nas palavras de Kant, "da doutrina unitrinitária, tomada ao pé da letra, não se extrai absolutamente nada para o agir prático", principalmente quando "entramos na sua intimidade", pois ela "ultrapassa totalmente os nossos conceitos". Assim, ainda de acordo com o filósofo, "se na divindade tivermos que adorar três ou dez pessoas, isso não importa, pois 'dessa diversidade não se podem extrair regras diversificadas para a conduta de vida'".483 Percebemos, então, que enquanto na patrística a Trindade ocupa o centro da discussão teológica, sendo assunto principal de diversos concílios e motivo até mesmo de divisões na igreja, na modernidade ela ganha caráter de assunto superado, deixando como herança a visão ainda difundida entre muitos cristãos atualmente de que tal doutrina é "inútil".

Embora a busca por verdades práticas e reprodutíveis tenha tido sua importância histórica, hoje nos cabe questionar se a "verdade que em determinadas circunstâncias não pode ser tornada real", ou seja, que não pode ser reproduzida, "deverá ser por isso menosprezada e rejeitada".484 A resposta é um sonoro "não", pois, como já conferimos diversas vezes ao longo deste capítulo, muitas das doutrinas em que cremos — nascimento virginal, encarnação do Logos, ressurreição de Cristo etc. — são de ordem transcendental e não podem ser comparadas a qualquer outro acontecimento histórico, sendo impossível reproduzi-las, ou manuseá-las, como objetos de uma ciência empírica. Portanto, utilizar essa lógica como régua de validação para doutrinas é um erro primário. Junto a isso, soma-se o fato de que a "fé cristã é algo mais do que um guia para o agir" e não pode ser encarada como um simples manual de boas maneiras para seres humanos decaídos que querem fugir do inferno. Mais do que isso, a "realidade do ser-cristão é determinada também pela gratidão, pela alegria, pelo louvor e pela adoração" e, tal "como na práxis, a fé também é viva na meditação e na oração". Finalmente, ser cristão não é apenas agir como um, pois isso seria resumir o evangelho a puro moralismo ou caridade. Isso não significa, porém, que a busca por lições práticas na teologia seja uma prática incorreta, mas deve ocorrer sempre de forma equilibrada. Nas palavras de Jürgen Moltmann:

O "eticismo" e o pragmatismo do mundo moderno reduziram a doutrina trinitária a um monoteísmo moral. A redução da fé à práxis não enriqueceu a fé, mas, ao contrário, empobreceu-a. Fez com que a práxis ganhasse caráter de lei e coação. A redescoberta da meditação, da contemplação e da doxologia é importante para a libertação da práxis, porém de forma alguma para dispensá-la! Práxis e adoração, não cada uma por si, mas em conjunto, introduzem o homem na intimidade da história de Deus. A redescoberta do significado da doutrina trinitária começa com a superação do parcialismo de um pensamento puramente pragmático e com a libertação da práxis do mero ativismo, convertendo-a numa práxis evangélica liberada.485

Kant não enxergou nada de "útil" na doutrina da Trindade, pois limitou-se a uma visão puramente pragmática da teologia, além de estar inserido em um momento histórico em que a contemplação, tão comum aos patrísticos, já havia perdido seu espaço. Apenas uma visão reducionista de conhecimento pode conduzir à

equivocada conclusão de que não é possível tirar nenhuma lição da pericorese, ou seja, da forma como as pessoas divinas parecem interagir e coexistir. Ora, se somos cristãos e precisamos agir como “imitadores de Deus” (Efésios 5:1-2), é certo que a convivência dinâmica entre as três pessoas divinas tem algo a nos ensinar! Lina Boff, ao comentar sobre a visão que Lucas tem da comunidade de fé, afirma que para ele a “comunidade de fé está calcada na Comunidade Trinitária”,486 ou seja, a Trindade é o exemplo perfeito de comunhão. A humildade com que tanto o Pai quanto o Espírito e o Filho convivem em prol de um bem comum — a salvação de sua criação — nos ensina como devemos conviver com nossos irmãos dentro de nossas comunidades eclesiásticas. Essa abordagem prática é uma forma legítima de não permitir que o estudo sobre a doutrina trinitária torne-se um simples compilado de informações e dados históricos ou até mesmo uma repetição mecânica de credos, nem caia em um simples pragmatismo, mas continue sendo o que toda boa teologia deveria causar: uma doxologia viva.

A necessidade de uma práxis que não se confunda com pragmatismo é reconhecida até mesmo por teólogos que criticam a forma tradicional com que o mundo ocidental concebeu a Trindade. A teóloga Catherine LaCugna afirma que a concepção agostiniana da doutrina trinitária foi posteriormente transformada pelo “cristianismo medieval no Ocidente”, que, seguindo Tomás de Aquino, “adotou a prática de escrever dois ‘tratados’ distintos sobre Deus: ‘Sobre o Deus Uno’ (De Deo Uno) seguido por ‘Sobre o Deus Triúno’ (De Deo Trino)”, o que fez com que, na opinião da autora, a “pessoalidade divina” fosse “concebida como auxiliar da substância divina” e a “doutrina da Trindade parecesse um pensamento posterior, algo adicionado a um conceito filosófico de Deus anterior, independente”. LaCugna aponta que os “tipos de pensamento cristão continuam a refletir essa mente dividida”, principalmente no que diz respeito à Trindade econômica,487como fica evidente nos questionamentos sobre: “Quem criou o mundo? Deus? Uma das pessoas divinas? Todas elas juntas?” e: “‘Deus’ encontra-se na graça? Encontram-se uma, duas ou três pessoas? Como podemos diferenciar entre as ‘pessoas’ divinas na experiência da graça?” Isso faz que a doutrina trinitária se torne “tão abstrata e não prática” que a “muitas pessoas hoje, o termo Trindade [acaba] desperta[ndo] alguma imagem da autorrelacionalidade ‘interna’ de Deus, em vez da vida de Deus que permeia cada momento e aspecto de nossa existência”.488

Diversas soluções são apresentadas para resolver essa problemática. LaCugna menciona algumas delas. Cita, então, Karl Barth, que propõe que o termo

“pessoas” seja substituído por “modos de existir”, e Karl Rahner, que considerou a expressão “maneiras distintas de subsistir” mais adequada para referir-se à realidade trinitária.489 Outros autores, como, por exemplo, Lina Boff, adotam a expressão “comunidade trinitária”,490 visando evitar uma ideia triteísta. Esses teólogos não veem problema em uma possível mudança terminológica por acreditarem que a própria história da definição dos termos “evidencie que teria havido outras possibilidades de expressar assintoticamente o que se pretendia dizer”, pois, “quando a doutrina cristã emprega os termos ‘hipóstase’, ‘pessoa’, ‘essência’, ‘natureza’, não está usando termos que já sejam claros em si mesmos e sem nenhuma ambiguidade”, mas que “passaram por processo de depuração e de delimitação de outros termos e conceitos no seio da linguagem da Igreja, e somente com muito vagar e trabalho puderam se fixar como norma da linguagem eclesial”.491 Esses termos, porém, foram ganhando novos significados ao longo do tempo. De acordo com Karl Rahner:

Quando hoje, no uso secular da linguagem, falamos de “pessoa”, enquanto distinta de outra, dificilmente podemos evitar a ideia de que, para que sejam pessoas e sejam distintas, haja em cada uma dessas pessoas um centro de atividade livre que disponha de si e se distinga de outras pelo conhecimento e pela liberdade, sendo precisamente esse aspecto o que constitui pessoas na acepção moderna do termo. Ora, é precisamente esse aspecto que se exclui na doutrina dogmática sobre a única natureza divina. A unidade de natureza implica a unicidade de uma só consciência e de uma só liberdade. Ainda que, é claro, esta unicidade da presença a si mesmo na consciência e liberdade na Trindade divina permaneça determinada por aquele misterioso ser três que professamos com respeito a Deus quando falamos balbuciando da trindade das pessoas em Deus.492

O que esses autores pretendem é recuperar o significado original de hypostasis sem deixar que os novos termos afetem a unicidade divina. Esse trabalho, obviamente, não é fácil e conta com diversas críticas. O teólogo pentecostal Kerry D. McRoberts afirma que, “embora a exposição das complexidades linguísticas do Credo de Niceia pareça frustrante para nós hoje”, é importante mantê-las, pois os “termos ousia, hypostasis, substantia e subsistência nos oferecem um entendimento conceptual do que é a ortodoxia trinitariana”, e sua

“exatidão teológica é crítica”.493 Roger Haight vai além e afirma que, embora seja consenso que “qualquer linguagem especulativa que, mesmo involuntariamente, veicule o triteísmo” deva ser encarada com desconfiança, atualmente “boa parte da teologia trinitária faz exatamente isso, em que pesem as intenções e as alegações em contrário de seus autores”. Na opinião do teólogo, as representações de “Deus como comunidade, ideias que tendem a hipostatizar as diferenciações internas a Deus e a chamá-las de pessoas, de tal sorte que se encontram em intercomunicação dialógica umas com as outras”, acabam atestando “contra o primeiro ponto da própria doutrina”,494 que é o Deus uno. Sendo assim, o autor propõe que mudemos não a terminologia, mas nosso entendimento sobre a linguagem trinitária, que não deve ser encarada como uma precisa descrição de Deus, mas como um modelo, um símbolo que aponta para a realidade divina.

O “mundo do simbolismo religioso, o mundo da linguagem acerca de Deus, não é um universo de fatos e de informação digital”, e sim de “experiência religiosa; [que] baseia-se em uma narrativa de um encontro simbólico com Deus na história”, e, exatamente por estarem inseridos na história, os símbolos estão em constante mudança, processo que pode ser identificado até mesmo no próprio texto bíblico. A fim de exemplificar, Haight apresenta os diversos significados e usos das expressões “Iahweh, Espírito, Verbo, Sabedoria e Logos” nas Escrituras e complementa explicando que tais “símbolos, metáforas ou modelos não tinham um significado unívoco estabelecido”, mas “estavam sendo continuamente inseridos em novas situações e assumindo novo significado. Seu significado histórico, portanto, era dinâmico e cumulativo”, isto é, eles “significavam e simbolizavam ao direcionar o intelecto para os vestígios da presença de Deus de maneiras sempre novas”.495

Com tais explicações, Haight demonstra que as “categorias religiosas não são precisas; são sugestivas e mutáveis; referem-se inadequadamente a seu objeto”. No caso da doutrina trinitária, isso se intensifica ainda mais, pois estamos falando diretamente de Deus, por meio de modelos e conceitos humanos. Esses “modelos são metafóricos, mas tendem a ser tomados como descritivos”, o que é um erro, pois, de acordo com Catherine LaCugna e Kilian McDonnell, citados pelo mesmo autor, “um modelo de Deus in se não é Deus como tal. Um modelo ‘da Trindade’ não é o Deus trinitário. Os modelos devem refletir nosso conhecimento de Deus”, ou seja, eles são produto da “visão reflexiva, e não da observação direta”.496 De forma análoga, o teólogo pentecostal Anthony D. Palma questiona retoricamente: “De que outra forma alguém poderia justificar a

doutrina da Trindade ou da união hipostática — que é tanto completamente humano quanto completamente Deus, e ainda assim uma única pessoa?". Ele mesmo responde, óbvio como é, que o "Novo Testamento não tem declarações proposicionais sobre qualquer uma dessas doutrinas".497 Convergimos com todos esses autores, nesse ponto em particular, pois, apesar de reconhecerem a legitimidade bíblica da doutrina da Trindade, também admitem, de forma lúcida, que ela é uma linguagem humana e está sempre aquém da deidade e, nesse caso ainda mais impossível, do Ser-em-si divino.

As novas nomenclaturas apontam problemáticas importantes na forma com que temos concebido a doutrina trinitária na teologia ocidental e nos conduzem a um impasse teórico, onde precisamos decidir se 1) uma mudança terminológica será de fato eficaz para resolver o problema trinitário; 2) se somos capazes de elaborar essa terminologia efetiva; ou ainda 3) se deveríamos simplesmente admitir o caráter inexaurível e mistérico de tão importante doutrina. Certamente essa decisão é algo para se refletir, mas em nossa Teologia sistemático-carismática não nos arriscaremos a fazer uma nova proposição por entendermos que nenhuma linguagem ou especulação teológica jamais conseguirá esgotar o "Ser" de Deus. Além disso, reconhecemos que no contexto brasileiro, extremamente influenciado pela lógica moderna e alinhado ao fundamentalismo, uma mudança teórica ou terminológica provavelmente causará pouquíssimo ou nenhum efeito no cotidiano litúrgico das igrejas. Por isso, conforme citamos anteriormente, preferimos manter a terminologia tradicional e optar pela "simplicidade" de uma práxis integral como alternativa para a aparente irrelevância litúrgica da doutrina trinitária.

Saindo do campo terminológico, consideramos necessário trazer uma abordagem carismática para esse assunto, a começar pela discussão sobre o papel da experiência: ela pode ser colocada como fator importante para o reconhecimento da Trindade? Acreditamos que a experiência não só deve ser, como já é parte importante desse processo. Roger Haight afirma que a doutrina da Trindade "não é uma doutrina que possa ser isolada, autossuficiente, por assim dizer"; ao contrário, a "linguagem trinitária, a lógica da teologia trinitária e a própria doutrina da Trindade dependem inteiramente, todas as três, da experiência de Jesus como portador da salvação de Deus, da linguagem religiosa primária que expressa essa experiência, de sua proliferação na literatura neotestamentária" e, finalmente, "da linguagem teológica reflexiva, mais propriamente chamada de cristologia".498 Nas palavras do autor, a doutrina trinitária

surgiu na esteira da experiência de Jesus como salvador e da formação da comunidade cristã. Sem essa experiência não teria havido, evidentemente, nenhuma doutrina da Trindade. Logicamente, portanto, a Trindade deriva da posição que Jesus Cristo ocupa na vida e imaginação cristãs. A consideração da divindade de Jesus Cristo suscita a problemática da diferenciação no interior da divindade. Desse modo, a afirmação da Trindade é uma função do status de Jesus como meio da fé cristã em Deus.499

O que estamos afirmando é que "só com a revelação acontecida em Cristo temos acesso ao conhecimento do Deus uno e trino", pois apenas quando o reconhecemos "como o Filho de Deus podemos ver nele o Pai (cf. Jo 14:9)".500 Sendo assim, a experiência cristológica coloca-se já na base da doutrina trinitária, pois foi só a partir dela que a Trindade pôde ser reconhecida. Concluímos com isso que a "doutrina da Trindade não pode funcionar como ponto de partida para a reflexão teológica", pois "não é uma doutrina estanque e autônoma que possa retroagir e proporcionar uma norma extrínseca para a cristologia", já que "seu próprio conteúdo é recebido da cristologia". Por isso, decidimos inseri-la no final deste capítulo, pois não podemos começar definindo a doutrina trinitária para depois "encaixarmos" Deus nessas categorias; ao contrário, começamos desenvolvendo uma teologia, uma pneumatologia e uma cristologia para somente, então, seguirmos para uma tentativa de sistematização da Trindade, pois a "teologia começa com experiência" e posteriormente "eleva-se a Deus".501

Se a doutrina da Trindade depende inteiramente da cristologia, então precisamos fazer um apontamento metodológico, pois, ao contrário dos patrísticos, que partiram de uma cristologia do Logos, optamos por trabalhar com uma cristologia do Espírito. Apesar de diferentes, é importante ressaltar que elas não são autoexcludentes. Uma cristologia do Logos foi necessária para que os patrísticos pudessem afirmar a preexistência do Filho e defini-lo como tão divino quanto o Pai. Além disso, ela "lançou a ponte que permitiu uma transição de pensamento que acompanhou a expansão da Igreja rumo ao Ocidente, inserindo-se na cultura intelectual grega e latina". Como já conferimos no tópico anterior, essa era a demanda teológica da época, e o enfoque em tal cristologia foi necessário para que heresias que pretendiam diminuir Jesus a um semideus — ou

até mesmo a um ser não divino — fossem combatidas. Todavia, essa abordagem, assim como qualquer outra abordagem teológica, também teve suas desvantagens, sendo a desvalorização da humanidade de Jesus a principal delas. A cristologia do Espírito surge, então, como excelente alternativa para corrigir esse antigo problema herdado da filosofia grega, mas se engana quem pensa que ela é recente, pois, conforme mostramos ao longo deste capítulo, a "cristologia do Espírito domina o Novo Testamento" e por meio dela identificamos que "Jesus é Filho de Deus porque nasceu do poder de Deus como Espírito, viveu pela autoridade de Deus como Espírito e foi exaltado em Deus como Espírito, que posteriormente se derramou sobre as comunidades cristãs".502 De acordo com Roger Haight:

À medida que se tem consciência de que a linguagem cristológica é simbólica, pode-se, coerentemente, sustentar quer uma cristologia do Logos, quer uma cristologia do Espírito. Não se trata de explicações definitivas da realidade de Jesus Cristo, pois tal realidade continua sendo um mistério. Essa não é uma linguagem diretamente referencial ou objetiva, que descreve como Deus encontra-se presente em Jesus. É uma linguagem simbólica, que aponta para o mistério da presença de Deus tal como se encontra em Jesus, o que não significa que tal linguagem seja mera projeção e não comporte nenhum realismo; ela corresponde à realidade. Essa realidade, entretanto, não pode ser adequadamente objetivada ou tematizada, e continua sendo um mistério.503

Se reconhecemos a insuficiência de nossa linguagem para referir-se adequadamente a Deus e admitimos que nossos conceitos humanos jamais serão capazes de esgotá-lo, logo entendemos que a pluralidade de metodologias na teologia não apenas existe, como é necessária, desde que elas se mantenham nos trilhos da ortodoxia. A cristologia do Espírito pode não ter sido o método dos patrísticos, mas também compartilha dos pontos principais da doutrina trinitária, reconhecendo que "Deus é absoluta e singularmente uno, que sua ação salvífica em Jesus e no Espírito é real, e portanto Deus, como tal, é um Deus salvador".504 Assim, embora ainda exista a necessidade de "mais pesquisa e aprimoramento de linguagem para uma plena integração entre a cristologia do Espírito e uma teologia trinitária cabalmente desenvolvida", podemos afirmar que a "cristologia do Espírito satisfaz as exigências da disciplina", pois

tematiza a experiência cristã de Jesus e explica em que sentido Jesus é o portador da salvação de Deus. É fiel à linguagem dominante do Novo Testamento, no que toca à estrita questão cristológica. É igualmente fiel aos grandes concílios cristológicos de Niceia e de Calcedônia, afirmando, com o primeiro, que ninguém menos que Deus atuava em Jesus e, com o segundo, que Jesus é consubstancial [em sua humanidade] conosco. Preserva a relação estritamente dialética entre a natureza humana e divina de Jesus. A cristologia do Espírito é inteligível e coerente com outra experiência humana hoje: com a consciência histórica em geral, com o novo enfoque histórico sobre a condição humana de Jesus [...]. A cristologia do Espírito satisfaz o critério da delegação porque provê o fundamento para o discipulado, ao estabelecer a consubstancialidade e a continuidade entre Jesus e nós, entre Jesus e nossa natureza investida do poder de Deus como Espírito. Em uma cristologia do Espírito, torna-se patente que a salvação mediada por Jesus está intimamente atrelada à forma como se vive no Espírito; essa salvação, portanto, afeta nossas vidas na história. Por conseguinte, existe uma estrita coerência entre a cristologia, a vida de graça, a eclesiologia e a espiritualidade cristã.505

A possível resistência em relação a uma abordagem que toma a ação do Espírito Santo como método para o desenvolvimento da teologia diz respeito a um problema que não foi identificado nem mesmo pelos teólogos críticos da tradicional formulação da doutrina trinitária, mas que deve ser tematizado por nós carismático-pentecostais. Já citamos em outros capítulos o que denominamos de “minimalismo pneumatológico protestante”, ou seja, a tentativa de ocultar, limitar ou simplesmente ignorar a ação do Espírito Santo na teologia. Essa prática é uma herança já dos tempos patrísticos, pois, como conferimos no tópico anterior, a divindade do Espírito Santo foi reconhecida apenas no século 4, e essa demora impactou negativamente a pneumatologia. Mesmo que os concílios tenham definido de forma objetiva que as três pessoas da Trindade compartilham de uma mesma natureza divina, o Espírito parece ter sua divindade pouco reconhecida. Não raramente, ouvimos teólogos e pregadores afirmarem, mesmo dentro dos meios carismáticos e pentecostais, que o “papel do Espírito Santo é apenas glorificar a Jesus” ou “fazer a vontade do Pai”. A linguagem utilizada para referir-se ao Consolador quase sempre passa a ideia de que ele é uma simples ferramenta das demais pessoas da Trindade e está

subordinado a elas, como se não compartilhasse da realidade divina. Assim, parece absurdo desenvolver uma cristologia do Espírito ou desenvolver qualquer campo teológico a partir do Espírito.

Para começar a resolver esse problema, precisamos primeiramente conhecer algumas abordagens da Trindade, começando pelos conceitos citados anteriormente de Trindade econômica e Trindade imanente. Nas palavras de Yves Congar, "por 'economia' se entende a execução do plano de Deus na criação e na redenção ou aliança da graça. Aí Deus se engaja e aí se revela".506 Já imanência diz respeito à característica essencial de um ser, que não pode ser separada dele, e, no caso divino, essa característica é a tri-unidade. Em linhas gerais, podemos afirmar que a Trindade econômica caracteriza as pessoas trinitárias pelos papéis que elas desempenham na história da salvação, enquanto a Trindade imanente refere-se ao Ser-em-si divino. Essa variedade de conceitos não indica que existem duas Trindades distintas, mas apenas que, nas palavras de Catherine LaCugna, o mistério trinitário de Deus pode ser considerado sob vários aspectos.507 Em uma das afirmações mais famosas da teologia trinitária recente, Karl Rahner explica que o que Deus revela sobre si na economia da salvação manifesta o que de fato ele é, por isso define que a Trindade econômica é a Trindade imanente, e vice-versa. De acordo com Yves Congar, essa interpretação está correta, pois a "autocomunicação de Deus aos homens no Filho e no Espírito não seria uma autocomunicação de Deus se aquilo que Deus é para nós no Filho e no Espírito não fosse próprio de Deus em si mesmo".508 Por outro lado, o autor também considera necessário acrescentar à tese rahneriana "duas glosas que limitam bastante o seu caráter absoluto":

A Trindade econômica é a Trindade imanente e vice-versa (umgekehrt). A primeira parte da proposição é incontestável, a segunda requer esclarecimento. Pode-se identificar o mistério livre da Economia com o mistério necessário da Tri-unidade de Deus? Como diziam os Padres que combatiam o arianismo, as criaturas poderiam não existir e Deus seria igualmente Trindade — Pai, Filho e Espírito Santo —, pois a criação é um ato da livre vontade, enquanto a processão das Pessoas se realiza segundo a natureza, kata physin. Além do mais, Deus engaja e revela todo o seu mistério na "autocomunicação" que faz de si mesmo?509

O que Congar problematiza nessa primeira glosa é que o axioma, ou Grundaxiom, de Rahner não pode nos conduzir à ideia de que a Trindade imanente está ligada à economia por necessidade, pois, mesmo que não houvesse criação e plano de redenção, ainda assim, a Trindade existiria. Deus não é triúno porque a economia da salvação requer um Deus assim, mas a economia funciona de forma triúna, pois essa é a característica imanente de Deus. Um exemplo prático de por que não ser correto resumir a Trindade imanente à econômica pode ser encontrado no que Moltmann denomina Trindade monárquica. O teólogo alemão prefere adotar essa nomenclatura por entender os modelos de "essência e revelação, de ser e agir, de Trindade imanente e Trindade econômica" como "padrões por demais grosseiros", já que "provêm da metafísica geral e não da teologia cristã especial". Na opinião do autor, "elas só apreendem o mistério de Deus de maneira exotérica, e por isso, na melhor das hipóteses, só podem ser aplicadas à relação geral de Deus com o mundo, não às autodistinções internas de Deus", por isso ele prefere "os modelos da Trindade monárquica, da Trindade histórica, da Trindade eucarística e da Trindade doxológica".510

Moltmann explica que a Trindade monárquica511 identifica uma lógica monárquica "em todas as obras de Deus" ao afirmar que "sempre o Pai age através do Filho no Espírito. O Pai cria, reconcilia e redime o mundo através do Filho na força do Espírito", de modo que em "toda atividade parte do Pai, o Filho é sempre o mediador e o Espírito Santo a mediação". Essa abordagem é bem popular e foi utilizada até mesmo pelos patrísticos, pois, como já mencionamos anteriormente, eles estavam profundamente preocupados com a soteriologia quando formularam a doutrina trinitária. Contudo, um problema que surge é que essa lógica em que "Espírito aparece diretamente como 'Espírito do Filho' e indiretamente, através do Filho, como 'Espírito do Pai'" pode nos conduzir à ideia de que "ele mesmo não é outra coisa senão o agir do Filho e do Pai". Assim, Moltmann explica que, por mais que a lógica monárquica entenda que "toda ação divina é ação do Espírito", quando "entendido como 'presença atuante de Deus', não se pode reconhecer no Espírito nenhuma personalidade autônoma em relação ao Pai ou ao Filho".512 Essa definição sobre a relação entre o Espírito e o Filho foi alvo de tantas discussões que acabou tornando-se uma das principais razões para que o Grande Cisma, que dividiu a igreja ocidental da oriental, viesse a acontecer. O lado ocidental defendia a cláusula filioque — que não estava presente no texto original do credo niceno-constantinopolitano, mas foi acrescentada a ele em 589, no Sínodo de Toledo — admite a dupla processão513 do Espírito Santo, ou seja, a ideia de que ele

procede tanto do Pai quanto do Filho. Esse posicionamento é aceito até hoje pelos católicos romanos e também pela maior parte dos protestantes.514 Os bispos orientais, entretanto, recusaram o filioquismo, argumentando que tal definição rebaixa o Espírito Santo e cria uma ordem hierárquica na Trindade.515

De fato, se tomarmos apenas a lógica monárquica e o axioma rahneriano como verdades definitivas, sem fazer as devidas reflexões propostas por Yves Congar, podemos equivocadamente concluir que o Espírito Santo está sempre abaixo, subordinado ao Pai e ao Filho, e isso se refletirá em nossa teologia, que terá como característica um minimalismo pneumatológico. Por isso, o autor está correto ao questionar se a autocomunicação divina revela o todo de Deus, pois, como já tratamos em diversos momentos de nossa sistemático-carismática, nós estamos inseridos em uma realidade finita e não podemos presumir que as formulações que desenvolvemos sobre Deus nessa condição sejam absolutas, precisas e irrevisáveis. Como já dissemos, Congar continua essa reflexão em uma segunda glosa, onde afirma que a "comunicação de Deus, Pai-Filho-Espírito, só será plena autocomunicação de maneira escatológica, naquilo que chamamos de visão beatífica".516 Por enquanto, a autocomunicação a que temos acesso "se dá, na Economia, segundo um estatuto de 'condescendência', de humilhação, de serviço, numa palavra, de kénosis. Isso obriga a reconhecer uma distância entre a Trindade economicamente revelada e a Trindade eterna", pois ela "é a mesma, e Deus é verdadeiramente comunicado, mas de modo não conatural ao ser das divinas Pessoas". Ou seja:

É verdade: a condescendência, a humilhação, a kénosis, a cruz, o fato de a vida ser mais forte do que a morte, mas que o amor se manifesta assumindo esta: tudo isso revela quem é o Verbo, que ele mesmo revela quem é o Pai, "Filipe, quem me viu, viu o Pai" (Jo 14:9). [...] Deus é assim! A Trindade econômica revela a Trindade imanente. Mas a revela totalmente? Há sem dúvida um limite para isso: a Encarnação tem suas próprias condições, dependendo da sua natureza de obra criada. Se transpuséssemos todos os dados da eternidade do Logos, seria preciso dizer que o Filho procede "a Patre Spirituque" [...]. Além do mais, se a forma servi pertence ao que Deus é, a forma Dei lhe pertence também! Ora, aqui embaixo, ela nos escapa numa indizível medida. O modo infinito, divino, no qual são realizadas as perfeições que afirmamos, nos escapa! Isso deve nos tornar discretos ao dizermos: "e vice-versa".517

O que Congar intenta explicar é que o que percebemos da autocomunicação que Deus faz de si mesmo na economia não pode ser entendido como o todo de seu Ser-em-si, pois essa percepção só será alcançada escatologicamente, quando, livres de nossa limitação temporal, conseguiremos contemplar as verdades que agora nos escapam. Por isso, é um erro entender a lógica monárquica ou quaisquer outras abordagens da doutrina trinitária que são formuladas a partir da economia, como descrições precisas e absolutas da Trindade em si. Esse excesso de confiança nas definições filosóficas que envolvem nossas tentativas de sistematizar a Trindade foi criticado até mesmo pelos reformadores. Martinho Lutero se mostrou hesitante em relação ao uso da terminologia extrabíblica na formulação trinitária e afirmou em um de seus textos que a "integridade da Escritura deve ser guardada, e um homem não deve presumir que fala de forma mais segura e clara com sua boca do que Deus falou com a dele".518 Filipe Melâncton, seu teólogo e posteriormente sucessor, foi além e declarou nas páginas de abertura de sua Loci Communes, obra considerada a primeira dogmática evangélica da história, que:

6Tanto mais correto que tenhamos adorado os mistérios da divindade {5}, do que que os tenhamos investigado. Ao contrário, não podem ser tocados sem grande perigo, o que não raro também experienciaram homens santos. [...] 7Assim também Paulo escreve aos Coríntios {1ª Epístola, 1.21} que Deus quer ser conhecido pela estultícia da pregação, certamente por uma nova razão, uma vez que não tinha podido ser conhecido {15} em sabedoria, pela sabedoria. 8Portanto não há por que dedicarmos muito da obra àqueles tópicos mais excelsos, de Deus, da unidade, da trindade de Deus, do mistério da Criação, do modo da encarnação. 9Peço-te, o que já alcançaram {20} (3, a.) em tantos séculos os teologistas escolásticos enquanto se voltavam somente a esses tópicos? Não se tornaram vãos em suas disputas, como diz aquele [apóstolo Paulo em Romanos 1.21], enquanto toda vida brincam a respeito de universais, de formalidades, de conotações e não sei {4, b.} mais de que outros vocábulos vazios [?]519

Os reformadores não estavam recusando a doutrina trinitária em si, mas a imensa

especulação filosófica que havia tomado a teologia no período da escolástica, afastando-a da Bíblia. Por isso, defendiam um princípio de sola Scriptura, porque acreditavam que o estudo sobre Deus não pode estar pautado em conceitos puramente filosóficos, mas deve sempre partir dos textos bíblicos. O teólogo pentecostal Kerry D. McRoberts também reafirma esse ponto, ao dizer que o "papel da razão é o de auxiliar, e nunca de dominar (atitude racionalista), a entender as Escrituras". Portanto, quando nos debruçamos sobre a doutrina da Trindade, "não estamos [...] tentando explicar Deus", por isso devemos "considerar as evidências históricas que estabelecem a identidade de Jesus como homem e também como Deus" e, ainda, "incorporar a verdade que Jesus tornou válida no que diz respeito ao seu relacionamento eterno com Deus Pai e com Deus Espírito Santo".520 Ainda nas palavras do mesmo autor, a pressuposição de algo definitivo, estático, vai contra a própria revelação de Deus, pois "antes de 'no princípio' existia algo diferente de uma situação estática"; ao contrário, "Deus, como Trindade, tem desfrutado de eterna comunhão e comunicação entre suas três Pessoas distintas". Ele "não existia em silêncio e de forma estática para então, certo dia, optar por romper a tranquilidade daquele silêncio e falar". Na verdade, a "alternativa de um Ser divino solitário que murmura de si para si na sua solidão é um pouco inquietante", pois o "Deus Trino e Uno tem se revelado à humanidade, dentro da humanidade, de modo pessoal e proposicional".521 E, se a revelação divina nos mostra que Deus é dinâmico, por que nossas formulações sobre ele deveriam almejar algo diferente?

Daí vem a necessidade de admitir uma pluralidade de abordagens, pois, se admitimos nossa incapacidade teórica, logo não podemos conferir a um único modelo o título de verdade absoluta, definitiva e última palavra a respeito. Por exemplo, embora seja verdade que em uma abordagem monárquica o Espírito fique "limitado" à obra do Filho, precisamos ser cautelosos antes de apressadamente declarar que isso representa uma inferioridade imanente, pois uma abordagem diferente pode mostrar que se "Cristo foi concebido do Espírito Santo, se ele foi batizado no Espírito e se atuou graças às energias do Espírito que lhe foram dadas, então ele pressupõe o Espírito e o Espírito o antecede".522 Dessa forma, a ordem — em termos revelacionais à humanidade — seria a mesma que escolhemos para os capítulos desta nossa Teologia sistemático-carismática e mudaria para Pai-Espírito-Filho, em vez de seguir o tradicional modelo de Pai-Filho-Espírito. Jürgen Moltmann também apresenta a Trindade eucarística como um exemplo de abordagem onde essa ordem é invertida, já que, no culto, o Espírito é quem leva nossas ofertas de louvor às demais pessoas trinitárias, ocupando o papel de "fonte".

Por fim, tais variações podem ser encontradas no próprio texto bíblico. Por exemplo, embora seja consenso que a “tríplice função, criar, salvar e julgar, é atividade exclusiva de Deus” e os primitivos escritores cristãos tenham feito questão “de enfatizar essas obras em Cristo” especificamente, o biblista pentecostal Esequias Soares mostra que, ao olharmos para a Bíblia, identificamos que tais “atividades divinas são reveladas também na Pessoa do Espírito”, pois ele está presente “na criação do céu e da terra (Gn 1.2; Sl 104.30) e do ser humano (Jó 33.4)”. Além disso, “exerce a função de juiz (Jo 16.8-11) e inspira os profetas (2Pe 1.19-21)”. Suas obras “continuam na atualidade na igreja, na experiência conhecida dos pentecostais pela manifestação dos dons espirituais miraculosos (1Cor 12.4-11), bem como na vida espiritual com o fruto do Espírito (Gl 5.22)”. Finalmente, “por meio dele [...] glorificamos a Jesus”. Portanto, embora uma lógica monárquica da história da salvação nos leve a admitir que a “missão central do Espírito é revelar o Cristo ao pecador” e que “seu ministério traz glória ao Filho”523 — conforme o próprio Jesus confirmou, ao declarar: “Ele me glorificará, porque há de receber o que é meu” (João 16:14) —, percebemos que sua obra não é apenas isso, pois em diversos momentos ele também assume outras funções.

Nosso objetivo ao apontar tais variações não é desconsiderar a lógica monárquica nem apontá-la como incorreta, mas apenas reafirmar que não podemos usá-la como base para admitir o Espírito Santo como uma pessoa divina inferior, pois ela nos mostra apenas um aspecto da autocomunicação de Deus que, apesar de legítimo e verdadeiro, não representa o todo da Trindade imanente. Na verdade, a Trindade em si só pode ser alcançada no que Jürgen Moltmann define como doxologia trinitária. De acordo com o autor, esse é o “único lugar na práxis cristã em que pelo menos intencionalmente se olha para além da história da salvação, para a essência do próprio Deus, e onde por isso pode-se falar de uma doutrina trinitária livre de motivos econômicos”, isto é, voltada puramente para a adoração e contemplação do que Deus é, não do que ele faz ou pode fazer por nós. Assim se encerram as hierarquias, pois,

na doxologia trinitária, cessam os movimentos lineares e começam os movimentos circulares. Isto é expresso objetivamente através do princípio de igualdade do [credo] niceno: Se o Espírito Santo “juntamente com” o Pai e o Filho é “ao mesmo tempo” adorado e glorificado, então o Espírito é visto na comunhão pericorética com o Pai e o Filho, sendo ab-rogada sua posição como

“terceira pessoa” da Trindade, pois no “ao mesmo tempo” não pode haver pré-ordenações nem pós-ordenações. Espírito – Pai – Filho não se encontram mais no movimento monárquico linear da autocomunicação de Deus aos homens, como também não se encontram mais no movimento eucarístico da autocomunicação dos homens com Deus, mas sim no movimento da pericorese, que sobre si resolve e sobre si repousa.524

Nesse ponto em particular, os carismático-pentecostais estão em vantagem, pois já colocam a experiência e a adoração na base de seu fazer teológico por entenderem que aceitam o mistério e o dinamismo divino, e não almejam definir objetivamente a distribuição das atividades e funções internas da Trindade, preferindo simplesmente aceitar que, embora algumas ações pareçam adequadas a determinadas pessoas trinitárias, elas estão muito além do nosso alcance e, ao invés de tentarmos desvendar seus mistérios, devemos apenas adorá-las por seu caráter divino, uno e triúno. Com isso, concluímos nossa breve reflexão sobre a Trindade afirmando que o caminho para uma abordagem atual da doutrina trinitária deve 1) abrir espaço para uma pluralidade de abordagens, admitindo a limitação de nossa linguagem e conceitos humanos; 2) preocupar-se com a questão do unitarismo funcional descrito por Roger Olson e buscar trazer a doutrina trinitária para perto do cotidiano da igreja; e, finalmente, 3) garantir que não sejam cometidos excessos que levam à supervalorização de uma pessoa trinitária em detrimento de outras e, no caso dos carismático-pentecostais, garantir que o Espírito Santo seja reafirmado em sua posição divina, não como uma ferramenta dos demais, mas como Deus que possui liberdade, iniciativa e pode ser tomado como base para uma sólida teologia, já que, na verdade, “o Espírito se manifesta sobretudo na relação, isto é, tanto na relação entre Cristo e os fiéis como na relação entre os fiéis mutuamente”.525

Considerações finais

Chegamos ao final de nossa reflexão sobre Jesus Cristo, mas entendemos que a busca por uma legítima cristologia carismático-pentecostal não acaba por aqui. Nosso capítulo foi introdutório e de caráter apologético. Preocupou-se primeiramente em mostrar a legitimidade de uma cristologia do Espírito por ser essa a urgência do atual cenário teológico brasileiro, que ainda se recusa a reconhecer a validade de uma teologia que toma a experiência carismática como método para seu desenvolvimento. Entretanto, cremos que o futuro é promissor, pois, assim que esse problema for solucionado, um amplo campo de pesquisa se abrirá aos pentecostais e carismáticos que, preocupados com o legado de sua tradição, estarão livres para produzir uma cristologia cada vez mais robusta e especializada.

Aqui apresentamos os pontos que consideramos ideais e basilares para uma cristologia carismática, destacamos a presença constante do Espírito Santo no ministério terreno de Jesus e ressaltamos que ele próprio foi um carismático, o que se confirma por suas ações e ensinamentos. Apesar de termos optado por uma abordagem que parte "de baixo", em momento algum tratamos Jesus como uma simples figura histórica; ao contrário, demos total atenção às suas ações terrenas exatamente por entendê-lo como a revelação plena de Deus na qual buscamos nos espelhar e partimos dos relatos bíblicos para analisá-las, procedimento que reflete a práxis teológica dos pentecostais e carismáticos, que veem em toda a Bíblia, mesmo nos documentos classificados como "históricos" e "narrativos", uma rica fonte de revelação divina e

com todo o direito de fundamentar a elaboração teológico-doutrinária.

Conforme explicamos no começo do capítulo, a cristologia está dividida em duas áreas principais: a cristologia em sentido estrito, que desenvolvemos nestas páginas, e a soteriologia, da qual trataremos no oitavo capítulo. Antes, abordaremos a antropologia teológica e também a hamartiologia, doutrinas que nos ajudam a definir a situação da humanidade e, consequentemente, apontam para a necessidade de uma redenção. Por isso, seguiremos esse itinerário, pois entendemos que, quanto mais grave for o pecado e a decadência humana, mais necessária se torna a obra salvífica de Cristo. E faremos isso sem nunca esquecer que a salvação não depende do entendimento da cristologia como disciplina teológica, tal como apresentamos aqui, mas, sim, da fé em Jesus como salvador, pois, conforme escreveu o apóstolo Paulo, "esta é a palavra da fé, que pregamos, a saber: Se, com a tua boca, confessares ao Senhor Jesus e, em teu coração, creres que Deus o ressuscitou dos mortos, serás salvo" (Romanos 10:8-9).

Notas

1 “O Deus bíblico revela-se, manifesta-se na sua obra, na sua criação e, em especial, na encarnação do seu filho; no entanto — como sublinham os grandes teólogos cristãos —, o que Deus é ‘em si mesmo’ e ‘como Deus é’ (o que significa o verbo ‘ser’, quando referindo ao Ser de Deus) continua a ser, para nós, um mistério incompreensível. Também a teologia negativa cristã realça essa ocultação de Deus” (Halík, Tomáš. O meu Deus é um Deus ferido, 2. ed. [Prior Velho: Paulinas, 2016], p. 69. Grifo no original).

2 Lonergan, Bernard. Método em teologia (São Paulo: É Realizações, 2012), p. 349.

3 Moltmann, Jürgen. O Espírito da vida: uma pneumatologia integral, 2. ed. (Petrópolis: Vozes, 2010), p. 67.

4 Unger, Merril F.; Vine, W. E.; White Jr., William. Dicionário Vine: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento (Rio de Janeiro: CPAD, 2002), p. 522.

5 Müller, Gerhard Ludwig. Dogmática católica: teoria e prática da teologia (Petrópolis: Vozes, 2015), p. 189.

6 Nichols, David R. “O Senhor Jesus Cristo”, in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, 4. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1996), p. 301.

7 Müller. Dogmática católica, p. 188.

8 Galvin, John P. “Jesus Cristo”, in: Fiorenza, Francis S.; Galvin, John P. Teologia sistemática: perspectivas católico-romanas, vol. 1 (São Paulo: Paulus, 1997), p. 333.

9 Rausch, Thomas P. Quem é Jesus: uma introdução à cristologia, 10. ed. (Aparecida: Santuário, 2010), p. 235.

10 Galvin. “Jesus Cristo”, in: Fiorenza, Francis S.; Galvin, John P. Teologias, p. 334.

11 Müller. Dogmática católica, p. 189-90 (grifo no original).

12 Ibid., p. 188-9.

13 Haight, Roger. Jesus, símbolo de Deus (São Paulo: Paulinas, 2003), p. 30-1.

14 Haight, Roger. Dinâmica da teologia (São Paulo: Paulinas, 2004), p. 265.

15 Haight. Jesus, símbolo de Deus, p. 32.

16 Nichols. “O Senhor Jesus Cristo”, in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 301.

17 Richardson, Don. O Fator Melquisedeque: o testemunho de Deus nas culturas por todo o mundo, 3. ed. rev. (São Paulo: Vida Nova, 2008), p. 35.

18 Para exemplificar, veja o capítulo 10, intitulado “O zoroastrismo, a primeira religião de salvação no além”, in: Lambert, Yves. O nascimento das religiões: da pré-história às religiões universalistas (São Paulo: Loyola, 2011), p. 337-64.

19 Eliade, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões, 2. ed. (São Paulo: Martins Fontes), p. 84 (Coleção Tópicos).

20 Ibid.

21 Ibid., p. 87.

22 Lévi-Strauss, Claude. Mito e significado (Lisboa: Edições 70, 2014), p. 17-8.

23 Ibid., p. 18.

24 Lewis, C. S. Surpreendido pela alegria (São Paulo: Mundo Cristão, 1998), p. 176.

25 Pearcey, Nancy. Verdade absoluta: libertando o cristianismo de seu cativeiro cultural (Rio de Janeiro: CPAD, 2006), p. 136.

26 Ibid., p. 136-7.

27 Lewis, C. S. Deus no banco dos réus (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018), p. 80-1.

28 Ibid., p. 80.

29 Ibid., p. 82.

30 Ibid., p. 82-3.

31 Ibid., p. 83.

32 Ibid., p. 83-4 (grifo no original). A argumentação de Lewis parece responder por que a tradição carismático-pentecostal não ter tido, ao longo dos anos, tanta preocupação em escrever suas crenças, pois elas eram experimentadas, não meramente teorizadas.

33 Ibid., p. 84.

34 Ibid. (grifo no original).

35 Ibid., p. 84-5.

36 Ibid., p. 85 (grifo no original).

37 Ibid.

38 Ibid., p. 85-6.

39 Ibid., p. 86 (grifo no original).

40 Horton, Stanley M. O que a Bíblia diz sobre o Espírito Santo (Rio de Janeiro: CPAD, 1993), p. 101.

41 Ibid., p. 101-2.

42 Moltmann. O Espírito da vida, p. 66 (grifo no original).

43 Ibid.

44 Barbaglio, Giuseppe. Jesus, hebreu da Galileia: pesquisa histórica (São Paulo: Paulinas, 2011), p. 18.

45 “Refere-se, em geral, à decisiva importância da História para a explicação dos fenômenos sociais; e refere-se, por outro lado, à tendência de conceber cada época histórica como singular, diferente de quaisquer outras e, portanto, não compreensível fora de si mesma, do seu tempo e do seu espaço.” (Maia, Rui Leandro. Dicionário de sociologia [Porto: Porto Editora, 2002], p. 193). Portanto, para os historicistas, tudo devia ser provado com base em evidências históricas concretas — encontradas em parceria com outras áreas como a arqueologia. Isso ignora, porém, o fato de que os registros que sobrevivem à história são sempre seletivos e de uma perspectiva dos “vencedores”, ou seja, partem de uma perspectiva unilateral e, portanto, não podem ser lidos e estudados como um relato neutro e preciso daquela realidade, já que provavelmente existiam muitas outras perspectivas. Essa busca pela “precisão” e “neutralidade” — em seu sentido historicista — é, inclusive, uma das principais críticas feitas aos teólogos liberais que procuraram analisar os Evangelhos como textos puramente biográficos, tirando totalmente seu aspecto bíblico-teológico e até mesmo histórico-teológico, o que levou a descaracterizações do texto.

46 Dunn, James D. G. Jesus em nova perspectiva: o que os estudos sobre o Jesus histórico deixaram para trás (São Paulo: Paulus, 2013), p. 20.

47 Ibid., p. 22.

48 Barbaglio. Jesus, hebreu da Galileia, p. 20.

49 Ibid., p. 21.

50 Ibid., p. 23.

51 Ibid., p. 17.

52 Ibid., p. 25.

53 Nichols. “O Senhor Jesus Cristo”, in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 304.

54 Cerfaux, Lucien. Cristo na teologia de Paulo, 2. ed. (São Paulo: Teológica, 2003), p. 219.

55 Barbaglio. Jesus, hebreu da Galileia, p. 17 (grifo no original).

56 Hoje fala-se de uma third quest, que Barbaglio define como uma vertente de pesquisa “dominada sobretudo por estudiosos norte-americanos, mais otimistas sobre a possibilidade de conhecer não somente algumas características do Nazareno, mas também de encontrar-lhe um contexto histórico-social apropriado, aquele do tempo judaico, tirando-o do isolamento artificial no qual tinha sido aprisionado pelos estudos precedentes” (Barbaglio. Jesus, hebreu da Galileia, p. 17-8); e de uma quarta busca, que defende a valorização do Evangelho de João, que por muito tempo foi deixado de lado para dar preferência aos Sinópticos. Paul Anderson é um defensor dessa ideia. Ele explica: “Depois de um século e meio de exclusão programática, feita por estudiosos críticos, do Evangelho de João no tocante à pesquisa por Jesus, a “desistorização” de João e a “desjoanificação” de Jesus não podem mais ser

vistas como criticamente sustentáveis. Os Sinópticos são tão teologicamente orientados quanto João; João contém uma grande quantidade de material mundano e histórico congruente não encontrado nos Sinópticos; e João e Marcos refletem claramente duas perspectivas independentes sobre o ministério de Jesus que podem dar informações uma à outra se comparadas. Portanto, até certo ponto, a disputa é entre as perspectivas marcana e joanina sobre Jesus, embora o material distintivo em Mateus e Lucas também corrobore em geral a apresentação de Marcos. No entanto, se todos os recursos valiosos devem ser incluídos na pesquisa sobre Jesus do século 21, o Evangelho de João não pode mais ser ignorado em buscas criticamente úteis" (Anderson, Paul N. "O Projeto João, Jesus e História e a Quarta Busca por Jesus", in: Bock, Darrell L.; Komoszewski, J. Ed (eds.). O Jesus histórico: critérios e contextos no estudo das origens cristãs [Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020], p. 281-2). Para mais informações sobre as diversas vertentes do estudo sobre Jesus, recomendamos os dois livros citados nesta nota e também a obra seminal de Schweitzer, Albert. A busca do Jesus histórico (São Paulo: Novo Século, 2003).

57 Brunner, Emil. Doutrina cristã da igreja: dogmática, vol. 2: Doutrina cristã da criação e redenção (São Paulo: Fonte Editorial, 2006), p. 338.

58 Estrada, Juan Antonio. Da salvação a um projeto de sentido: como entender a vida de Jesus (Petrópolis: Vozes, 2016), p. 70.

59 Ibid., p. 70-1.

60 Ibid., p. 71.

61 Haight. Jesus, símbolo de Deus, p. 197.

62 Ibid., p. 198.

63 Ibid., p. 200.

64 Nichols. “O Senhor Jesus Cristo”, in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 304.

65 Pomerville, Paul A. A força pentecostal em missões: entendendo a contribuição dos pentecostais na teologia missionária contemporânea (Rio de Janeiro: CPAD, 2020), p. 107 (grifo nosso).

66 “No Novo Testamento é bastante evidente que o leitor virtual do Evangelho de Marcos não é chamado a identificar-se em tudo com os discípulos, especialmente quando esses últimos demonstram-se incapazes de compreender a mensagem de seu mestre” (Ska, Jean-Louis. “Sincronia: a análise narrativa”, in: Simian-Yofre, Horácio [org.]. Metodologia do Antigo Testamento [São Paulo: Loyola, 2000], p. 144).

67 Menzies, Robert P. Pentecostes: essa história é a nossa história (Rio de Janeiro: CPAD, 2016), p. 22.

68 Galvin. “Jesus Cristo”, in: Fiorenza, Francis S.; Galvin, John P. Teologia sistemática, p. 332.

69 Haight. Jesus, símbolo de Deus, p. 202.

70 Stronstad, Roger. Hermenêutica pentecostal: Espírito, Escritura e teologia (Natal: Carisma, 2020), p. 207.

71 Ibid., p. 208.

72 Ibid., p. 210.

73 Ibid.

74 Ibid., p. 211.

75 Ibid., p. 211-2.

76 Ibid., p. 212-3.

77 Ibid., p. 214.

78 Ibid., p. 214-5.

79 Ibid., p. 215.

80 Ibid., p. 215-6.

81 Ibid., p. 216.

82 Ibid., p. 217.

83 Ibid., p. 219-20.

84 Ibid., p. 220.

85 Ibid., p. 221.

86 Ibid.

87 Ibid.

88 Ibid., p. 222-3.

89 Ibid., p. 226-7.

90 Ibid., p. 227.

91 Ibid., p. 227-8.

92 Ibid., p. 229.

93 Ibid., p. 229-30.

94 Ibid., p. 230.

95 Ibid., p. 231.

96 Ibid., p. 231-2.

97 Ibid., p. 235-6.

98 Ibid., p. 236.

99 Ibid.

100 Tillich, Paul. Teologia sistemática, 5. ed. (São Leopoldo: Sinodal, 2005), p.

375 (grifo nosso).

101 Ibid., p. 144.

102 Ibid., p. 148.

103 Ibid., p. 144.

104 Ibid., p. 145.

105 Ibid.

106 Brunner, Emil. Dogmática: doutrina cristã da criação e redenção, vol. 2 (São Paulo: Fonte Editorial, 2006), p. 350-1.

107 Expressão utilizada no jornalismo para referir-se à situação em que a fonte trata uma informação que ela gostaria que fosse verdade como fato, transformando desejo em realidade. O wishfull thinking é muito comum na editoria política e exige que o jornalista faça uma apuração ainda mais apurada dos fatos para não correr o risco de repassar inverdades para seu público.

108 Rubio, Alfonso Garcia. O encontro com Jesus Cristo vivo: um ensaio de cristologia para nossos dias, 15. ed. (São Paulo: Paulinas, 2012), p. 26-7.

109 Blank, Renold. A face mais íntima de Deus: elementos-chave da revelação (São Paulo: Paulus, 2011), p. 83.

110 Maggioni, Bruno. Era verdadeiramente homem: revisitar a figura de Jesus nos Evangelhos (São Paulo: Edições Loyola, 2003), p. 109.

111 Ibid., p. 110.

112 Blank. A face mais íntima de Deus, p. 73.

113 Ibid., p. 73-4.

114 Haight. Jesus, símbolo de Deus, p. 95.

115 Schiavo, Luigi. Anjos e messias: messianismos judaicos e origem da cristologia (São Paulo: Paulinas, 2006), p. 66-7.

116 Nichols. “O Senhor Jesus Cristo”, in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 314-5.

117 Aqui estamos falando não apenas da Torá, mas principalmente da halakhah, lei rabínica que, como citamos anteriormente, possuía mais de 600 preceitos que,

por vezes, eram colocados acima da Torá escrita. Sobre seu surgimento, o biblista Joachim Jeremias explica: “A Torá precisa ser interpretada para que possa aplicar-se ao caso concreto. Assim, surge a Torá oral, chamada halakhah. É obra dos escribas, que seguiram a tendência de atribuir-lhe a mesma autoridade que a da Torá escrita. Por volta do final do séc. 2 d.C., no tempo da composição da Mishná, tinha-se imposto a opinião de que também a Torá oral, como a escrita, fora dada a Moisés no Sinai e a seguir fora transmitida numa cadeia ininterrupta, e ela, assim, podia pretender a mesma autoridade e inspiração que a Torá escrita”. Jeremias ressalta que “não temos nenhum ponto de apoio para afirmar que já no tempo de Jesus imperasse essa opinião, mas sabemos que a halakhah estava em vias de ganhar essa suprema autoridade” (Jeremias, J. Teologia do Novo Testamento [São Paulo: Hagnos, 2008], p. 302).

118 Lambiasi, F. “Espírito Santo”, in: Ancilli, Ermanno; Pontifício Instituto de Espiritualidade Teresianum (orgs.). Dicionário de espiritualidade, vol. 2 (São Paulo: Loyola/Paulinas, 2012), p. 888.

119 Brunner. Dogmática, p. 437-9.

120 Fee, Gordon D. Jesus o Senhor segundo o apóstolo Paulo: uma síntese teológica (Rio de Janeiro: CPAD, 2019), p. 89.

121 “Na verdade, o verbo hebraico ‘conhecer’ é a forma básica de o judeu se referir ao intercurso sexual (por exemplo, Gn 4.1,25), indicando mais do que um conhecimento puramente cognitivo” (Fee. Jesus o Senhor segundo o apóstolo Paulo, p. 101. Grifo no original).

122 Ibid., p. 101.

123 Haight. Jesus, símbolo de Deus, p. 94-5.

124 Nogueira, Luiz Eustáquio dos Santos. O Espírito e o Verbo: as duas mãos do Pai (São Paulo: Paulinas, 1995), p. 50-1.

125 Kasper, Walter. “Espírito, Cristo e igreja”, in: Congar, Yves; Küng, Hans; Rahner, Karl etal. A experiência do Espírito Santo (Petrópolis: Vozes, 1979), p. 81.

126 Congar, Yves. Revelação e experiência do Espírito, 2.ed, Coleção Creio no Espírito Santo (São Paulo: Paulinas, 2009), p. 33.

127 Kasper, Walter. “Espírito, Cristo, igreja”, in: Congar, Yves; Küng, Hans; Rahner, Karl et al. A experiência do Espírito Santo, p. 84.

128 Sobre o uso da palavra zera‘, traduzida por “semente”: “Às vezes, zera‘ quer dizer ‘sêmen’ ou a ‘semente’ de um homem: ‘Também o homem, quando sair dele a semente da cópula [se ele tiver uma emissão seminal]’ (Lv 15.16). O ‘sêmen’ de um animal também é indicado por esta palavra (Jr 31.27). É frequente zera‘ significar ‘descendência’. Só raramente esta acepção é aplicada a animais: ‘E porei inimizade entre ti [o Diabo] e a mulher e entre a tua semente e a sua semente’ (Gn 3.15). Este versículo usa a palavra em vários sentidos. A primeira ocorrência significa tanto os descendentes da serpente quanto os do ser espiritual que usarem a serpente (os homens maus). A segunda ocorrência da palavra diz respeito a todos os descendentes da mulher e, em última instância, a um descendente em particular (Cristo). Em Gn 4.25, zera‘ não aparece como substantivo coletivo, mas se refere a uma descendência ‘particular e imediata’. No nascimento de Sete, Eva disse: ‘Deus me deu outra semente [descendente]’. Gênesis 46.6 usa a palavra (no singular) para designar toda a família, inclusive filhos e netos (cf. Gn 17.12). A família no seu todo, inclusive todos os parentes

imediatos, é incluída na palavra em passagens como 1 Rs 11.14. Em Et 10.3, a palavra é usada para descrever uma nação inteira de pessoas" (Unger; Vine; White Jr. Dicionário Vine, p. 286).

129 Kasper, Walter. "Espírito, Cristo, igreja", in: Congar, Yves; Küng, Hans; Rahner, Karl et al. A experiência do Espírito Santo, p. 83.

130 O próprio Erickson informa que Karl Barth parece ter defendido uma posição diferente da dele e acreditava "que Jesus assumiu a mesma natureza caída que possuímos agora: sua impecabilidade consistiu no fato de ele nunca ter realmente cometido um pecado" (Erickson, Millard J. Teologia sistemática [São Paulo: Vida Nova, 2015], p. 726). O teólogo pentecostal David R. Nichols também aponta algumas objeções à visão de Erickson, ao afirmar que Jesus participou de todas as consequências da Queda nos dias de sua carne, pois "a maldição contra a terra não foi anulada em favor de Jesus; Ele trabalhava como carpinteiro; Ele se mantinha com alimentos; e, mais relevante ainda, Ele morreu". Logo, "na sua humanidade, Jesus participou dos resultados não morais do pecado (de Adão e Eva) sem que Ele mesmo se tornasse pecaminoso" e, portanto, foi de alguma forma atingido pela Queda. A conclusão do autor sobre o assunto parece adequada, pois ele afirma que "a revelação de Deus Filho na carne realmente pode ser um desafio capaz de esgotar todas as nossas tentativas de explicá-la". Por isso, o essencial nessa discussão é "crermos que Jesus era completamente humano, semelhante a nós", e essa é uma dinâmica que só compreendemos pela lógica da fé (Nichols. "O Senhor Jesus Cristo", in: Horton, Stanley M. [ed.] Teologia sistemática, p. 332).

131 Erickson. Teologia sistemática, p. 707, 726.

132 Kasper, Walter. "Espírito, Cristo, igreja", in: Congar, Yves; Küng, Hans; Rahner, Karl et al. A experiência do Espírito Santo, p. 82-3.

133 Nogueira. O Espírito e o Verbo, p. 53.

134 Lambiasi, F. “Espírito Santo”, in: Ancilli, Ermanno; Pontifício Instituto de Espiritualidade Teresianum (orgs.). Dicionário de espiritualidade, p. 888.

135 Nichols. “O Senhor Jesus Cristo”, in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 333.

136 Nogueira. O Espírito e o Verbo, p. 53.

137 Ibid., p. 56.

138 Nichols. “O Senhor Jesus Cristo”, in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 333.

139 Shelton, James. Poderoso em palavras e obras: o papel do Espírito Santo em Lucas-Atos (Natal: Carisma, 2018), p. 83.

140 Dusing, Michael L. “A igreja do Novo Testamento”, in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 569-70.

141 Ibid., p. 570.

142 Arrington, French L. Lucas, in: Arrington, French L.; Stronstad, Roger (eds.). Comentário bíblico pentecostal: Novo Testamento, 2. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 2004), p. 335.

143 Stronstad, Roger. A teologia carismática de Lucas-Atos: trajetórias do Antigo Testamento a Lucas-Atos (Rio de Janeiro: CPAD, 2018), p. 47.

144 Arrington, French L. Lucas, in: Arrington, French L.; Stronstad, Roger (eds.). Comentário bíblico pentecostal, p. 335-6.

145 Ibid.

146 Stamps, Donald C. (ed.). Bíblia de estudo Pentecostal (Rio de Janeiro: CPAD, 1995), p. 1390.

147 Tillich. Teologia sistemática, p. 145.

148 Nogueira. O Espírito e o Verbo, p. 54.

149 Ibid., p. 52 (grifo nosso).

150 Kuyper, Abraham. A obra do Espírito Santo: o Espírito Santo em ação na igreja e no indivíduo (São Paulo: Cultura Cristã, 2010), p. 70.

151 Moltmann, Jürgen. O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas (Santo André: Academia Cristã, 2009), p. 153.

152 Ibid., p. 153-4.

153 Expressão latina que significa “uma parte pelo todo”.

154 Ibid., p. 154.

155 Hildebrandt, Wilf. Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento (Santo André: Academia Cristã, 2004), p. 78.

156 Haight. Jesus, símbolo de Deus, p. 101.

157 Cf. Liefeld, Walter L. “O desenvolvimento da doutrina no Novo Testamento”, in: Bruce, F. F. Comentário bíblico NVI: Antigo e Novo Testamento (São Paulo: Vida, 2009), p. 1479. Jeremias, Joachim. Teologia do Novo Testamento (São Paulo: Hagnos, 2008), p. 77, 160. Kümmel, Werner Georg. Síntese teológica do Novo Testamento de acordo com as testemunhas principais: Jesus, Paulo e João, 4. ed. (São Paulo: Teológica, 2003), p. 52. Ridderbos, H. “Reino de Deus, reino dos céus”, in: Douglas, J. D. (org.). O novo dicionário da Bíblia, 3. ed. (São Paulo: Vida Nova, 2006), p. 1148. Pannenberg, Wolfhart. Teologia sistemática, vol. 3 (São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2009), p. 55. Schillebeeckx, Edward. Jesus, a história de um vivente (São Paulo: Paulus, 2008), p. 134. Schnelle, Udo. Teologia do Novo Testamento (São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2010), p. 103-4. Stevens, R. Paul. Os outros seis dias:

vocação, trabalho e ministério na perspectiva bíblica (Niterói: Textus; Viçosa: Ultimato, 2005), p. 152. Yamauchi, Edwin M.; Pierard, Richard V.; Clouse, Robert G. Dois reinos: a igreja e a cultura interagindo ao longo dos séculos (São Paulo: Cultura Cristã, 2003), p. 24. Wolters, Albert M. A criação restaurada: base bíblica para uma cosmovisão reformada (São Paulo: Cultura Cristã, 2006), p. 84. Wright, N. T. Simplesmente cristão: por que o cristianismo faz sentido (Viçosa: Ultimato, 2008), p. 111.

158 Codling, Don. Sola Scriptura e os dons de revelação: como lidar com a atual manifestação do dom de profecia?, 3. ed. (Natal: Carisma, 2020), p. 192.

159 “O termo”, conforme Edward Schillebeeckx, “deve sua origem ao método ‘fenomenológico’ de Heidegger e sobretudo a Husserl”. Portanto, segundo o mesmo autor, tematizar “é explicitar, quer dizer, revelar, tornar objeto de reflexão e discussão explícita assuntos que de fato, em nossa experiência, são normalmente silenciados, ficando implícitos. Em outras palavras, fazer de tais assuntos um tema de pesquisa e formulação teórica chama-se ‘tematizar’” (Schillebeeckx. Jesus, a história de um vivente, p. 693).

160 Optamos por centrar a discussão de uma perspectiva marcana também pelo fato de que o seu Evangelho foi o primeiro desse gênero literário a ser produzido. Karl Kertelge, após explicar que o “termo ‘evangelho’ como título de um livro [...] tornou-se usual no decorrer do século II”, afirma que esta designação “não caracteriza de modo igual os quatro evangelhos, mas, propriamente e antes de tudo, a obra de Marcos, que começa a sua exposição com as palavras: ‘Princípio do Evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus’” (“A epifania de Jesus no Evangelho de Marcos”, in: Dautzenberg, Gerhard; Schreiner, Josef. Forma e exigências do Novo Testamento [São Paulo: Hagnos, 2008], p. 196-7).

161 Vale relembrar que essa concepção dos Evangelhos como livros puramente narrativos, biográficos e sem valor teológico era defendida pelos liberais, como

já estudamos anteriormente.

162 Pearlman, Myer. Através da Bíblia: livro por livro, 2. ed., 14. reimpr. (São Paulo: Vida, 1991), p. 192.

163 Jeremias. Teologia do Novo Testamento, p. 73.

164 Ibid., p. 76-7.

165 Joachim Jeremias, por exemplo, diz que, quando "Jesus fala do reino dos céus e da tentação, ele vincula a essas palavras um significado muito distinto àquele uso cotidiano da linguagem que costumamos atribuir. Quando fala do reino dos céus, pensa na entronização visível da soberania real de Deus, introduzida pela segunda vinda do filho do homem e da aniquilação de Satanás. Quando fala da tentação, está pensando na última tentação de Satanás sobre toda a terra, que haverá de preceder a esses acontecimentos" (Jeremias, Joachim. Palavras desconhecidas de Jesus [Santo André: Academia Cristã, 2006], p. 134). Entretanto, o mesmo autor afirma em sua Teologia do Novo Testamento que, "nos evangelhos, alternam-se ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ [o reino de Deus] e ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν [o reino dos céus]. As duas expressões significam a mesma coisa, pois οἱ οὐρανοί [os céus] é mera circunlocução para Deus" (Jeremias. Teologia do Novo Testamento, p. 161). Outra defesa dessa ideia pode ser encontrada em: Kümmel. Síntese teológica do Novo Testamento, p. 54. Para uma perspectiva contrária a essa, cf. Zabatiero, Júlio Paulo T. "Rei, reino", in: Brown, Colin; Coenen, Lothar (eds.). Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento, 2. ed. (São Paulo: Vida Nova, 2000), p. 2024.

166 Gysel, David; Mauerhofer, Erich. Uma introdução aos escritos do Novo Testamento (São Paulo: Vida, 2010), p. 104.

167 Schnelle. Teologia do Novo Testamento, p. 103-4.

168 Ibid., p. 104.

169 Ibid.

170 Ibid., p. 104-5.

171 Kümmel. Síntese teológica do Novo Testamento, p. 64-5.

172 Ibid.

173 Ibid., p. 68.

174 Liefeld, Walter L. “O desenvolvimento da doutrina no Novo Testamento”, in: Bruce. Comentário bíblico NVI, p. 1479.

175 Kümmel. Síntese teológica do Novo Testamento, p.70.

176 Ibid., p. 80.

177 Ibid., p. 82 (grifo no original).

178 Ibid.

179 Jeremias. Teologia do Novo Testamento, p. 162.

180 Ausubel, Nathan. Conhecimento judaico II, Coleção Judaica, vol. 6 (Rio de Janeiro: Koogan, 1989), p. 541.

181 Kippenberg, Hans G. Religião e formação de classes na antiga Judeia: estudo sociorreligioso sobre a relação entre tradição e evolução social (São Paulo: Paulinas, 1988), p. 153.

182 Ibid., p. 152.

183 Ibid., p. 153.

184 Ibid., p. 151.

185 Ausubel. Conhecimento judaico II, p. 542.

186 Ausubel. Conhecimento judaico I, vol. 5, p. 395-6.

187 Ibid., p. 395.

188 Silva, Esequias Soares da. O ministério profético na Bíblia: a voz de Deus na terra (Rio de Janeiro: CPAD, 2010), p. 57.

189 Ibid., p. 58.

190 Ibid., p. 64-5.

191 Ibid., p. 65.

192 Russell, David S. Entre o Antigo e o Novo Testamentos: o Período interbíblico (São Paulo: Abba Press, 2005), p. 9-10.

193 Ibid., p. 10.

194 Ibid.

195 Ibid., p. 113.

196 Osborne, Grant R. A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica (São Paulo: Vida Nova, 2009), p. 369.

197 Ibid., p. 370.

198 Ibid.

199 Ibid.

200 Dunn, James D. G. Unidade e diversidade no Novo Testamento: um estudo das características dos primórdios do cristianismo (Santo André: Academia Cristã, 2009), p. 457.

201 Cahill, Thomas. A dádiva dos judeus: como uma tribo do deserto moldou nosso modo de pensar (Rio de Janeiro: Objetiva, 1999), p. 18. Apesar dessa "admiração" de Cahill (Dunn é mais cauteloso, pois fala sobre a singularidade historiológica judaica como uma "uma visão quase única na antiguidade"; cf. nota anterior), Mircea Eliade diz que a concepção histórica do cristianismo, por exemplo, e a valorização do tempo com a irrupção (revelação) de Deus em Jesus Cristo por meio da encarnação fazem que a história volte "a ser a História Sagrada — tal como foi concebida, dentro de uma perspectiva mítica, nas religiões primitivas e arcaicas" (Eliade. O sagrado e o profano, p. 98). Em outras palavras, parece dar a entender que não se trata de algo tão único e singular.

202 Para Eliade, teofania é toda manifestação sagrada em forma angélica e/ou perceptível aos sentidos humanos.

203 Eliade. O sagrado e o profano, p. 97-8.

204 Russell. Entre o Antigo e o Novo Testamentos, p. 97.

205 Kaiser Jr., Walter C. Pregando e ensinando a partir do Antigo Testamento: um guia para a igreja (Rio de Janeiro: CPAD, 2009), p. 189.

206 Ibid.

207 Ibid.

208 Cullmann, Oscar. A oração no Novo Testamento (Santo André: Academia Cristã, 2009), p. 120.

209 Consideramos interessante apontar que esse mesmo pensamento, de que a tensão entre o "já" e o "ainda não" funciona como chave hermenêutica do Novo Testamento, é compartilhado até mesmo por teólogos de outras tradições. O próprio Augustus Nicodemus, expoente da tradição cessacionista, citando Reginald Fuller, afirma que "Jesus não tinha um programa da história ou um calendário para a mesma — somente uma tensão entre o 'já' e o 'ainda não', com um imaginário apocalíptico usado de forma econômica para expressar o conteúdo do 'ainda não'". Em outro momento, o autor explica que a função dos sinais catastróficos mencionados por Jesus "é confirmar que o fim virá, e não fornecer uma agenda de quando isto ocorrerá". Sua argumentação visa equacionar o paradoxo acerca das palavras de Cristo quando se refere aos "tempos do fim", dizendo que a "contradição aparente está de acordo com a tensão geral entre o 'já' e o 'ainda não' do Novo Testamento" (Lopes, Augustus Nicodemus. "O sermão escatológico de Jesus: análise da influência da

apocalíptica judaica nos escritos do Novo Testamento", Fides Reformata, vol. V, n. 2 (São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-graduação Andrew Jumper, Julho-Dezembro, 2000), p. 71, 75.

210 Cullmann, Oscar. Cristo e o tempo: tempo e história no cristianismo primitivo (São Paulo: Custom, 2003), p. 35.

211 Ibid., p. 37.

212 Cullmann. A oração no Novo Testamento, p. 120.

213 Jeremias. Teologia do Novo Testamento, p. 163.

214 Ibid.

215 Nichols. "O Senhor Jesus Cristo", in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 310.

216 Ibid., p. 712.

217 Ratzinger, Joseph. Jesus de Nazaré — primeira parte: do batismo no Jordão à transfiguração (São Paulo: Planeta, 2007), p. 277.

218 Grech, Prosper. “O problema cristológico e a hermenêutica”, in: O’Collins, Gerald; Latourelle, René. Problemas e perspectivas de teologia fundamental (São Paulo: Loyola, 1993), p. 139.

219 Ibid., p. 163-4.

220 Cullmann, citando M. Lienhard, afirma que essa também era a posição de Lutero e Calvino (Cullmann. A oração no Novo Testamento, p. 120).

221 Expressão grega que significa “vinda”. Teologicamente, é o retorno glorioso de Cristo.

222 Cullmann. Cristo e o tempo, p. 122.

223 Ibid.

224 Ibid.

225 Ibid.

226 Ibid.

227 Jeremias. Teologia do Novo Testamento, p. 164.

228 Cullmann. Cristo e o tempo, p. 121-2.

229 Ibid., p. 122.

230 Ibid., p. 123.

231 Bruce. Comentário bíblico NVI, p. 1485.

232 Kümmel. Síntese teológica do Novo Testamento, p. 71.

233 Jeremias. Teologia do Novo Testamento, p. 166.

234 “Dia da Vitória”.

235 Cullmann. A oração no Novo Testamento, p. 120.

236 Aliás, como afirma Joachim Jeremias, “em nenhum lugar da mensagem de Jesus a basileia designa o governo permanente de Deus sobre Israel no éon presente” (Teologia do Novo Testamento, p. 167).

237 Para uma leitura acerca da questão das escatologias judaica e cristã, o leitor

pode consultar o capítulo 12 (Davi e o seu sucessor, p. 209-26) da obra Carvalho, César Moisés. Davi: as vitórias e as derrotas de um homem de Deus, 3. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 2010).

238 Cullmann. Cristo e o tempo, p. 126.

239 Ibid.

240 Cullmann. A oração no Novo Testamento, p. 121-2.

241 Grech, Prosper. “O problema cristológico e a hermenêutica”, in: O’Collins; Latourelle. Problemas e perspectivas de teologia fundamental, p. 139.

242 Manson, T. W. O ensino de Jesus, 2. ed. (São Paulo: Aste, 1965), p. 145.

243 Ibid., p. 144.

244 Estudaremos sobre esse processo no oitavo capítulo, que trata da soteriologia.

245 Kasper, Walter. “Espírito, Cristo, igreja”, in: Congar, Yves; Küng, Hans; Rahner, Karl et al. A experiência do Espírito Santo, p. 81.

246 Lewis, C. S. Milagres (São Paulo: Vida, 2006), p. 203.

247 Apesar das opiniões divergentes acerca de se o budismo é ou não uma religião, Mircea Eliade e Ioan Couliano, cientistas da religião, em seu Dicionário das religiões, 2. ed. (São Paulo: Martins Fontes, p. 67-85), assim o define, mostrando inclusive, como toda religião, suas múltiplas formas.

248 Lewis. Milagres, p. 203.

249 Ibid.

250 Ibid., p. 130.

251 Lewis, C. S. Cristianismo puro e simples (São Paulo: Martins Fontes, 2005), p. 257.

252 Lohfink, Gerhard. A igreja que Jesus queria: dimensão comunitária da fé cristã (São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2011), p. 225.

253 “O pentecostalismo é um tipo de racionalidade religiosa, não uma prática religiosa que rompe com postulados racionais. O fato de uma religiosidade centrar-se nas práticas místicas e atribuir uma ênfase extrema ao apelo emocional (êxtase) não significa uma ruptura total da crença com um sistema de racionalização por mais simples que ele possa ser. Segundo Max Weber, o princípio e o desempenho das práticas carismáticas ou mágicas de religiosidade relacionam-se a certas proposições racionais. Para o sociólogo alemão, toda

prática religiosa ou mágica é, em primeira instância, uma ação racional porque é orientada pelas regras da experiência. Até mesmo o êxtase orienta-se a partir de certas exigências do cotidiano e, em função de tais experiências, pode ser buscado ou provocado. Não é possível negar uma relação entre o racional e o místico, na medida em que o místico for exercido como forma de atender a interesses reais" (Souza, Alexandre Carneiro de. Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai? Um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira [Viçosa: Ultimato, 2004], p. 25). Fazendo uma análise sociológica dos percursos e tendências do culto protestante brasileiro, Jacqueline Ziroldo Dolghie, diz que "os modelos racionalistas e avivalistas mesclaram-se no Brasil, originando um típico 'culto de missão' ou, se preferirmos, 'culto evangelístico', que acabou por impor, já na segunda fase, uma conduta tipicamente ativista de trabalho, ligada, por sua vez, à ideia pedagógica de culto. O culto havia-se firmado sem mistério ou adoração" (Dolghie, J. Z. "Uma análise sociológica do culto protestante brasileiro: percursos e tendências", in: Leonel, João [org.]. Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro, 2. ed. [São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2010], p. 262-3).

254 Orígenes. Contra Celso, 2. ed. (São Paulo: Paulus, 2011), p. 172.

255 No início do século 20, Benjamin Breckinridge Warfield, teólogo de Princeton, popularizou tal ideia, dizendo que a "Bíblia ensina que houve apenas três períodos em que os milagres eram comuns na história do trato de Deus com o seu povo: nos dias de Moisés e Josué, de Elias e Eliseu e de Cristo e seus apóstolos — três períodos de duas gerações cada" (Deere, Jack. Surpreendido pelo poder do Espírito [Rio de Janeiro: CPAD, 1995], p. 51). Na referida obra, o autor Jack Deere, que é ex-cessacionista, apresenta três apêndices em que trata do tema: Apêndice A: Outras razões pelas quais Deus cura e opera milagres; Apêndice B: Os dons espirituais cessaram com os apóstolos?; Apêndice C: Houve somente três períodos de milagres? (p. 211-58).

256 Lohfink. A igreja que Jesus queria, p. 225.

257 Aguirre, Rafael (org.). Os milagres de Jesus: perspectivas metodológicas plurais (São Paulo: Loyola, 2009), p. 7.

258 Bartolomé, J. J. “Resenha da pesquisa crítica sobre os milagres de Jesus”, in: Aguirre, Rafael (org.). Os milagres de Jesus, p. 37.

259 Haight. Jesus, símbolo de Deus, p. 94.

260 Schillebeeckx. Jesus, a história de um vivente, p. 182.

261 Horton, Stanley M.; Menzies, William W. Doutrinas bíblicas: os fundamentos da nossa fé, 10. reimpr. (Rio de Janeiro: CPAD, 2013), p. 158.

262 Apesar de tal aforismo ser pronunciado como conhecimento de “senso comum”, a primeira definição de milagre de Nicola Abbagnano — reconhecendo ele que essa era a noção prevalente na antiguidade clássica e que perdurou igualmente na Idade Média — diz que esse é “fato excepcional ou inexplicável, considerado como sinal ou manifestação de uma vontade divina” (Abbagnano, Nicola. Dicionário de filosofia, 4. ed. [São Paulo: Martins Fontes, 2000], p. 670).

263 Popper, Karl R. Em busca de um mundo melhor (São Paulo: Martins Fontes, 2006), p. 64.

264 Vergote, Antoine. Modernidade e cristianismo: interrogações e críticas recíprocas (São Paulo: Loyola, 2002), p. 67.

265 Ibid.

266 Ibid., p. 68.

267 “Baruch Spinoza (1632-1677) descreveu na obra publicada anonimamente Tratado teológico-político as tarefas e os métodos de uma exegese crítica da Bíblia. Sua finalidade não era a redução ou mesmo a destruição da verdade divina, mas justamente o contrário, a descoberta dela e sua transmissão de modo justificável. Quando formas de linguagem e de pensamento mítico-arcaicas confundem o leitor, as afirmações da escritura devem ser transmitidas com clareza e inteligência: ‘para escapar desta confusão e libertar o espírito dos prejulgamentos teológicos, devemos usar os verdadeiros métodos de explicação da escritura e esclarecê-la, pois se não se conhece isso também não se pode ter certeza alguma sobre o que a escritura e o Espírito Santo querem ensinar (Spinoza, 1984, p. 114). Spinoza menciona o conhecimento da língua hebraica, a busca da afirmação central de um texto bíblico e a pesquisa das condições do surgimento de um escrito bíblico como os mais importantes passos metódicos de qualquer exegese (cf. ibid., p. 116s)” (Pauly, Wolfgang [org.]. História da teologia cristã [São Paulo: Loyola, 2012], p. 162).

268 Hume, David. Investigação acerca do entendimento humano (São Paulo: Nova Cultural, 2000), p. 114.

269 Ibid., p. 116.

270 Ibid., p. 125-6.

271 Johnson, D. “Hume e os relatos de milagres”, in: Jordan, Jeffrey J. Filosofia da religião (São Paulo: Paulinas, 2015), p. 193.

272 Lewis. Milagres, p. 11.

273 Ibid., p. 12.

274 Ibid., p. 16.

275 Ibid., p. 98.

276 Ibid., p. 15.

277 Ibid., p. 76.

278 Poythress, Vern S. Teologia sinfônica: a validade das múltiplas perspectivas em teologia (São Paulo: Vida Nova, 2016), p. 127.

279 Libanio, João Batista. Teologia da revelação a partir da modernidade, 6. ed. (São Paulo: Loyola, 2012), p. 117.

280 Pauly (org.). História da teologia cristã, p. 162.

281 McGee, G. B. “Panorama histórico”, in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 15.

282 Pauly (org.). História da teologia cristã, p. 159-60.

283 Ibid., p. 161.

284 Aker, B. C.; Railey Jr., J. H. “Fundamentos teológicos”, in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 663.

285 Sanford, Agnes. Os dons de cura do Espírito Santo (São Paulo: Paulinas, 1986), p. 8.

286 Berger, Peter L. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião, 8. reimpr. (São Paulo: Paulus, 2012), p. 125. Evidentemente que, como diz o mesmo autor, esta não era a intenção do protestantismo, pois o “objetivo, ao despir o mundo de divindade, era acentuar a terrível majestade do Deus transcendente e, ao atirar o homem num estado de ‘queda’ total, abri-lo à intervenção da graça soberana de Deus, o único verdadeiro milagre no universo protestante” (ibid.).

287 Ele certamente refere-se ao “culto”.

288 Ibid., p. 124.

289 McGrath, Alister. A revolução protestante: uma provocante história do protestantismo contada desde o século 16 até os dias de hoje (Brasília: Palavra, 2012), p. 422.

290 Ibid., p. 423.

291 Ibid.

292 Ibid.

293 Ibid., p. 425.

294 Miller, G. J. “Vozes do passado: tentativas históricas para formar um pensamento cristão”, in: Palmer, Michael D. (ed.). Panorama do pensamento cristão (Rio de Janeiro: CPAD, 2001), p. 143.

295 Ibid.

296 McGrath. A revolução protestante, p. 424.

297 Ibid., p. 425.

298 Wyckoff, J. W. “O batismo no Espírito Santo”, in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 431.

299 Ibid., p. 432.

300 Vattimo, Gianni. Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso (Rio de Janeiro: Record, 2004), p. 60. Conforme o mesmo autor, “isto não é tudo, pois se não existe mais uma filosofia (historicista, como o hegelianismo e o marxismo, ou positivista, como as várias formas de cientificismo) que acredita poder demonstrar a não existência de Deus, então nos vemos novamente livres para escutar as palavras da Escritura. Entretanto, no final pós-moderno das filosofias absolutas, há ainda mais a ser analisado. Na verdade, percebemos que ao descobrir o quanto é insustentável a visão do ser como uma estrutura eterna que se espelha na metafísica objetiva, tudo aquilo que nos resta é justamente a noção bíblica da criação e da contingência e historicidade do nosso existir. Em termos seculares e filosóficos, isto significa que mesmo, e sobretudo, com base na experiência do pluralismo pós-moderno, podemos somente pensar o ser como um evento, enquanto a verdade não mais pode ser o reflexo de uma estrutura eterna do real, e sim uma mensagem histórica que devemos ouvir e à qual somos chamados a dar uma resposta. Uma tal concepção da verdade não é válida apenas para a teologia e a religião, mas, igualmente, de forma mais ou menos explícita, para grande parte das ciências hoje, pelo menos para aquelas ciências que tomaram consciência da historicidade dos seus paradigmas. Estes são conceitos que, como é sabido, foram profundamente marcados pelo uso que se fez do pensamento de Thomas Kuhn em um livro que data de 1963 [A estrutura das revoluções científicas] e cujo sentido, para os nossos propósitos aqui, pode ser resumido da seguinte maneira: as ciências ratificam ou contradizem hipóteses somente com base em certos pressupostos — métodos, teoremas, axiomas etc. —, que, por sua vez, não são verificáveis porque, do contrário, continuaríamos neste processo até o infinito. O nascimento e a morte dos paradigmas científicos são eventos históricos complexos, que não permitem explicações que se baseiam

na lógica da demonstração positiva ou negativa. O que acontece na ciência é semelhante ao que ocorre na linguagem cotidiana: nós a herdamos juntamente com todas as outras formas da nossa existência e é somente com base nela que experimentamos as coisas do mundo. Filósofos e linguistas há muito já abandonaram a ideia de que primeiro vemos as coisas e depois lhes atribuímos nomes. Em vez disso, já encontramos o mundo disposto em formas, palavras e estruturas gramaticais segundo as quais o ordenamos, caso contrário tudo nos pareceria uma confusão indistinta" (ibid., p. 13-4).

301 Aker, B. C.; Railey Jr., J. H. "Fundamentos teológicos", in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 663.

302 Kistemaker, Simon J. Os milagres de Jesus: explorando o mistério das obras divinas de Jesus (São Paulo: Cultura Cristã, 2008), p. 7.

303 Ibid., para as demais citações desde a última.

304 Aker, B. C.; Railey Jr., J. H. "Fundamentos teológicos", in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 61.

305 Ibid., para as demais citações desde a última.

306 Ibid., p. 61-2.

307 Poythress. Teologia sinfônica, p. 135.

308 Ibid., p. 136.

309 Aker, B. C.; Railey Jr., J. H. “Fundamentos teológicos”, in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 62.

310 Ibid.

311 O idealismo “se caracteriza pela aceitação de normas universais e eternas que determinam como é e como deve ser o real” (Souletie, Jean-Louis. “A fé nos milagres”, in: Perrot, Charles; Souletie, Jean-Louis; Thévenot, Xavier. Os milagres [São Paulo: Loyola, 2009], p. 27).

312 Ibid., p. 659-660.

313 Deere. Surpreendido pelo poder do Espírito, p. 48.

314 Moltmann. O caminho de Jesus Cristo, p. 160.

315 Greidanus, Sidney. O pregador contemporâneo e o texto antigo: interpretando e pregando literatura bíblica (São Paulo: Cultura Cristã, 2006), p. 59.

316 Ibid.

317 Lewis. Milagres, p. 204.

318 Ibid., p. 204-5.

319 Ibid., p. 214.

320 Ibid.

321 Schillebeeckx. Jesus, a história de um vivente, p. 182.

322 Moltmann. O caminho de Jesus Cristo, p. 178.

323 Ibid., p. 169.

324 Ibid., p. 170.

325 Ibid. Apesar de discordarmos totalmente de sua visão liberal no que diz respeito aos milagres, John Dominic Crossan faz uma distinção a respeito de doença e enfermidade, dizendo que a primeira é o aspecto físico do problema enquanto a segunda é o aspecto social, que chama a atenção (cf. Crossan, Dominic. Jesus: uma biografia revolucionária [Rio de Janeiro: Imago, 1995], p.

94-6).

326 Camery-Hoggatt, J. “Marcos”, in: Arrington; Stronstad (eds.). Comentário bíblico pentecostal, p. 298.

327 Ibid.

328 Sanner, A. E. “O Evangelho segundo Marcos”, in: Childers, Charles L.; Earle, Ralph; Sanner, A. Elwood. Comentário bíblico Beacon: Mateus a Lucas, vol. 6 (Rio de Janeiro: CPAD, 2006), p. 325.

329 Barrera, Julio Trebolle. A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia, 2. ed. (Petrópolis: Vozes, 1999), p. 699. Philip W. Comfort diz que este foi “o primeiro texto grego a ser impresso”. Contudo, “quando Erasmo compilou esse texto, serviu-se de cinco ou seis manuscritos muito tardios, datados dos séculos 10 a 13, muito inferiores aos manuscritos mais antigos” (Comfort, Philip Wesley [ed.]. A origem da Bíblia [Rio de Janeiro: CPAD, 1998], p. 373).

330 Camery-Hoggatt, J. “Marcos”, in: Arrington.; Stronstad. Comentário bíblico pentecostal, p. 297-8.

331 Ibid., p. 298.

332 Barrera. A Bíblia judaica e a Bíblia cristã, p. 506. Mesmo porque, diz o mesmo autor juntamente com José M. Sánchez Caro: “Livro algum da

antiguidade exerceu influência semelhante à do NT na cultura ocidental. Nenhum texto literário do mundo clássico chegou até nós, por outro lado, em cópias tão numerosas em formas de texto tão diferenciadas como é o caso do NT. Conhecem-se mais ou menos 5.000 mss. gregos do NT, mais de 10.000 mss. das versões antigas e milhares de citações dos Padres da Igreja. Manuscritos, versões e citações oferecem um número de variantes calculadas entre 150.000 e 250.000 ou ainda maior. Não existe uma só frase do NT da qual não sejam conhecidas variantes textuais" ("Texto e crítica textual do Novo Testamento", in: Caro, José M. Sánchezet al. A Bíblia e seu contexto, vol.1, 2. ed. [São Paulo: Ave-Maria, 2000], p. 483).

333 Bíblia Sagrada, Edição Pastoral, 85. reimpr. (São Paulo: Paulus, 2012), p. 1307.

334 Keener, Craig S. Comentário histórico-cultural da Bíblia: Novo Testamento (São Paulo: Vida Nova, 2017), p. 203.

335 Delorme, J. Leitura do Evangelho segundo Marcos (Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2014), p. 164.

336 Camery-Hoggatt, J. "Marcos", in: Arrington; Stronstad (eds.). Comentário bíblico pentecostal, p. 172.

337 O leitor interessado em uma hermenêutica especificamente pentecostal pode conferir o capítulo "Hermenêutica pentecostal" em Carvalho, César Moisés. Pentecostalismo e pós-modernidade, 2. reimpr. (Rio de Janeiro: CPAD, 2017), p. 209-80. Cf. também Siqueira, Gutierres; Terra, Kenner. Autoridade bíblica e experiência no Espírito: a contribuição da hermenêutica pentecostal-carismática (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020).

338 Keener, Craig. A hermenêutica do Espírito: lendo as Escrituras à luz do Pentecostes (São Paulo: Vida Nova, 2018), p. 282.

339 Ibid.

340 Ibid., p. 282-3.

341 Ibid., p. 283.

342 Ibid., p. 287.

343 Ibid., p. 283.

344 Ibid., p. 284.

345 Ibid., para esta citação desde a última referência.

346 Ibid., p. 285.

347 Codling. Sola Scriptura e os dons de revelação, p. 192.

348 A “paixão de Cristo” e suas implicações serão estudadas apenas no oitavo capítulo, ao tratarmos da soteriologia.

349 Wright, N. T. A ressurreição do Filho de Deus (Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2013), p. 59.

350 Kreitzer, L. J. “Ressurreição”, in: Hawthorne, G. F.; Martin, R. P.; Reid, D. G. (orgs.). Dicionário de Paulo e suas cartas (São Paulo: Loyola; Paulus; Vida Nova, 2008), p. 1075.

351 Ladd, George Eldon. Teologia do Novo Testamento, ed. rev. (São Paulo: Hagnos, 2003), p. 42.

352 Ibid., p. 42-3.

353 Moltmann. O caminho de Jesus Cristo, p. 324.

354 Ibid., p. 323.

355 Ibid., p. 324.

356 Ibid., p. 343-4.

357 Ibid., p. 345.

358 Ibid., p. 359.

359 Ibid., p. 362.

360 Moltmann sempre fala de uma “ressurreição escatológica” e, às vezes, utiliza o termo “ressuscitamento dentre os mortos” para referir-se a esse evento, pois para ele essa expressão “designa uma nova atividade criativa de Deus com a qual começa a nova criação de todos os seres mortais e efêmeros. Esse símbolo escatológico é adequado às contraditórias experiências com Jesus porque não nega nem o efeito mortal de sua morte nem o fato de estar vivo em suas aparições” (ibid., p. 336).

361 Ibid., p. 362.

362 Ladd. Teologia do Novo Testamento, p. 43.

363 Kreitzer, L. J. “Ressurreição”, in: Hawthorne; Martin; Reid (orgs.). Dicionário de Paulo e suas cartas, p. 1069.

364 Bony, Paul. A ressurreição de Jesus (São Paulo: Loyola, 2008), p. 13-4.

365 Cobo, Juan Antonio Aznárez. “Análise narrativa”, in: Aguirre, Rafael (org.). Os milagres de Jesus, p. 181.

366 Bony. A ressurreição de Jesus, p. 15.

367 Haight. Jesus, símbolo de Deus, p. 151.

368 É importante ressaltar que “simbolizações” aqui não tem a ver com a ideia liberal de que “a ressurreição não aconteceu e trata-se de uma expressão simbólica”. Como teólogo católico, Haight utiliza o jargão corrente de sua tradição que designa como “símbolos da fé” os principais mistérios bíblicos que, não obstante serem retratados como conceitos doutrinários da fé cristã, não podem ser esgotados com a linguagem. Isso fica claro quando se lê na citação, do mesmo autor, logo abaixo: “Os dois padrões [ressurreição e exaltação] coexistiram, mostrando que pode haver diferentes símbolos para expressar a mesma experiência, que ‘ressurreição’ não é o termo exclusivo para indicar a mensagem neotestamentária acerca do destino de Jesus após sua morte” (ibid., p. 153). As parábolas de Jesus, por exemplo, sobretudo as onze exclusivas do Evangelho de Lucas, eram diferentes símbolos que retratavam realidades concretas (Lc 7:41-43; 10:10-37; 11:5-8; 12:16-21; 13:6-9; 15:8-10; 15:11-32; 16:1-9,19-31; 18:1-8,9-14). Para um aprofundamento desse conceito, consulte Sanchez, Juan José. “Símbolo”, in: Samanes, Cassiano Florinstán; Tamayo-Acosta, Juan José (orgs.). Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo (São Paulo: Paulus, 1999), p. 779-86.

369 Ibid., p. 152-3.

370 Ibid., p. 153.

371 Ibid., p. 156.

372 Ladd. Teologia do Novo Testamento, p. 38.

373 Moltmann. O caminho de Jesus Cristo, p. 329.

374 Ibid., p. 341.

375 Ibid., p. 331.

376 Brunner, Emil. Doutrina cristã da igreja: dogmática, vol. 2: Doutrina cristã da criação e redenção, p. 497-8.

377 Moltmann. O caminho de Jesus Cristo, p. 329.

378 Wright. A ressurreição do Filho de Deus, p. 782-3.

379 O teólogo pentecostal Kerry D. McRoberts explica que “já nos tempos do Novo Testamento”, μονογενής (monogenês) “perdera o significado de ‘unigênito’ e chegara a significar ‘único’, no sentido de especial, incomparável, o único do seu tipo, e assim foi usado a respeito do filho especial e amado de Abraão, Isaque (Hb 11.17)”. Portanto, quando aplicada a Jesus, essa expressão refere-se a “uma descrição da incomparabilidade do Logos na sua identificação com o Pai” (McRoberts, Kerry D. “A Santíssima Trindade”, in: Horton, Stanley

M. (ed.). Teologia sistemática, p. 696).

380 Haight. Jesus, símbolo de Deus, p. 173.

381 Messori, Vittorio. Hipóteses sobre Jesus (São Paulo: Paulinas, 1978), p. 47.

382 Haight. Jesus, símbolo de Deus, p. 177.

383 Kasper, Walter. “Espírito, Cristo, igreja”, in: Congar, Yves; Küng, Hans; Rahner, Karl et al. A experiência do Espírito Santo, p. 79-80.

384 Moltmann, Jürgen. Trindade e reino de Deus: uma contribuição para a teologia, 2. ed. (Petrópolis: Vozes, 2011).

385 Fee. Jesus o Senhor segundo o apóstolo Paulo, p. 27.

386 Hurtado, Larry W. Senhor Jesus Cristo: devoção a Jesus no cristianismo primitivo (Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012), p. 85.

387 Ibid., p. 87.

388 Ibid., p. 88.

389 LaCugna, Catherine Mowry. “O mistério trinitário de Deus”, in: Fiorenza, Francis S.; Galvin, John P. (orgs.). Teologia sistemática: perspectivas católico-romanas, vol. 1, p. 217.

390 Ibid., p. 219-20. A autora explica ainda que, “no começo, pouca atenção foi dada à questão da divindade do Espírito Santo; não foi senão em 381 quando do Concílio de Constantinopla que houve um pronunciamento oficial dizendo que o Espírito é Deus”. Antes disso, houve apenas pequenas menções, como a do “terceiro artigo do credo de Niceia” que “simplesmente diz: ‘E eu creio no Espírito Santo’”.

391 Brown, Raymond. Comentário ao Evangelho segundo João (1—12): introdução, tradução e notas, vol. 1 (Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020), p. 824.

392 Léon-Dufour, Xavier. Leitura do Evangelho segundo João I: Palavra de Deus (São Paulo: Loyola. 1996), p. 48.

393 Tillich, Paul. História do pensamento cristão, 4. ed. (São Paulo: Aste, 2007), p. 30.

394 Ibid., p. 30-31.

395 Brown, Raymond. Comentário ao Evangelho segundo João (1—12): introdução, tradução e notas, vol. 1 (Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020), p. 824.

396 Ibid.

397 Ibid.

398 Ibid., p. 824-825.

399 Léon-Dufour. Leitura do Evangelho segundo João I, p. 51.

400 McRoberts, Kerry D. “A Santíssima Trindade” in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 675.

401 Tillich. História do pensamento cristão, 4.ed. (São Paulo: Aste, 2007), p. 30.

402 Brown. Comentário ao Evangelho segundo João (1—12), p. 825.

403 Skarsaune, Oskar. À sombra do templo: as influências do judaísmo no cristianismo primitivo, 2. reimpr. (São Paulo: Vida, 2004), p. 340.

404 Léon-Dufour. Leitura do Evangelho segundo João I, p. 55.

405 Ibid., p. 56.

406 Brown. Comentário ao Evangelho segundo João (1—12), p. 828.

407 Ibid., p. 829.

408 Bíblia de estudo palavras-chave: hebraico e grego, 4. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 2015), p. 2286.

409 Brown. Comentário ao Evangelho segundo João (1—12), p. 829.

410 Ibid., p. 829-30.

411 McRoberts, Kerry D. “A Santíssima Trindade”, in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 167.

412 Aqui Celso parece considerar a fé cristã uma religião de mistério. As religiões de mistério eram “monoteístas, até certo ponto”, pois “cada pessoa iniciada num dado mistério recebe um deus especial que é, ao mesmo tempo, o único deus. Coisa que não lhe impedia de ser iniciada em mais de um mistério”. Paul Tillich aponta que “as figuras desses deuses eram, portanto, mutáveis. Não havia nada semelhante ao Javé do Antigo Testamento”. Essas religiões possuíam grande enfoque no êxtase, pois acreditavam que era a partir dele que o indivíduo podia unir-se com o único e absoluto deus. Assim, os “participantes são levados ao estado de profunda tristeza pela morte do deus, e depois de um certo tempo passam pela experiência extática do deus ressurreto”, onde os “mistérios descrevem o sofrimento de Deus”. Além disso, era necessário passar por um processo de iniciação, e “só eram iniciados os que se submetiam a rigoroso

processo de seleção em preparo". Todas essas características (monoteísmo, êxtase, morte e ressurreição) provavelmente levaram os contemporâneos da igreja do século 1 a enxergá-la como uma religião de mistério para pessoas "desqualificadas" — pois, como fica evidente na crítica de Celso, nas outras apenas os "puros e sábios" podiam participar —, uma definição que é, obviamente, incorreta (Tillich. História do pensamento cristão, p. 35-6).

413 Pelikan, Jaroslav. A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina — O surgimento da tradição católica: 100-600, vol. 1 (São Paulo: Shedd, 2014), p. 50.

414 Markschies, Christoph. "De meados do século II até o final do século III", in: Kaufmann, Thomas et al. (orgs.). História ecumênica da igreja 1: dos primórdios até a Idade Média (São Paulo: Loyola/ Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2012), p. 83.

415 Pelikan. A tradição cristã, p. 52.

416 Ibid.

417 McRoberts, Kerry D. "A Santíssima Trindade", in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 167.

418 Markschies, Christoph. "De meados do século II até o final do século III", in: Kaufmann, Thomas et al. (orgs.). História ecumênica da igreja 1, p. 82.

419 Tillich. História do pensamento cristão, 4. ed. (São Paulo: Aste, 2007), p. 41.

420 Ibid.

421 Pelikan. A tradição cristã, p. 185.

422 Markschies, Christoph. “De meados do século II até o final do século III”, in: Kaufmann, Thomas et al. (orgs.). História ecumênica da igreja 1, p. 81.

423 O docetismo era uma expressão cristológica do gnosticismo, grupo que “enfatizava a necessidade de um ou mais mediadores entre o Deus inefável e o universo material”. Eles percebiam Jesus como um mediador, “mas não aceitavam que a Palavra divina tivesse se tornado carne, com todas as consequências terrenas dessa condição”. O gnosticismo se caracterizava pela desvalorização da realidade material e do corpo físico, por isso ensinavam que Jesus só “‘parecia’ (em grego, dokeō) ter um corpo humano” e apenas fingia sofrer, já que um ser divino jamais poderia se rebaixar ao baixo nível material. Thomas Rausch aponta Marcião e Valentino, que afirmava que Jesus “tinha um corpo espiritual, ou ‘pneumático’”, como defensores da ideia docetista (Rausch. Quem é Jesus, p. 245).

424 Pelikan. A tradição cristã, p. 187.

425 McRoberts, Kerry D. “A Santíssima Trindade”, in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 167-8.

426 Ibid., p. 170-1.

427 Ibid., p. 171-2.

428 Ibid., p. 173.

429 Schindler, Alfred. “A evolução teológica e dogmática”, in: Kaufmann, Thomaset al. (orgs.). História ecumênica da igreja 1, p. 134.

430 McRoberts, Kerry D. “A Santíssima Trindade”, in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 170.

431 O ano específico é incerto. O especialista em história da igreja Christopher Bellitto informa que o “sínodo se reuniu por volta de 320 no norte da África” (Bellitto, Christopher M. História dos 21 concílios da Igreja: de Niceia ao Vaticano II [São Paulo: Loyola, 2010], p. 35); já a teóloga Lynne Lorenzen aponta que “Ário seria condenado como herege no Sínodo de Antioquia, em fevereiro de 325”, meses antes do Concílio de Niceia I (Lorenzen, Lynne Faber. Introdução à Trindade [São Paulo: Paulus, 2002], p. 19).

432 Schindler, Alfred. “A evolução teológica e dogmática”, in: Kaufmann, Thomas et. al. (orgs.). História ecumênica da igreja 1, p. 133.

433 McRoberts, Kerry D. “A Santíssima Trindade”, in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 175.

434 Schindler, Alfred. “A evolução teológica e dogmática”, in: Kaufmann, Thomas et al. (orgs.). História ecumênica da igreja 1, p. 133.

435 Ibid., p. 134.

436 Ibid.

437 Ibid., p. 134-5.

438 Bellitto. História dos 21 concílios da Igreja, p. 35.

439 Schindler, Alfred. “A evolução teológica e dogmática”, in: Kaufmann, Thomas et al. (orgs.). História ecumênica da igreja 1, p. 135.

440 Haight. Jesus, símbolo de Deus, p. 324.

441 LaCugna, Catherine Mowry. “O mistério trinitário de Deus”, in: Fiorenza, Francis S.; Galvin, John P. (orgs.). Teologia sistemática: perspectivas católico-romanas, vol. 2, p. 223.

442 Schindler, Alfred. “A evolução teológica e dogmática”, in: Kaufmann, Thomas et al. (orgs.). História ecumênica da igreja 1, p. 136.

443 McRoberts, Kerry D. “A Santíssima Trindade”, in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 680.

444 Bellitto. História dos 21 concílios da Igreja, p. 36-7.

445 O movimento montanista foi fundado no século II por Montano, figura à qual só temos acesso por meio de “informações indiretas em Eusébio de Cesareia, HE, V, 14-19, e em Epifânio, Heresias 48ss”. De acordo com esses relatos, Montano era sacerdote do deus Apolo Lairbeno e, após converter-se ao cristianismo, “sentiu-se, num dado momento, não só o porta-voz, mas a encarnação do Espírito Santo”. Assim, “apresentava-se como a presença viva do Paráclito” e afirmava que “com ele chegara a nova era”, a “era do Espírito Santo, a revelação perfeita”. Roque Frangiotti apresenta quatro perspectivas pelas quais os historiadores do cristianismo primitivo geralmente abordam o montanismo: “Primeiro, como fenômeno nascido da superstição religiosa ou fruto do milenarismo asiático influenciado pelo Apocalipse. Segundo, como uma tentativa de retorno à Igreja das origens, de reforma da Igreja, de retorno ao estado de perfeição e pureza, como pretexto contra o episcopado monárquico urbano, que sufocava, cada vez mais, o dom da profecia, isto é, como movimento contra a Igreja organizada, sistematizada. Terceiro, pode-se vê-lo ainda como um movimento político religioso que nasceu e se radicava nas igrejas das zonas rurais da Frígia contra as igrejas urbanas, que se pavoneavam em torno de seus bispos. Em quarto e último lugar, como reação do conservadorismo das regiões rurais, contra a ‘modernização’ das igrejas urbanas, que se vão helenizando, enfraquecendo sua fisionomia original, carismática”. A linguagem simples que combinava com a aspiração popular por liberdade social é apresentada como motivo plausível para a popularidade da heresia (Frangiotti, Roque. História das heresias [séculos I-VII]: conflitos ideológicos dentro do cristianismo, 5. ed. [São Paulo: Paulus, 2007], p. 55-6).

446 Pelikan. A tradição cristã, p. 221.

447 Olson, Roger. História das controvérsias na teologia cristã: 2000 anos de unidade e diversidade (São Paulo: Vida, 2004), p. 196.

448 Lorenzen, Lynne Faber. Introdução à Trindade, p. 35.

449 Schindler, Alfred. “A evolução teológica e dogmática” in: Kaufmann, Thomas et al. (orgs.). História ecumênica da igreja 1, p. 137.

450 Bellitto. História dos 21 concílios da Igreja, p. 37.

451 Campenhausen, Hans Von. Os pais da igreja: a vida e a doutrina dos primeiros teólogos cristãos (Rio de Janeiro: CPAD, 2005), p. 249.

452 É importante destacar que até o momento histórico que estamos descrevendo — o da patrística — havia apenas uma única igreja. Portanto, o nome “ecumênico” refere-se à universalidade cristã dos credos definidos nesses concílios. Conforme explica o biblista pentecostal Esequias Soares, “esses credos são geralmente aceitos por católicos romanos, ortodoxos gregos e protestantes” e são chamados de ecumênicos, “pois seu conteúdo é comum às principais religiões que ostentam a bandeira de Cristo. As seitas ou grupos religiosos heterodoxos rejeitam esses credos”. Portanto, são doutrinas que mesmo após o Grande Cisma — que dividiu as Igrejas Ocidental e Oriental no século 11 — e a Reforma Protestante — movimento do século 16 do qual fazemos parte — continuaram sendo professadas por todos os que se declaram cristãos (Silva. Declaração de fé das Assembleias de Deus, p. 16).

453 Bellitto. História dos 21 concílios da Igreja, p. 39.

454 Torna-se necessário ressaltar que a tradição carismático-pentecostal não entende o batismo como “meio da graça”, ou seja, como um ato pelo qual a salvação é imputada a alguém. Ao contrário, nas igrejas carismáticos-pentecostais são batizados os que já atenderam ao chamado do Espírito Santo e tomaram voluntariamente a decisão pela vida com Cristo, ou seja, já se converteram, vivendo um “novo nascimento”, e agora querem externar esse compromisso junto à sua comunidade de fé, tornando-se membros dela. É um ato simbólico, não sacramental, mas uma ordenança direta de Cristo, conforme explica a Declaração de fé das Assembleias de Deus: “Cremos, professamos e ensinamos que o batismo em águas é uma ordenança de Cristo para a sua Igreja, dada por ordem específica do Senhor Jesus: ‘Portanto, ide, ensinai a todas as nações, batizando-as em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo’ (Mt 28.19). Reconhecemos esse ato como o testemunho público da experiência anterior, o novo nascimento, mediante a qual o crente participa espiritualmente da morte e da ressurreição de Cristo”. Esse ato não é, porém, “salvação”, pois “somos salvos mediante a fé. O perdão dos pecados está em conexão com o arrependimento que precede o batismo”. Assim, o batismo em águas “é um ato importante e repleto de significados espirituais, que é administrado pela Igreja ao crente, mediante arrependimento e confissão de fé, onde quer que o evangelho seja pregado. [...] Trata-se de um ato público de fé no qual, de modo simbólico, sepultamos a vida antiga e ressuscitamos com Cristo para uma nova vida” (Silva. Declaração de fé das Assembleias de Deus, p. 127-8).

455 Silva. Declaração de fé das Assembleias de Deus, p. 219.

456 Frangiotti, Roque. História das heresias (séculos I-VII): conflitos ideológicos dentro do cristianismo. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 128-9.

457 Ibid., p. 129.

458 Ibid.

459 Bellitto. História dos 21 concílios da Igreja, p. 40-1.

460 Rausch. Quem é Jesus, p. 257-8.

461 Ibid., p. 258-9.

462 Sobre esse termo, o biblista pentecostal Esequias Soares explica: “O significado literal de Θεοτόκος (theotókos) é ‘portadora de Deus’, ideia defendida por Cirilo de Alexandria no concílio de Éfeso no ano 431. O termo é traduzido por Dei genitrice, ‘mãe de Deus’, na versão latina do credo de Calcedônia, que se popularizou no catolicismo romano ao longo dos séculos. Trata-se de um termo contraditório em si mesmo porque Deus é eterno e existe por si mesmo, sem começo e sem fim. Não há ser algum antes dEle; por isso, não pode ter mãe; é, de fato, uma expressão teologicamente inadequada. O termo grego referente à expressão ‘portadora de Deus’ não enfatiza nenhuma preeminência à pessoa de Maria, apenas à instrumentalidade dela no processo. O termo dá toda a primazia a Jesus” (Silva. Declaração de fé das Assembleias de Deus, p. 223).

463 Ibid., p. 220.

464 Rausch. Quem é Jesus, p. 262.

465 Para um estudo específico sobre os pais da igreja, as heresias e o contexto histórico que envolveram as inúmeras polêmicas teológicas na patrística, cf. Campenhausen. Os pais da igreja; Bellitto. História dos 21 concílios da Igreja; Frangiotti. História das heresias (séculos I-VII); Olson, Roger. História das controvérsias na teologia cristã; Kaufmann, Thomas et al. (orgs.). História ecumênica da igreja 1; Pelikan. A tradição cristã; Lorenzen, Lynne Faber. Introdução à Trindade (São Paulo: Paulus, 2002); Olson, Roger. História da teologia cristã: 2000 anos de tradição e reforma, 6. reimpr. (São Paulo: Vida, 2009).

466 Agostinho. A Trindade, 4. ed. (São Paulo: Paulus, 2008), p. 183-4 (Livro IV: 20,29).

467 Ibid., p. 74 (Livro II: 3,5).

468 Ibid., p. 331, 333 (Livro X: 11,18).

469 Ibid., p. 453 (Livro XIV, 8,11).

470 Ibid., p. 464-5 (Livro XIV: 14,18).

471 LaCugna, Catherine Mowry. “O mistério trinitário de Deus”, in: Fiorenza; Galvin (orgs.). Teologia sistemática: perspectivas católico-romanas, vol. 2, p. 226.

472 Ibid., p. 226-7.

473 Ibid., p. 224.

474 Ibid., p. 227.

475 Ibid., p. 229.

476 McRoberts, Kerry D. “A Santíssima Trindade”, in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 176-177.

477 Bellitto. História dos 21 concílios da Igreja, p. 45.

478 Olson. História das controvérsias na teologia cristã, p. 185-6.

479 Moltmann. Trindade e reino de Deus, p. 17.

480 Olson. História das controvérsias na teologia cristã, p. 186.

481 Moltmann. Trindade e reino de Deus, p. 21 (grifo no original).

482 Ibid., p. 24 (grifo no original).

483 Kant, E. Der Streit der Fakultäten, PhB, 252, p. 33, apud Moltmann. Trindade e reino de Deus, p. 21-2 (grifo no original).

484 Moltmann. Trindade e reino de Deus, p. 21.

485 Ibid., p. 23-4.

486 Boff, Lina. Espírito e missão na obra de Lucas-Atos: para uma teologia do Espírito (São Paulo: Paulinas, 1996), p. 188.

487 “Trindade ‘econômica’ refere-se à vida e à obra de Deus na história da salvação, e Trindade ‘imanente’ refere-se a essa mesma vida e obra de Deus na economia, mas do ponto de vista de seu eterno fundamento no ser de Deus”. Não há duas trindades ontologicamente distintas, como o bem conhecido axioma de Karl Rahner afirma: “A Trindade ‘econômica’ é a Trindade ‘imanente’, e vice-versa”. Essa diferença de linguagem aponta apenas para o “mistério trinitário de Deus que pode ser considerado sob dois aspectos” (LaCugna, Catherine Mowry. “O mistério trinitário de Deus”, in: Fiorenza, Francis S.; Galvin, John P. [orgs.]. Teologia sistemática: perspectivas católico-romanas, vol. 2, p. 227-32).

488 LaCugna, Catherine Mowry. “O mistério trinitário de Deus”, in: Fiorenza, Francis S.; Galvin, John P. (orgs.). Teologia sistemática: perspectivas católico-romanas, vol. 2, p. 229.

489 Ibid., p. 237-9.

490 Boff. Espírito e missão na obra de Lucas-Atos, p. 188.

491 Rahner, Karl. Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo, 4. ed. (São Paulo: Paulus, 2008), p. 166.

492 Ibid., p. 166-7. Para conhecer a proposta rahneriana na íntegra, leia a Quarta Seção, tópico 4: “Acerca da Compreensão da doutrina da Trindade”, p. 165-70 dessa mesma obra.

493 McRoberts, Kerry D. “A Santíssima Trindade”, in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 176-7.

494 Haight. Jesus, símbolo de Deus, p. 553.

495 Ibid., 541-2.

496 Ibid., p. 540.

497 Palma, Anthony D. Batismo no Espírito Santo e com fogo: os fundamentos bíblicos e a atualidade da doutrina pentecostal (Rio de Janeiro: CPAD, 2002), p. 13.

498 Haight. Jesus, símbolo de Deus, p. 548.

499 Ibid., p. 549.

500 Ladaria, Luis F. O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade (São Paulo: Loyola, 2005), p. 37-8.

501 Haight. Jesus, símbolo de Deus, p. 549.

502 Ibid., p. 542-3.

503 Ibid., p. 533.

504 Ibid., p. 559.

505 Ibid., p. 534.

506 Congar, Yves. O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente, Coleção Creio no Espírito Santo — 3 (São Paulo: Paulinas, 2005), p. 36.

507 LaCugna, Catherine Mowry. “O mistério trinitário de Deus”, in: Fiorenza; Galvin (orgs.). Teologia sistemática: perspectivas católico-romanas, vol. 2, p. 232.

508 Congar. O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente, p. 38.

509 Ibid., p. 39.

510 Moltmann. O Espírito da vida, p. 269-70.

511 Não confundir com a heresia do monarquianismo, que desconsiderava a divindade de Jesus e a do Espírito Santo.

512 Moltmann. O Espírito da vida, p. 270.

513 “Em teologia trinitária, derivação de uma Pessoa a partir de uma outra, mas consubstancialmente, na unidade de uma mesma Divindade” (Congar, Yves. Revelação e experiência do Espírito, 2. ed., Coleção Creio no Espírito Santo — 1 [São Paulo: Paulinas, 2009], p. 228).

514 Silva, Esequias Soares da. O verdadeiro pentecostalismo: a atualidade da doutrina bíblica sobre a atuação do Espírito Santo (Rio de Janeiro: CPAD, 2020), p. 33.

515 Jürgen Moltmann problematiza o enfoque que a teologia ocidental deu à perspectiva monárquica e afirma que o clericalismo pode ser apontado “como fator não teológico para a inserção do filioque e para a fixação do Espírito pelo Filho”, ou seja, como “Deus é representado por Cristo, Cristo pelo papa e o papa

pelos bispos e sacerdotes, então através do filioque nas relações de origem o Espírito Santo, com todos os seus carismas e energias na história da salvação, fica ligado à ação do clero. Neste caso o Espírito Santo não é outra coisa senão a atuação dos 'espirituais' ('die Geistlichen'), de sua graça oficial, de seu anúncio, de sua pastoral e da administração dos sacramentos. A comunidade passa a ser mero receptor passivo dos dons do Espírito transmitidos pela Igreja. Mas desta maneira o Espírito não faz dos cristãos sujeitos próprios, nem sujeitos da própria vida" (Moltmann. O Espírito da vida, p. 273).

516 Congar. O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente, p. 43.

517 Ibid., p. 45-6.

518 Reeves, Michael. "A Santa Trindade", in: Barrett, Matthew (ed.). Teologia da Reforma (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017), p. 170.

519 Melanchthon, Filipe. Loci Theologici: tópicos teológicos, de 1521, ed. crítica, bilíngue (São Leopoldo: Sinodal/EST, 2018), p. 39 (numeração no original).

520 McRoberts, Kerry D. "A Santíssima Trindade", in: Horton, Stanley M. (ed.). Teologia sistemática, p. 157-8.

521 Ibid., p. 181-2.

522 Moltmann. O Espírito da vida, p. 272.

523 Silva. O verdadeiro pentecostalismo, p. 29-30.

524 Moltmann. O Espírito da vida, p. 281-2.

525 Bavel, Tarcisius Jan van. “O Pentecostes e a passagem do Jesus terreno ao Cristo da mensagem”, in: Congar, Yves; Küng, Hans; Rahner, Karl et al. A experiência do Espírito Santo, p. 69.

CAPÍTULO

6

ANTROPOLOGIA TEOLÓGICA

Introdução

Embora a antropologia tenha se desenvolvido como ciência muito recentemente na história da humanidade, a pergunta pelo homem e nossa existência sempre esteve presente. Isso ocorre porque não é necessário ser teólogo ou cristão para perceber que há algo de errado com a nossa realidade. O sentimento de degenerescência e/ou decadência generalizada é compartilhado por todos os seres humanos desde a antiguidade clássica. Naquela época, tais questionamentos eram respondidos por meio de cosmogonias como a do poeta grego Hesíodo, que com a obra Os trabalhos e os dias, datada da segunda metade do século 7 a.C., apresentou alguns mitos que buscavam explicar a existência dos homens, como, por exemplo, o de Prometeu, no qual "encontra a solução para o problema do cansaço e dos sofrimentos da vida humana; a narração das cinco idades do mundo, que explica a existência e o mundo resplandecente de Homero, e reflete a eterna nostalgia do Homem por melhores tempos", e finalmente o mito de Pandora, que, conforme define Werner Jaeger em seu clássico Paideia, "é alheio ao pensamento cavaleiresco e exprime a concepção triste e prosaica da mulher como fonte de todos os males".1

Hesíodo não foi o único a relatar o que o povo de sua época respondia ao se defrontar com as adversidades da vida e até mesmo com crises existenciais. Antes mesmo dos gregos, considerados os pais da filosofia, diversas outras culturas já abordavam tais assuntos. A própria Bíblia traz em um de seus livros mais antigos questionamentos como o que Jó faz ao enfrentar uma grande prova: "Que é o homem, para que tanto o estimes, e ponhas sobre ele o teu coração, e cada manhã o visites, e cada momento o proves?" (Jó 7:17-18), questão que Davi repete em tom de agradecimento, ao perguntar: "Senhor, que é o homem, para que o conheças, e o filho do homem, para que o estimes? O homem é semelhante à vaidade; os seus dias são como a sombra que passa" (Salmos 144:3-4). Também podemos citar o livro de Eclesiastes, que traz uma das abordagens bíblicas mais profundas sobre a nossa existência. Sua autoria tradicionalmente atribuída a Salomão é emblemática, pois mostra o rei descrito pela Bíblia como o mais sábio e rico que já existiu deparando-se com a finitude e o absurdo da existência humana e declarando: "Vaidade de vaidades! — diz o

pregador, vaidade de vaidades! É tudo vaidade” (Eclesiastes 1:2).

Os exemplos citados nos abrem uma gama de problemáticas que se apresentam quando lidamos com a antropologia, mas por ora o que nos interessa destacar é como em todos esses textos — bíblicos ou seculares, de cultura judaica ou grega — a questão sobre o homem sempre esteve ligada ao divino: falar sobre o homem era falar sobre Deus. No campo teológico, essa continua sendo uma verdade: não podemos falar sobre nós mesmos sem mencionar a cristologia. Mais do que refletir sobre quem somos, os cristãos também questionam quem Deus quer que sua criação seja, e a resposta para essa pergunta tão cara à existência moderna está em Jesus Cristo. Exatamente por isso decidimos encaixar a antropologia teológica logo após o capítulo de cristologia: já estudamos sobre o ministério e a missão de Cristo e agora tentaremos traduzir aquele conhecimento para a nossa própria vida. Mais uma vez, traremos uma ênfase carismática para o assunto, que se mostrará curiosamente atual, perfeita para as demandas que surgem num mundo cada vez mais desesperado por um sentido.

Definições e objetivos da antropologia teológica

Uma rápida definição de antropologia está no “próprio sentido etimológico do termo antrophos, palavra grega que significa ‘homem’, e logia, outro vocábulo helênico, que significa estudo ou ciência”.2 Portanto, ela é o estudo do homem e de suas obras e se diferencia de outras ciências que buscam basicamente o mesmo objetivo, pois “leva em conta todos os aspectos da existência humana, biológica e cultural, passada e presente”.3 Por ter como objeto de estudo algo tão abrangente, os antropólogos têm dividido suas pesquisas em diferentes áreas de enfoque. Assim, surgem as antropologias cultural, social, religiosa, psicológica e também a teológica. Esta, que trataremos no presente capítulo, é peculiar, pois “pretende responder à pergunta ‘o que é o homem?’ à luz da fé e da revelação”. Sua tarefa é “libertar conceitos bíblicos fundamentais como ‘carne’, ‘alma’, ‘coração’, ‘espírito’, ‘vida’ de camadas que os envolveram, no decurso dos séculos, e os despiram de sua originalidade”. Para isso, tem como principal ferramenta as Sagradas Escrituras, pois “elas nos dizem algo sobre a imagem do homem querida por Deus e por ele revelada”.4

Como mencionamos na introdução, a pergunta pelo homem sempre foi respondida de forma religiosa, não como uma “ciência”. Conforme explica Urbano Zilles, no mundo ocidental essa realidade começou a mudar apenas no século 16, durante o Renascimento: “Sobretudo a partir de Descartes, a pergunta pelo homem ocupa sempre mais o centro de toda reflexão filosófica e teológica”.5 Ou seja, a teologia deixou de estar no centro do saber científico para que o homem e sua anatomia, assim como as organizações sociais e políticas da sociedade, começassem a receber maior atenção dos intelectuais. Mesmo com essa mudança, o antropólogo francês François Laplantine afirma que os primeiros passos da ciência antropológica foram dados graças a um problema religioso que surgiu com a descoberta de novos continentes pelos navegadores. Nas palavras do autor:

A gênese da reflexão antropológica é contemporânea à descoberta do Novo Mundo. O Renascimento explora espaços até então desconhecidos e começa a

elaborar discursos sobre os habitantes que povoam aqueles espaços. A grande questão que é então colocada, e que nasce desse primeiro confronto visual com a alteridade, é a seguinte: aqueles que acabaram de ser descobertos pertencem à humanidade? O critério essencial para saber se convém atribuir-lhes um estatuto humano é, nessa época, religioso: o selvagem tem uma alma? O pecado original também lhes diz respeito? Essas questões são capitais para os missionários, já que das respostas irá depender o fato de saber se é possível trazer-lhes revelação. Notamos que se, no século 14, a questão é colocada, não é de forma alguma solucionada. Ela será definitivamente desenvolvida apenas dois séculos mais tarde.6

Esse período que Laplantine define como “pré-história da antropologia” foi marcado por dois movimentos: o primeiro trazendo a figura do mau selvagem e a do bom civilizado, e o segundo invertendo essa lógica e apresentando a figura do bom selvagem em contraposição à do mau civilizado. No primeiro momento, os povos nativos do Novo Mundo são entendidos como “naturais”, “selvagens”, um exemplo de animalidade em contraposição à humanidade europeia. A figura que se pinta sobre eles é que estão “sempre nus ou ‘vestidos de peles de animais’”, falam uma “língua ininteligível”, comem carne crua — Laplantine afirma que é a partir daqui que “todo o imaginário do canibalismo” será elaborado — e não acreditam em Deus. Assim, a imagem do mau selvagem surge a partir de um leque de ausências, pois ele é “sem moral, sem religião, sem lei, sem escrita, sem Estado, sem consciência, sem razão, sem objetivo, sem arte, sem passado, sem futuro”. Soma-se a isso o fato de que não possuíam as mesmas tecnologias que os europeus; seu trabalho era voltado para a natureza e para a caça. Também foram descritos como pessoas “ociosas, viciosas, de pouco trabalho”.7

No segundo movimento, que “só encontrará sua formulação mais sistemática e mais radical dois séculos após o Renascimento”, a estranheza causada pela diferença cultural torna-se fascínio. Os nativos ainda são vistos como “selvagens”, mas sua ingenuidade perante os colonizadores e sua forma simples de viver começam a ser entendidas como amostra de uma suposta “‘ingenuidade original’ do estado de natureza” humana, para a qual os europeus deveriam olhar a fim de recuperar o que perderam. O Novo Mundo tornava-se, então, uma espécie de excursão ao jardim do Éden, onde era possível encontrar o homem em seu estado mais puro, antes de ser atingido pelo conhecimento teórico e pelos

problemas políticos. François Laplantine apresenta diversos exemplos de como essa visão se espalhou e cita até mesmo Cristóvão Colombo como um dos navegadores que a reproduziram. Colombo descreveu os nativos que encontrou ao aportar no Caribe como “as melhores gentes do mundo, e as mais pacíficas”, e acrescentou: “Não creio que haja no mundo homens melhores, assim como não há terras melhores”.8 A figura do bom selvagem esteve presente até mesmo na filosofia: “Condillac escreve: ‘Nós que nos consideramos instruídos, precisaríamos ir entre os povos mais ignorantes, para aprender destes o começo de nossas descobertas: pois é sobretudo desse começo que precisaríamos: ignoramo-lo porque deixamos há tempo de ser os discípulos da natureza’”.9

É importante notar que mesmo nesse segundo momento o “selvagem” continua sendo visto como simples objeto de estudo, não como um indivíduo de cultura e características próprias. Isso fica evidente por como nem mesmo esse fascínio pelas “melhores gentes do mundo” impediu Colombo de investir contra os povos nativos. Cientificamente, a figura do bom selvagem também não fez que eles fossem vistos como cidadãos; ao contrário:

O outro — o índio, o taitiano, mais recentemente o basco ou o bretão — é simplesmente utilizado como suporte de um imaginário cujo lugar de referência nunca é a América, Taiti, o País Basco ou a Bretanha. São objetos-pretextos que podem ser mobilizados tanto com vistas à exploração econômica quanto ao militarismo político, à conversão religiosa ou à emoção estética. Mas, em todos os casos, o outro não é considerado para si mesmo. Mal se olha para ele. Olha-se a si mesmo nele.10

Portanto, o que se percebe nesses dois movimentos é sempre uma comparação que não ligava para o objeto de estudo em si, mas apenas utilizava-o para refletir sobre a própria cultura europeia. Junto a isso, também fica evidente que não havia um padrão ou metodologia definidos. A observação acontecia de forma aleatória e, por isso, esse período é considerado apenas pré-antropológico. É só no século 18 que isso começa a mudar e uma ciência do homem de fato se delineia. Os relatos passam a ser mais cosmográficos: “O objeto de observação, nessa época, era mais o céu, a terra, a fauna e a flora do que o homem em si, e, quando se tratava deste, era essencialmente o homem físico que era tomado em

consideração”.11 Também começam as parcerias entre o viajante, que registrava tudo o que via, e o filósofo, que ficava responsável por interpretar os dados coletados. Um pouco mais à frente, no século 19, o nativo finalmente deixa de ser visto como “selvagem”, mas passa a ser considerado “primitivo”. Surge a teoria do evolucionismo social, que, recuperando a ideia do bom selvagem, entende que “existe uma espécie humana idêntica, mas que se desenvolve (tanto em suas formas tecnoeconômicas como nos seus aspectos sociais e culturais) em ritmos desiguais, de acordo com as populações, passando pelas mesmas etapas, para alcançar o nível final que é o da ‘civilização’”.12

Com o evolucionismo social nota-se que, apesar dos avanços, ainda permanece o sentimento de hierarquia entre culturas, que coloca a Europa como o que há de mais evoluído e civilizado no mundo, em contraposição aos nativos que insistem em viver de forma “primitiva”. De alguma forma, ainda persistia o ideal cartesiano de distanciamento entre o observador e o objeto de estudo, do “eles” em contraposição a “nós”, mas esse método logo ficaria defasado, pois no início do século 20 “a antropologia percebe que o objeto empírico que havia escolhido (as sociedades ‘primitivas’) está desaparecendo”. Surge, então, uma nova metodologia, “não mais através de um objeto empírico constituído (o selvagem, o camponês), mas através de uma abordagem epistemológica constituinte” que pretende promover o estudo do homem por inteiro, “em todas as sociedades, sob todas as latitudes, em todos os seus estados e em todas as épocas”.13 Apenas no século 20 é que pensadores como Radcliffe-Brown e Malinowski apresentarão uma visão crítica do conceito evolucionista, entendendo que “não é possível opor sociedades ‘simples’ e sociedades ‘complexas’, sociedades ‘inferiores’ evoluindo para o ‘superior’, sociedades ‘primitivas’ a caminho da ‘civilização’”, pois as “primeiras não são as formas de organizações originais das quais as segundas teriam derivado”,14 ou seja, finalmente percebe-se que as culturas não devem ser comparadas.

Existem muitos outros detalhes históricos presentes no desenvolvimento da ciência antropológica que não examinaremos por não ser esse o objetivo do presente capítulo. Contudo, o que não pode deixar de ser observado é a forma pela qual a antropologia “secular” surgiu primeiramente com a pergunta pré-antropológica pelo sentido do homem e da realidade que o envolve, sempre oferecendo respostas relacionadas ao humano como ser religioso, até finalmente chegar à sua forma moderna que é mais etnológica e descritiva: o trabalho do antropólogo hoje é descrever determinados comportamentos, padrões e fenômenos que observa em certa cultura. A pergunta pelo sentido da vida não é

mais discutida, mas descrita: “Qual é o sentido que essas pessoas atribuem a si mesmas?” Esse é o ponto principal que diferencia a antropologia teológica, pois ela segue discutindo as questões mais “filosóficas”, sendo propositiva em relação a elas. As ansiedades e os questionamentos que assolam a humanidade quanto a seu sentido — e que não receberam resposta plausível pelas ciências mais empíricas — continuam em aberto, e a antropologia teológica busca responder a elas à luz da Bíblia. É, portanto, mais uma área da teologia do que da antropologia em si.

Sendo a teologia uma ciência teocêntrica, pode-se questionar qual é a serventia de uma área que fale especificamente do homem. Nesse sentido, o panorama histórico que apresentamos pode ser útil, pois, conforme vimos, o embrião da ciência antropológica nasceu da necessidade de discutir se os povos nativos eram ou não seres humanos, se faziam parte da humanidade e foram afetados pela Queda ou se eram apenas animais sem alma que não podiam ser alcançados pela redenção de Cristo. Esse impasse e seus desdobramentos serviram de base para que práticas como a escravidão fossem defendidas até mesmo por cristãos doutrinariamente ortodoxos e preocupados com a piedade cristã. Muitos utilizavam a própria Bíblia para justificar o que faziam, alegando ser essa a vontade divina, como fica evidente no discurso de Sepulveda, quando este debateu com Las Casas sobre as implicações morais e teológicas da exploração de povos nativos:

Aqueles que superam os outros em prudência e razão, mesmo que não sejam superiores em força física, aqueles são, por natureza, os senhores; ao contrário, porém, os preguiçosos, os espíritos lentos, mesmo que tenham as forças físicas para cumprir todas as tarefas necessárias, são por natureza servos. E é justo e útil que sejam servos, e vemos isso sancionado pela própria lei divina. Tais são as nações bárbaras e desumanas, estranhas à vida civil e aos costumes pacíficos. E será sempre justo e conforme o direito natural que essas pessoas estejam submetidas ao império de príncipes e de nações mais cultas e humanas, de que, graças à virtude destas e à prudência de suas leis, eles abandonem a barbárie e se conformem a uma vida mais humana e ao culto da virtude. E se eles recusarem esse império, pode-se impô-lo pelo meio das armas, e essa guerra será justa, bem como o declara o direito natural que os homens honrados, inteligentes, virtuosos e humanos dominem aqueles que não têm essas virtudes.15

Percebe-se, então, que a ideia de explorar “selvagens” era muito natural e vista inclusive como cumprimento da vontade divina. Essa cicatriz na história da antropologia teológica não pode passar despercebida e nos revela mais uma vez como todas as áreas da teologia estão interligadas. Apenas uma doutrina adoecida, fruto de uma hermenêutica e prática cristãs equivocadas, pode fazer que o nome de Deus seja utilizado para praticar algo que vai justamente contra o que Jesus ensinou. Como vimos no capítulo anterior, Cristo buscou aproximar-se daqueles cujo acesso à graça divina estava sendo negligenciado, e é no mínimo curioso que séculos depois seu nome tenha sido utilizado para fazer o contrário, excluindo e escravizando sociedades inteiras. Esse panorama histórico é importante para identificarmos que, além de debater sobre espírito, alma e corpo, a antropologia teológica atual também deve se debruçar sobre a pergunta acerca da dignidade humana e garantir que erros como os que foram cometidos no passado não venham a se repetir.

Outro ponto que merece atenção, principalmente nesta obra que pretende apresentar uma visão carismático-pentecostal da teologia, é a forma pela qual a avaliação europeia da religião dos povos como uma “religião ininteligível” foi utilizada para reforçar ainda mais a visão sobre o povo “primitivo” e como isso ainda ecoa pela teologia que produzimos por aqui. François Laplantine afirma que a religião dos nativos começou a ganhar atenção a partir do século 19, mas que os antropólogos desse período, “absolutamente confiantes na racionalidade científica triunfante”, eram “não apenas agnósticos, mas também deliberadamente antirreligiosos” e enxergavam a religião como algo “grotesco e ininteligível”, que denunciava uma vez mais quão atrasadas eram as pessoas que eles estavam estudando. Tomando novamente o evolucionismo social como base, antropólogos como Frazer enxergaram a religião como um estágio primitivo e retraçaram um suposto “processo universal que conduz, por etapas sucessivas, da magia à religião, e depois, da religião à ciência”.16 Nessa lógica, a ciência representa o estágio mais avançado e racional do ser humano, que finalmente abandona as “crendices” para dar espaço somente aos fatos “cientificamente comprovados”.

Apesar de tal ideia ter se desenvolvido em um meio secular, também afetou a teologia de alguma forma. Como já citamos em outros capítulos, o racionalismo moderno fez que muitos teólogos se lançassem à empreitada de transformar o cristianismo em algo “inteligível”, mais teórico e dotado de sentido lógico,

abafando as características místicas de nossa fé por entender que elas representavam algo ultrapassado, que não combina com a erudição de homens civilizados. Isso também explica, de outra perspectiva, a resistência à dimensão carismática que temos denunciado desde o início desta obra. Entretanto, atualmente, os pontos delineados pelos antropólogos dos séculos passados já não se mantêm. Embora nomenclaturas como “primitivo”, “evoluído” e “civilizado” sigam fazendo parte do vocabulário popular, academicamente já não se pode mais falar sobre diferentes culturas de forma hierárquica, nem mesmo desmerecer a religião, como se ela não possuísse valor. Alguns pensadores, mesmo os não religiosos, afirmam até mesmo que o mundo vive um momento de reencantamento. Como a profunda racionalização provou não ser capaz de dar conta do problema humano, volta-se para a espiritualidade, para o transcendente, para o reconhecimento de que a realidade também é composta por aquilo que não se vê ou explica. Portanto, este é um momento ímpar para os carismáticos e pentecostais, pois, se como define Urbano Zilles, “o trabalho do teólogo consiste, em primeiro lugar, em traduzir, sem trair, a consciência de fé da Igreja para dentro do mundo cultural em que vive”,17 então vivemos um tempo em que essa tradução de fé não é apenas bem-vinda, como também necessária. O homem de hoje busca — como sempre buscou — algo mais, e uma antropologia teológica viva, que aborde o homem integralmente, abarcando inclusive sua cultura e a criação que o rodeia, além de destacar sua espiritualidade, pode ser uma das ferramentas mais importantes desse diálogo.

Na Teologia sistemática editada por Stanley Horton, a antropologia teológica é definida como o estudo que “representa o conceito bíblico dos seres humanos, inclusive nossa criação, o pecado e nosso relacionamento com Deus”,18 mas é importante pontuar que essas áreas de enfoque são extremamente abrangentes, e, para que tais conceitos possam ser discutidos de forma mais completa, os teólogos partem de três abordagens principais: “a) protologia, ou seja, o problema da origem do homem e do mundo; b) a soteriologia, compreendendo o estudo da restauração ou redenção do homem e do mundo em Cristo”, e, por último, “c) a escatologia como estudo do destino último do homem e do mundo”.19 No presente capítulo, nos dedicaremos principalmente ao estudo da perspectiva protológica, que trata do problema da criação do homem e do mundo, mas é importante ressaltar o que Pannenberg afirma: “A cristologia e a escatologia deveriam ser incluídas no complexo de temas da antropologia — a primeira como fundamentação do ser na graça, e a segunda como sua consumação. Também não deveria faltar a eclesiologia como descrição da vida em comunhão, em cujo ambiente se realiza concretamente o ser na graça”.20

Com base nessa afirmação do teólogo alemão, entendemos, então, que a antropologia não está reduzida a apenas uma disciplina, mas perpassa muitas outras. E assim deve ser, pois,

se é verdade que a Bíblia é a palavra de Deus transmitida por pessoas humanas, a antropologia teológica não deve limitar-se a algumas passagens escolhidas que tratam diretamente de um ou outro aspecto da vida humana como criação, as sagas das famílias patriarcais ou as leis que regulam a vida em sociedade. Se a Bíblia orienta para o Verbo encarnado, toda ela apresenta uma certa visão antropológica. Os textos sagrados, falando da vida exterior, revelam a vida interior do povo hebreu. A Bíblia recorre à realidade concreta, visível ou sensível como o coração, para expressar o invisível, pois relaciona o homem com Deus.21

Portanto, é “errôneo pensar que o homem apenas é tema de uma única disciplina filosófica”, pois se admitimos que a “questão do homem coloca-se, não só na filosofia e na ciência, mas constitui o centro das religiões, da poesia e da arte”, então “seria, igualmente, equivocado limitar a questão do homem a uma disciplina da teologia”.22 Sendo assim, é importante apontar que, embora o presente capítulo tenha como tema a “antropologia teológica” e pretenda dissertar sobre diversas questões referentes ao ser humano e à criação divina, mesmo no último capítulo, quando falarmos sobre escatologia, ainda estaremos produzindo um estudo que de alguma forma está relacionado à humanidade.

À imagem e semelhança de Deus

Gênesis tem voltado ao centro da discussão teológica nas últimas décadas. Com as novas descobertas científicas, muitos cristãos e teólogos encontram-se apreensivos e correndo contra o tempo na tentativa de casar o relato judaico com as pesquisas acadêmicas ou, no extremo oposto, negando qualquer diálogo e afirmando de forma absoluta que o texto é cientificamente infalível. Tal embate tem sido o tema principal de diversos livros, artigos e rodas de conversa: é possível casar religião e ciência? Essas áreas são amigas ou inimigas? Será que são capazes de ajudar-se? O interesse por tal assunto é válido, mas também condicionou a forma com que muitos cristãos olham para o relato da criação atualmente. Tudo parece resumido a uma intensa briga entre a Bíblia e o big bang, fazendo que muitos outros ricos detalhes dos primeiros capítulos da Bíblia sejam ignorados. Nesta introdução à antropologia teológica sob uma perspectiva carismático-pentecostal, não passaremos por tais discussões, mas nos dedicaremos a esses detalhes que, apesar de não ganharem tanta atenção como deveriam, são muito importantes.

O livro de Gênesis já adianta em seu próprio nome o objetivo de seu conteúdo: abordar os inícios, não apenas do povo de Israel, mas da própria humanidade. Essa é uma característica que o diferencia dos demais livros antigos, pois “ali Adão não foi o primeiro israelita, mas o primeiro homem”, o que, de acordo com Urbano Zilles, nos conduz à ideia de uma humanidade una: “Sendo o Deus da aliança e da redenção o mesmo, todos os povos caminham numa única história universal. Todos os homens participam de um e mesmo destino”. Apesar de Abraão ter sido chamado para ser pai de uma grande nação, Deus deixa claro que seu objetivo era fazer que por meio da descendência daquele homem fossem benditas todas as famílias da terra (Gênesis 12:1-3). A ideia de um povo que é escolhido para ser instrumento de bênção já é por si só extremamente avançada para a época, e, ainda de acordo com Zilles, é com base nessa esperança de uma única história universal e do horizonte de que todos foram criados à imagem e semelhança de Deus — além, é claro, da influência da tradição greco-romana e dos ideais iluministas — que muito posteriormente foi possível desenvolver a ideia dos “direitos comuns e inalienáveis do homem”.23

Aqui deparamos com um assunto cada vez mais discutido e necessário no mundo atual: as anomalias sociais nunca estiveram tão expostas, e os chocantes acontecimentos do século 20 trouxeram à tona a discussão sobre a dignidade humana. Não se pode negar que vivemos em uma era onde as antigas lentes com que enxergávamos o mundo têm sido constantemente questionadas. Há uma "atmosfera de desânimo e pessimismo deixada pelo desaparecimento do mito do progresso, que tanto embalou os sonhos de nossos antepassados e que, hoje, se vê desfeito pela tomada de consciência sobre os limites dos recursos naturais" e sobre "o mau uso da ciência e da técnica para finalidades destrutivas e sobretudo pela deterioração do meio ambiente e da qualidade de vida nos países mais industrializados". Esse clima de desesperança também "atinge redutos dos mais sagrados: ideologias intocáveis, mundividências respeitadas, religiões tradicionais", entre elas o cristianismo, que deixa de ser "respaldado socialmente pela sua aceitação óbvia por parte dos indivíduos".24 Nesse novo cenário, surge uma dúvida: o que temos a oferecer para o mundo de agora?

Infelizmente para nós, muitos acreditam que estamos do lado errado da história e até afirmam que somos parte do problema e do motivo pelo qual o mundo está desse jeito. Algumas dessas críticas procedem, mas outras são produto do movimento antirreligioso que tomou a academia e algumas porções abastadas da sociedade nos últimos séculos. Contudo, independentemente do que pensamos sobre elas, não podemos negar que um desafio relevante tem se apresentado à igreja nos últimos tempos. Se, por um lado, nossa história nos culpa, também podemos dizer que ela nos redime. Conforme citamos anteriormente, já no começo de nosso livro sagrado encontramos uma característica que o diferencia das demais obras da Antiguidade: a união da humanidade, a ideia de que todos compartilhamos um mesmo Pai, que decidiu, por livre e espontânea vontade, criar o mundo e o homem. Essas verdades destacam-se dentre outras porque asseguram algo muito especial que é compartilhado até mesmo por ateus: a dignidade. Esse conceito não é valorizado apenas por aqueles que professam a fé em Deus, mas é um valor intrínseco que foi desenvolvido graças à influência cristã no mundo. Tal fato é admitido até mesmo por estudiosos que não são do campo teológico nem religioso, como o médico geriatra do Hospital de Clínicas da Faculdade de Medicina da USP, Tiago Pugliese Branco, que afirma:

Historicamente, o conceito de dignidade vem da tradição judaica como a noção da humanidade feita a partir da imagem de Deus, pertencente a todo indivíduo.

O cristianismo confirma esse conceito, com algumas nuanças metafísicas, como é o caso específico de Jesus Cristo, sendo uma faceta da humanidade revelada por meio da redenção, não sendo uma qualidade inata incorporada em cada indivíduo.25

Na teologia, a ideia de que todo ser humano possui valor intrínseco é externalizada ao mundo por meio da noção bíblica da imago Dei, conceito que também diferencia o cristianismo das demais religiões. Enquanto as cosmogonias dos demais povos relatavam disputas entre os deuses e suas criaturas, o Deus Criador dos judeus criou os seres humanos à sua imagem e semelhança, concedendo-nos valor e dignidade. Isso muda a forma com que enxergamos a nós mesmos e também aos outros. Mas, afinal, o que vem a ser a "imagem" e "semelhança" citadas no versículo? E o que mais nos constitui? Em primeiro lugar, é importante entender que "os [primeiros] cristãos não estavam particularmente preocupados [...] com a questão sobre se o ser humano é composto de corpo, alma e espírito, ou mente", nem mesmo com a questão da imago Dei. Em geral, eles "aceitavam a noção de que os humanos possuem tanto corpo quanto 'alma'", e a palavra "alma" era utilizada de duas formas principais: "ou ligavam-na ao corpo, ou à 'alma racional', ou ao 'espírito'", podendo assumir uma linguagem tanto dicotômica quanto tricotômica — dois conceitos que estudaremos adiante, no próximo tópico. Justo González afirma que o próprio fato de ambas as linguagens serem utilizadas na "literatura cristã mais remota — e às vezes nos escritos de um mesmo autor" — já "deveria servir de indicação de que esse não era um assunto de grande interesse para os primeiros cristãos". Eles não se preocupavam com essas diferenças, pois "simplesmente adotaram a linguagem da cultura em que se encontravam", uma vez que esta "afigurava-se suficiente para expressar o que eles queriam dizer; portanto, não tentaram alterá-la".26 É importante lembrar que estamos falando da cultura semita, ou judaica, que via o ser humano como "um todo", não como "partes" (dicotomia e tricotomia), algo que também examinaremos no tópico já mencionado.

Foi apenas a partir do segundo século, com o avanço da pregação do evangelho em regiões não judaicas, particularmente gregas, já na era patrística, que grandes expoentes da teologia começaram a se dedicar ao debate sobre esses assuntos. Com o crescimento de movimentos heréticos como o gnosticismo, definições convincentes que convergissem com os textos bíblicos se fizeram necessárias.

Por isso, antes de apresentar definições mais atuais, é interessante entender, ainda que de forma panorâmica, os desdobramentos teóricos que ocorreram ao longo da história cristã para que chegássemos até aqui. Refazer esse itinerário é importante para que fique claro que as doutrinas não surgem completas, mas são construídas ao longo do tempo, passam por diversos estágios, são analisadas e sofrem modificações até que finalmente sejam aceitas e definidas como fundamentais para a fé cristã. Esse processo precisa ser entendido pelo teólogo para que ele saiba de onde vêm as doutrinas que defende e crê. Além disso, são lições importantes que mostrarão a necessidade do estudo teológico, pois, sem dedicação a ele, certamente não teríamos doutrinas tão definidas e claras sobre as quais pudéssemos hoje falar. Daí a importância de teólogos que auxiliem o povo de Deus no desenvolvimento, estudo e também defesa das doutrinas cristãs que norteiam a prática de cada expressão do cristianismo.

— Teologia patrística —

No período dos pais da igreja, conhecido como patrístico, houve uma extensa discussão sobre a imago Dei, a começar pela definição de “imagem”: “uns cristãos pensavam que a imagem de Deus no homem refere-se a uma semelhança física. Outros diziam que ela é a inclinação a se aproximar de Deus”. Havia ainda a discussão sobre o termo “imagem e semelhança”: “Seriam tais palavras duas maneiras de se referir ao mesmo fato, ou dois modos diferentes de os seres humanos se parecerem com Deus?”27 Ireneu de Lião foi um dos primeiros teólogos a defender essa segunda tese já no século 2. Ele é considerado o “primeiro teólogo literário consciente da Igreja cristã”, pois colocou “os quatro Evangelhos, com uma série de escritos apostólicos posteriores, embora não exatamente a seleção atual, lado a lado, com o Antigo Testamento” e assim contribuiu para o nascimento da “Bíblia cristã de dois volumes”.28

Ao falar sobre as dimensões que compõem o ser humano, Ireneu definiu que a “imagem” se refere à capacidade racional e ao livre-arbítrio do ser humano, enquanto a “semelhança” vem “por meio do Espírito”, que nos capacita com um dom sobrenatural de amar a Deus, chamado de donum superadditum. Para Ireneu, “realiza-se o homem espiritual e perfeito” quando esse “Espírito [semelhança] mistura-se com a alma [razão] e se une à obra modelada [corpo]”.29 Ele afirma ainda que a Queda não atingiu a imagem, ou seja, a razão do homem, porém o donum superadditum (dom superado) se perdeu, por isso “Adão e seus descendentes, embora criaturas de Deus, não carregavam mais a semelhança de Deus”.30 Assim, se fez necessária a redenção do ser humano por Cristo, a fim de que esse aspecto pudesse ser restaurado:

Agora recebemos uma parte de seu Espírito para nos predispor e preparar à incorruptibilidade, habituando-nos paulatinamente a compreender e a trazer Deus. É a isto que o Apóstolo chama penhor, isto é, parte daquela glória prometida por Deus, quando na carta aos Efésios diz: “É nele que também vós, depois de ter ouvido a palavra da verdade, o evangelho da vossa salvação, é nele que, depois de ter crido, fostes marcados com o selo do Espírito Santo da

promessa, que é o penhor de nossa herança” [Ef 1.13]. [...] Os que possuem, pois, o penhor do Espírito, não servem mais às concupiscências da carne, submetem-se ao Espírito e vivem em tudo conforme à razão, são justamente chamados espirituais pelo Apóstolo, porque o Espírito de Deus habita neles.31

Ao contrário de Ireneu, Agostinho, outro grande expoente da teologia patrística, não se preocupou em diferenciar “imagem” de “semelhança”, mas criou uma relação entre os dois conceitos. Para ele, a imagem de Deus reside na alma do ser humano — que aqui não se refere simplesmente à ratio (razão) ou capacidade cognitiva, mas a algo maior, que diferencia os seres humanos dos animais:

Devemos entender que temos em nós algo onde está a imagem de Deus, a saber, a mente e a razão. É essa mente, a qual invoca a luz de Deus e a verdade de Deus, por ela percebemos o que é justo e o que é injusto. É ela, pela qual distinguimos o verdadeiro e o falso. É chamado entendimento (intellectum), e dela carecem os animais.32

A “semelhança” é citada por Agostinho para explicar que, apesar de sermos feitos à imagem de Deus, não somos exatamente iguais a ele: “A imagem não é para ser imagem igual, mas se aproximará dele [de Deus] por certa semelhança”. Agostinho acrescenta: “Aproximamo-nos, pois, de Deus não mediante intervalos de tempo, mas pela semelhança com Deus, assim como dele nos afastamos pela dessemelhança”.33 De acordo com a perspectiva agostiniana, é necessário viver uma vida de santidade para que possamos nos assemelhar a Deus e restaurar sua imagem em nós, pois “ao pecar, o homem perdeu a justiça e a santidade da verdade. Eis por que a imagem tornou-se disforme e sem brilho. O homem recupera-a ao renovar-se e reformar-se”.34 Agostinho também explica que a recuperação plena da imago Dei não acontece “no momento preciso de sua conversão, do modo como se dá a remissão de todos os seus pecados”, nem mesmo “no momento exato do batismo”, mas é um processo gradual que só terminará quando finalmente tivermos a visão perfeita de Deus:

E quando no último dia de sua vida mortal alguém se encontrar nesse processo e aproximação, conservando a fé no Mediador, essa pessoa será recebida pelos santos anjos para ser conduzida a Deus a quem adorou, para receber dele a perfeição. E será revestido de um corpo incorruptível no fim do mundo, corpo esse destinado não aos castigos, mas para a glória. Pois a semelhança de Deus será perfeita nessa imagem, quando a visão de Deus for perfeita. Dessa visão fala o Apóstolo: Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas depois, veremos face a face (1Cor 13,12). E ainda: E nós todos que, com a face descoberta, refletimos como num espelho a glória do Senhor, somos transfigurados nessa mesma imagem cada vez mais resplandecente, pela ação do Senhor que é Espírito (2Cor 3,18). Esse mistério é o que se verifica em relação aos que progridem dia a dia no caminho reto.35

O bispo de Hipona lança as bases para a defesa da doutrina defendida no pentecostalismo de que a santidade possui dois aspectos: um posicional e outro progressivo. Pelo aspecto da santidade posicional, somos tornados “santos”, isto é, separados, e tornamo-nos propriedade divina (1Coríntios 1:2). Pelo aspecto da santidade progressiva, vamos sendo transformados gradualmente, dia após dia, de glória em glória, devendo tornar-nos realisticamente o que já somos, em Deus, idealmente (2Coríntios 3:18; Efésios 4:1). Ao examinar as ideias desses teólogos, fica evidente que a discussão sobre o assunto é longa. Mesmo com tantos debates, Justo González afirma que a igreja “nunca adotou uma posição oficial” quanto aos detalhes da imago Dei,36 mas que o que se pode observar, historicamente, é que esse assunto sempre perpassa dois pontos principais: “os limites do ser humano como criatura” e “a alta natureza e vocação dessa mesma criatura”. O historiador cristão explica que, “em geral, durante os primeiros séculos do cristianismo, os teólogos do Ocidente de língua latina inclinaram-se a sublinhar o primeiro desses aspectos”, ou seja, os limites, “enquanto os teólogos do Oriente, de língua grega, tendiam a enfatizar o segundo”, as vocações. Como resultado disso, percebe-se que “a teologia ocidental tem uma longa história de ser menos otimista sobre as capacidades humanas do que sua contraparte oriental”.37

Mesmo sendo parte da igreja ocidental — mais especificamente das tradições que surgiram da Reforma Protestante no século 16 —, é possível encontrar certo equilíbrio entre alguns teólogos evangélicos que destacam tanto as imperfeições quanto as potencialidades dos seres humanos. Esse é o caso de Billie Davis, que

define “imagem” e “semelhança” como conceitos que “dizem respeito aos elementos da personalidade e individualidade” do homem, que se revelam por meio de aspectos como “a existência do potencial, a possibilidade de desenvolvimento, a liberdade de escolha, a responsabilidade moral, a habilidade criativa, a capacidade de amar e ser santo”. A autora também destaca ser

característico dos sociólogos cristãos verem no conceito de imagem de Deus não só substância, mas também relacionamento. Pelo fato de termos sido feitos à imagem do Deus trino, somos feitos para ser interpessoais e relacionais. Além de termos as qualidades e capacidades divinas, os seres humanos refletem a imagem de Deus quando respondem ao amor de Deus e quando se relacionam de maneira santa em seu mundo. As habilidades e capacidades refletem a natureza de Deus. Os relacionamentos são a expressão dinâmica de sua natureza.38

Assim como o relacionamento entre as Pessoas da Santíssima Trindade ocorre de forma perfeita, o ser humano também foi criado como um ser relacional que não deve viver isolado, mas em comunhão com seus semelhantes. Justamente por isso, o teólogo pentecostal Timothy Munyon apresenta uma definição semelhante à de Davis quando diz que “a imagem de Deus pertence à nossa natureza moral-intelectual-espiritual”, ou seja,

a imagem de Deus na pessoa humana é algo que somos, e não algo que temos ou fazemos. Esta opinião está em perfeito acordo com o que já estabelecemos como propósito de Deus na criação da humanidade. Primeiro: o homem foi criado para conhecer, amar e servir a Deus. Segundo: relacionamo-nos com outros seres humanos e temos a oportunidade de exercer o domínio apropriado sobre a criação de Deus. A imagem de Deus em nós ajuda-nos a fazer exatamente essas coisas.39

Munyon também faz uma distinção entre a “imagem natural ou essencial de Deus no ser humano” e a “imagem moral ou incidental de Deus que existe no ser humano”. Nas palavras do autor:

Com “imagem natural de Deus” queremos dizer o que é essencialmente humano nos seres humanos e que, portanto, os distingue dos animais. Isto inclui a espiritualidade, ou a capacidade de reconhecer e ter comunhão com Deus. [...] A respeito da imagem moral de Deus nos seres humanos, “Deus fez o homem reto” (Ec 7:29). Até mesmo os pagãos, que não possuem conhecimento da lei escrita de Deus, conservam uma lei moral escrita por Ele em seus corações (Rm 2:14,15). Em outras palavras, somente os seres humanos possuem a capacidade de sentir o que é certo e errado, bem como [possuem] o intelecto e a vontade necessários para escolher entre eles.40

Por fim, o teólogo pentecostal aponta duas definições sobre o que a imago Dei certamente não é: “A imagem de Deus não é uma semelhança física — opinião esta abraçada pelos mórmons e por Swedenborg”, pois, completa, “a Bíblia declara que Deus, que é Espírito onipresente, não pode ser limitado a um corpo físico”. Portanto, quando no Antigo Testamento menciona-se o “braço de Deus” (Isaías 52:10) ou o “dedo de Deus” (Êxodo 31:18), trata-se apenas de “antropomorfismos, figuras de linguagem empregadas para retratar algum aspecto da natureza ou do amor de Deus”, não da admissão de que Deus possua tais membros. Munyon destaca ainda que “outro erro, talvez uma versão moderna da mentira da serpente em Gênesis 3:5, é que a imagem de Deus faz dos seres humanos ‘pequenos deuses’”.41 Portanto, como já havia destacado Agostinho, ter a imagem de Deus não é ser igual a Deus, nem mesmo possuir atributos exclusivos, ou incomunicáveis, de divindade. Nesse ponto, é importante observar, mais uma vez, como as definições desenvolvidas durante a patrística — principalmente as agostinianas — ainda possuem grande influência sobre como fazemos e pensamos teologia, por isso seu estudo é indispensável. Uma última, porém relevante, definição sobre a imago Dei é apresentada por Lewis Sperry Chafer. Para esse autor, não é possível falar sobre como a imagem de Deus permanece em nós mesmo após a Queda sem passar pela figura de Jesus:

Do Filho é dito que Ele é a “expressão exata” de Deus. A sua encarnação na humanidade caída não se subtraiu dessa realidade sublime. A imagem que ele

apresenta pode ser assemelhada ao aço estampado que reproduz cada aspecto nos seus mínimos detalhes. Por outro lado, a imagem que o homem apresenta pode ser assemelhada à sombra de um perfil; mas essa é a verdade que de modo algum pode ser menosprezada. A primeira criação encontra o seu arquétipo no Elohim, porque o homem foi criado à imagem de Elohim. A nova criação encontra o seu arquétipo no Filho de Deus. É a imagem de Deus que a graça salvadora traz aqueles que são redimidos (Rm 8:29; 1Jo 3:2).42

Nesse sentido, podemos seguramente dizer que a encarnação de Jesus Cristo é uma "alteridade" que, se por um lado, conforme o hino cristológico de Filipenses 2:6-11, "pode ser considerada um 'rebaixamento' do divino, por outro, da ótica e perspectiva humanas, ela elevou e dignificou a humanidade, pois Deus escolheu viver entre nós exatamente da forma como nos criou".43

Para finalizar nosso estudo sobre a imago Dei e a dignificação do homem, traremos uma reflexão de Basílio de Cesareia, que, ao comentar sobre o relato da criação, afirma: "Acabamos de ouvir que Deus tomou do 'pó da terra' e 'modelou o homem' (Gn 2:7). Nesta sentença encontro as duas afirmações, a saber, que o homem é nada e que é grande o homem. Se ponderas apenas a natureza, é nada e de nada é merecedor; se, porém, pensas na honra que lhe foi conferida, o homem é grande". Basílio diz isso, pois reconhece que, ao contrário do restante da criação, Deus não disse: "Haja o homem", mas modelou-o com cuidado e atenção, criando-o à sua própria imagem e semelhança, até finalmente conceder-lhe seu Espírito, o sopro da vida. Ele "não ordenou a um anjo que o fizesse. [...] Nem mandou às potestades que lhe prestam serviço que fizessem isso e aquilo. Mas, com as próprias mãos — como um artista — pegou a terra. Se pensar no que ele pegou, o que é o homem? Mas, se levas em conta aquele que o plasmou, como é importante o homem!"44 Ainda nas palavras de Basílio:

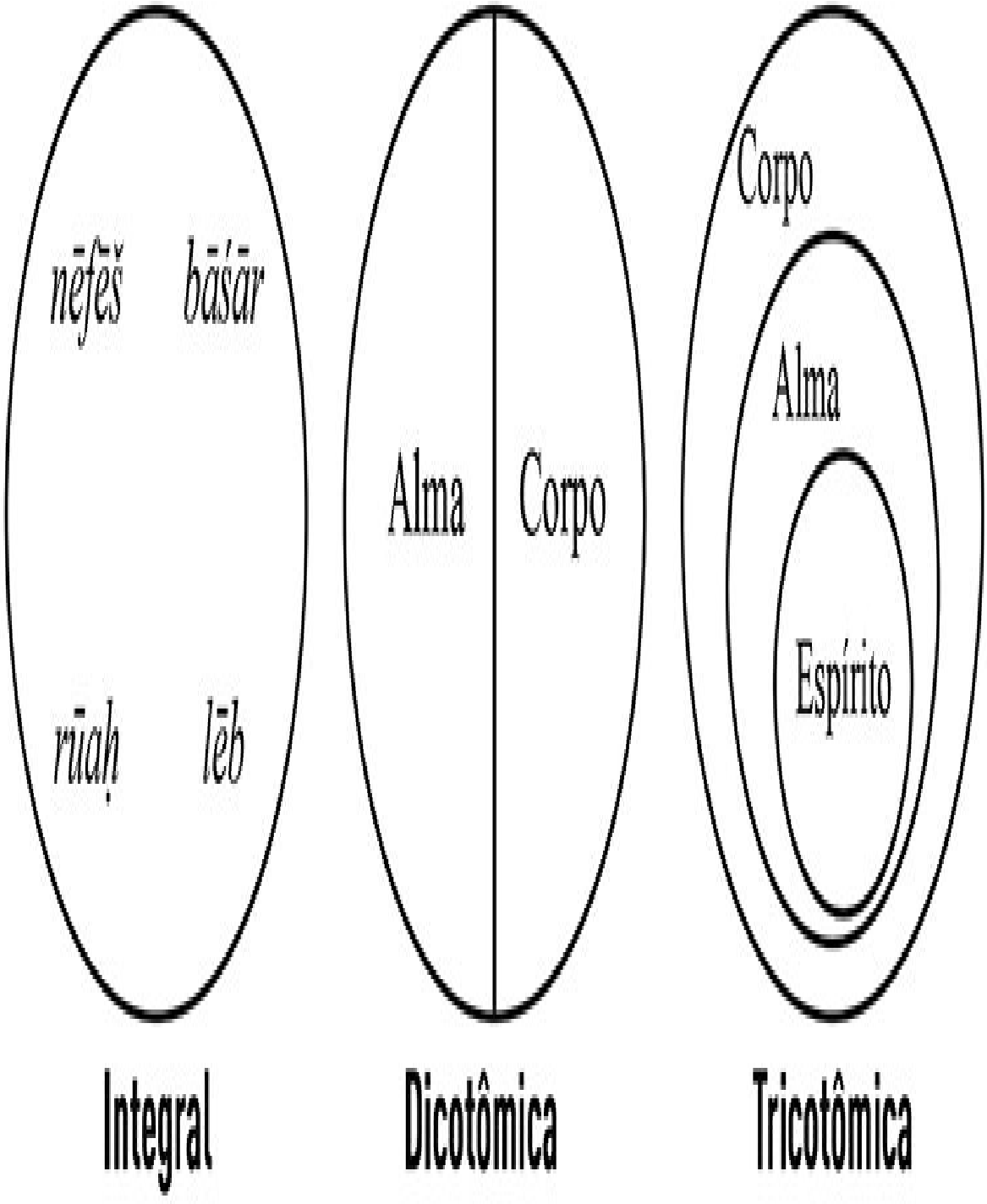
Pensa como foste modelado. Considera a oficina da qual saiu a tua natureza. Deus te tomou nas mãos. Modelado pelas mãos de Deus, não sejas manchado pela malícia, nem alterado pelo pecado. Não caias das mãos de Deus. És um vaso plasmado por Deus, feito por Deus. Glorifica teu criador. Não foste criado senão a fim de te tornares instrumento apropriado a dar glória a Deus. E todo o universo deve ser para ti como livro escrito para proclamar a glória de Deus.

Anuncia-te a grandeza oculta e invisível de Deus, a ti que és dotado de espírito para conhecer a verdade. Guarda a lembrança de tudo o que foi dito.45

Em um mundo tão desacreditado, marcado pelo ódio e perdido em relação a seu sentido, esta é uma mensagem poderosa e que deve ser mais enfatizada dentro de nossas igrejas: “Alegrem-se!” Pois fomos criados por um Deus que nos ama, cuida de nós e se importa conosco. Só esse fato já nos confere uma dignidade incomparável, por isso não podemos entender nossa atual realidade como um desafio irreversível para o evangelho, e sim como uma grande oportunidade. “A valorização crescente da ética, notadamente no campo econômico e político, oferece a possibilidade de a antropologia teológica mostrar como a fé cristã oferece uma fundamentação profunda para os valores e para as opções éticas”, sendo ela própria um convite a uma nova vida marcada por esses aspectos agora tão valorizados. No evangelho, encontramos uma “dimensão curativa [...] que está exigindo ser valorizada diante da angústia, da depressão, dos medos que afetam o indivíduo pós-moderno”.46 Temos a oportunidade de convidar esse homem pós-moderno a viver uma fé que “não é mais respaldada pela sociedade, nem mesmo pela Igreja, como em outros tempos”, quando o cristianismo era imposto como religião “natural”, mas que “deverá fundamentar-se no próprio Deus, experimentado no interior desta mesma fé, ou com outras palavras, deverá basear-se numa experiência pessoal de Deus”.47 Esse aspecto pessoal e místico será abordado no tópico a seguir.

A composição do homem

Além da imago Dei, outros elementos que compõem os seres humanos também são discutidos pela antropologia teológica. São eles: espírito, alma e corpo. É importante entender que esses constructos também sofreram mudanças ao longo dos séculos até que finalmente chegassem às definições conceituais de hoje, que podem ser discutidas de três principais perspectivas: 1) integral, 2) dicotômica e 3) tricotômica. Começaremos com a explicação sobre tais visões, suas origens e significados, para finalmente refletirmos sobre a relevância desses termos hoje.


nēfēš
bāśār
rūaḥ
lēb
Alma
Corpo
Corpo
Alma
Espírito
Integral
Dicotômica
Tricotômica

— Integral (ou monismo) —

A visão integral do ser humano pode ser encontrada no Antigo Testamento. Os semitas não enxergavam o homem como um ser dividido entre uma parte "visível" e outra "invisível", mas utilizavam quatro termos principais para descrever, ou ao menos externalizar, as emoções e sentimentos sobre o que percebiam e experimentavam dentro de si. É importante estar ciente de que o hebraico é uma língua pictórica, evocando imagens que sejam comuns ao contexto do falante, não havendo problema algum em usar uma pequena parte para exemplificar o todo, daí a evocação até mesmo de órgãos humanos para externalizar sentimentos (Salmos 16:7; 73:21). Os quatro termos hebraicos utilizados com esse fim são: nēfēš, bāśār, rūaḥ e lēb.

Nēfēš significa garganta e diz respeito ao que Norbert Baumert chama de "o ser humano necessitado". Esse termo é usado no hebraico para designar desejos e necessidades do homem — sejam físicas ou não. Para falar de "fome e sede, desejo de afeto e encontro, desejo de ajuda e, finalmente, de futuro de realização", o semita não usa um conceito abstrato, mas cita "um órgão do corpo, obviamente porque nele experimenta algo disso tudo: nēfēš — garganta!" O autor também aponta que em Gênesis 2:7 lemos que "Javé formou o ser humano do pó da terra e soprou em suas narinas o hálito da vida, assim o ser humano tornou-se um nēfēš/garganta vivente".48 Certamente não foi a "garganta" do homem que ganhou vida por meio do sopro divino, e sim seu ser como um todo.

Bāśār significa carne, mas ao contrário do que estamos acostumados, não fala simplesmente de corpo. Lembre-se que os semitas não enxergavam o homem de forma dicotômica, portanto Bāśār refere-se ao "ser humano finito": "Na reflexão antropológica, para o semita, a palavra 'carne' é a própria concepção da fraqueza e da impotência humanas. [...] A palavra também pode significar parentesco ou humanidade". Sendo assim, "o homem não 'tem' carne, mas 'é' carne". Por isso que, defende Baumert, "quando o apóstolo Paulo fala de 'carne' para se referir a um 'deslize ético, tentação, egoísmo e pecado', ele não está desvalorizando o corpo, nem colocando-o como culpado por nossa natureza pecaminosa, 'mas somente transfere um jeito de pensar concreto (carne = ser

humano finito) para um conteúdo teológico’”.49 Nesse contexto, “carne” refere-se, então, aos nossos limites, não necessariamente à parte físico-material do ser humano.

Rūaḥ significa respiração, vento ou ar em movimento e refere-se ao “ser humano potenciado”: “a experiência de força e energia, de vitalidade tanto corporal quanto espiritual” — note que, mais uma vez, os conceitos fazem referência tanto às experiências físicas quanto às imateriais. O fato de a respiração ser fonte de energia faz que ela “torne-se imagem para uma característica essencial do ser humano: força vital, coragem, energia pessoal, relação dinâmica com os outros”. Deus também possui sua rūaḥ, que está sempre em forte contradição com a “carne”. No sentido semítico, quando participamos da rūaḥ divina, adquirimos uma “nova existência a partir de Deus”, indo além do dualismo grego de “corpo e alma”, segundo o qual apenas uma parte específica do nosso ser é transformada.50

Lēb é o último conceito da lista e pode ser traduzido por “coração”. Na cultura ocidental, é comum ligarmos esse órgão às emoções e sentimentos — aspectos que, no hebraico, “fazem parte mais do nēfēš e sobretudo do rūaḥ”, mas, para os semitas, lēb refere-se ao “ser humano racional”. Isso ocorre porque “nas origens da língua semita, certas funções, que em nossa compreensão ocidental partem do cérebro, eram atribuídas anatomicamente ao coração, sobretudo ‘o pensamento e a memória’”. Algo semelhante ocorre no inglês com a expressão to know by heart, que significa “saber de cor” ou, em tradução literal, “saber de coração”. “Lēb também pode se referir ao órgão literal ou ao que diferencia o homem dos animais. Um exemplo de seu uso é encontrado em Salmos 51:12: ‘Cria em mim, Deus, um coração (lēb) puro [portanto uma nova e conscienciosa orientação de vida] e dá-me um Espírito/rūaḥ novo e perseverante’ (dá-me também a força para a execução perseverante do reconhecimento da consciência)”. Existem ainda outros exemplos, dessa vez do uso literal da palavra, onde “firmar seu coração” significa, de acordo com Baumert, “fortalecer-se por meio de um pouco de pão”, mostrando mais uma vez a característica pictórica da língua hebraica de utilizar um órgão para falar sobre as necessidades de todo o corpo.51

As definições aqui apresentadas são apenas para entendimento básico dos conceitos. Na Bíblia, de acordo com o contexto, esses termos podem apresentar outros significados, mas tais diferenças só são percebidas com a análise específica de cada texto, que pode ser feita por meio do estudo do hebraico em

conjunto com a hermenêutica bíblica. Nosso objetivo ao mencioná-los neste capítulo é apenas tentar explicar a forma integral de se enxergar o ser humano. É importante mencionar que tais termos, quando traduzidos para o grego e, posteriormente, para o português — línguas que não assumem o ser humano como integral, e sim dividido em várias partes — perdem muito de sua essência, como fica explicitado no quadro comparativo apresentado por Baumert:52

ANTROPOLÓGICO	**TEOLÓGICO**		
Hebraico	**Grego**	**Português**	
Nēfēš/garganta — o ser humano necessitado	Psiquē	Alma	psíquico = ser humano s
bāśār/carne — o ser humano finito, impotente	Sarx (sōma)	Carne (corpo)	carnal = diante de Deus
rūaḥ/vento, respiração — o ser humano potenciado	Pneuma	Espírito	espiritual = ser humano
lēb/coração — o ser humano racional	Kardia	Coração	o ser humano diante de

Por meio dessa tabela, é possível perceber que as traduções deixam para trás alguns aspectos fundamentais dos termos hebraicos: “Percebe-se imediatamente: psiquē quase nada traduz da nēfēš desejante, mas introduz elementos bem novos, sobretudo em sua delimitação em relação ao ‘corpo’”, além de colocar o termo em proximidade com o conceito de bāśār. Também “a palavra ‘Espírito’ perdeu totalmente o contato com um forte ‘vento’ físico, mas por sua vez introduz o elemento racional para dentro do conceito”, e podemos citar ainda o fato de que “no hebraico falta um conceito básico para o termo grego: sōma/corpo — e isso por si só já chama a atenção”.53 Como já mencionamos anteriormente, essas diferenças ocorrem porque semitas e gregos assumem posições antropológicas diferentes: enquanto os judeus entendiam o homem como um ser integral, os gregos possuíam uma visão dicotômica, que estudaremos a seguir.

— Dicotomismo e tricotomismo: as visões dualistas —

Diferentemente da visão integral dos judeus, os gregos introduziram com sua filosofia a ideia dualista do homem, dividindo-o em duas partes: uma material (corpo) e outra imaterial (alma, no caso dos dicotomistas; e alma e espírito no caso dos tricotomistas). Sobre esse assunto, é importante destacar o que afirma Justo L. González:

Sem dúvida, aqueles que hoje insistem em discutir a questão em geral compreendem o termo “alma” de uma forma muito diferente daquela dos antigos dicotomistas. Quando na Antiguidade os filósofos e outros se referiam a “corpo, alma e espírito [ou mente]”, o que normalmente queria dizer com “alma” era simplesmente o poder que dá vida a um corpo. Nesse sentido, os animais têm alma, pois seu corpo está vivo — e, como se não bastasse, a própria palavra “animal” significa o ser que possui alma, anima. Além disso, até as plantas têm tal tipo de alma, já que, sem ela, não passariam de madeira morta. Finalmente, encontra-se o “intelecto” — nous —, o “espírito” ou a “alma racional”, que seria o centro da consciência que distingue os seres humanos dos outros animais. Em geral, os cristãos aceitavam a noção de que os humanos possuem tanto corpo quanto “alma” — se bem que, comumente, esta significasse não o poder que dá vida ao corpo, mas, sim, a mente, o intelecto, a “alma racional”. A outra acepção, a “alma” como elemento que dá vida ao corpo, era normalmente considerada pelos cristãos como simplesmente estabelecida — nesse caso utilizavam a linguagem “tricotômica” —, ou ligavam-na ao corpo, ou à “alma racional”, ou ao “espírito” — quando então usavam a linguagem “dicotômica”.54

O interesse por discutir sobre a composição do ser humano surge posteriormente, com os pais da igreja, que buscam desenvolver teorias para explicar a origem da alma. A maioria delas derivava da filosofia, mas acabaram sendo incorporadas à produção teológica desses intelectuais. Citaremos apenas três exemplos mais

populares durante a história do cristianismo: preexistência, traducianismo e criacionismo. A teoria da preexistência afirma que “uma alma criada por Deus em tempos passados entra no corpo humano em algum momento do desenvolvimento inicial do feto”. Ou seja, as almas ficam em estado de preexistência até que possam migrar para um corpo físico. Enquanto estão nesse estado, elas cometem pecados “e por isso são condenadas a ‘nascer neste mundo num estado de pecado e em conexão com um corpo material’”. Orígenes de Alexandria foi um dos mais conhecidos defensores dessa ideia, mas, por apresentar inúmeros problemas teóricos, nunca ganhou muitos adeptos.55 Justo González afirma que essa teoria possui grande influência platônica, já que o próprio “Platão acreditava que, antes de nascer neste mundo, as almas já existiam no mundo superior das ideias, de onde decaíam para o mundo físico das aparências fugazes, para então serem liberadas a fim de retornar à condição original e feliz de intelectos sem corpo”.56 O teólogo pentecostal Timothy Munyon apresenta as principais dificuldades dessa teoria ao afirmar que ela “(1) baseia-se na noção pagã de que o corpo é inerentemente mau e, portanto, uma forma de castigo para a alma”; além de “(2) a Bíblia nunca menciona[r] a criação de seres humanos anteriores a Adão ou qualquer apostasia da humanidade antes da queda, em Gênesis 3” e, finalmente, “(3) a Bíblia jamais atribui[r] nossa presente condição a alguma causa anterior ao pecado de nosso primeiro pai, Adão (Rm 5:12-21; 1Co 15:22)”.57

A teoria do traducianismo “sustenta que ‘a raça humana foi criada imediatamente em Adão, no que diz respeito à alma como também ao corpo, e que ambos são propagados da parte dele para a geração natural’”. Dessa perspectiva, tanto a alma quanto o corpo são passados aos filhos por meio dos pais. Oponentes dessa teoria “objetam que, se os pais geram uma alma assim como um corpo, aquela é reduzida a uma substância material” e “argumentam também que o traducianismo estaria afirmando que Cristo participou da natureza pecaminosa ao nascer de Maria”, já que ela, como mãe, passaria aos seus filhos tanto características “materiais” (genéticas) quanto imateriais (que vêm da alma). Já a teoria do criacianismo — também chamada de “criacionismo”, mas preferimos a primeira forma para que não se confunda com a teoria sobre a criação do mundo — afirma que Deus criou cada alma individualmente. Seus defensores recusam as ideias de que as almas preexistem ou são transmitidas por vínculo familiar e utilizam como principais evidências bíblicas “os textos que atribuem a Deus a criação da ‘alma’ e do ‘espírito’ (Nm 16:22; Ec 12:7; Is 57:16; Zc 12:1; Hb 12:9)”.58 A Declaração de fé das Assembleias de Deus admite o criacianismo como posicionamento oficial da igreja ao dizer que “a alma é uma

substância incorpórea e invisível, inseparável do espírito, embora distinta dele, formada por Deus dentro do homem, sendo também consciente mesmo depois da morte física",59 mas tal posição não é exclusiva dessa denominação nem mesmo dos pentecostais, pois parece ser a mais aceita atualmente.

Como podemos perceber, a discussão é mais filosófica do que especificamente bíblica e, portanto, fica no campo das inferências e interpretações. Entretanto, é importante destacar que, apesar de a filosofia grega ter auxiliado muitos cristãos no início de nossa caminhada, eles "não estavam dispostos a aceitar tudo o que a cultura helenística afirmava sobre a natureza e o destino humanos". Por isso, apesar de tomarem muitos de seus termos para a teologia, não negaram premissas cristãs básicas, como, por exemplo, o reconhecimento de que todo o nosso ser, inclusive a alma, foi criado por Deus, negando o dualismo gnóstico que acreditava que ela fazia parte de um "reino superior — o pleroma ou plenitude — e que, por alguma razão ou de alguma forma, caíra e ficara presa neste mundo inferior da matéria e dos corpos". Não, para os cristãos a alma não é divina, mas "criatura como todo o restante". Também "não é uma porção de Deus que vive no corpo humano e espera ser libertada da prisão", mas "é criatura e, como qualquer criatura, deve sua existência, não à sua natureza, mas a Deus". Justo González afirma que, "por mais que a noção possa surpreender os cristãos hoje, isso implica dizer que a alma não é imortal", ou seja, que "a alma continua vivendo após a morte não porque não possa ser destruída, mas porque Deus lhe concede uma vida contínua". De acordo com o autor, essa foi a "primeira 'cerca' que os cristãos construíram em sua antropologia teológica [...]: os seres humanos, incluindo sua alma, foram criados por Deus e dele dependem para existir".60

Entretanto, a alma não é tudo na perspectiva dualista do ser humano. Indo além da visão dicotômica, o tricotomismo também identifica uma porção material e outra imaterial no homem, mas divide a última em alma e espírito. Para os tricotomistas, o corpo é o "invólucro [não a prisão] do espírito e da alma. É a parte física, o homem exterior, que se corrompe, ou seja, envelhece e é mortal". Portanto, não é correto entendê-lo como "inerentemente mau e insignificante, pois ele é templo do Espírito Santo e templo de Deus".61 Um dos principais argumentos dos defensores dessa perspectiva diz respeito à encarnação de Cristo e a forma em que o corpo é vivificado pelo Espírito, conferindo-lhe valor. De acordo com o pentecostal Severino Pedro da Silva, "se o corpo fosse a sede do pecado, seria abandonado e não remido: mas foi dito que o Espírito 'vivifica' esse corpo mortal".62 Uma rápida definição dessa perspectiva e de suas

referências bíblicas pode ser encontrada na Declaração de fé das Assembleias de Deus:

Entendemos que o ser humano é constituído de três substâncias, uma física, corpo, e duas imateriais, alma e espírito. Exemplo dessa constituição nós temos no próprio Jesus. Essa doutrina é chamada tricotomia. Cristo é apresentado nas Escrituras com essas três características distintas e essenciais: “todo o vosso espírito, e alma, e corpo sejam plenamente conservados irrepreensíveis [...]” (1Ts 5:23); “[...] e mais penetrante do que qualquer espada de dois gumes, e penetra até a divisão da alma, e do espírito, e das juntas e medulas” (Hb 4:12). Em 1Coríntios 2:14-16; 3:1-4, o apóstolo Paulo mostra o homem “natural”, termo que literalmente quer dizer “pertencente à alma”, o homem carnal e o homem “espiritual”. Por essas passagens do Novo Testamento, a natureza humana consiste numa parte externa, o corpo ou a carne, chamada “homem exterior”, e uma parte interna, denominada “homem interior”, composta do espírito e da alma.63

No tricotomismo, a alma refere-se aos aspectos sentimentais e de personalidade do ser humano, ou seja, ela “é a sede do apetite físico, das emoções, dos desejos tanto bons como ruins, das paixões e do intelecto. É o centro afetivo, volitivo e moral da vida humana” que “comunica-se com o mundo exterior por meio do corpo”. Além dela, os tricotomistas trazem uma “novidade” para a discussão antropológica, que é o conceito de espírito. Ele “é distinto da alma”, apesar de ser frequentemente “confundido com ela porque os dois elementos são inseparáveis e de substância imaterial”,64 mas possuem “funções” diferentes.

Com a alma o indivíduo é cônscio e tem vida animal, como o bruto a tem. O espírito é a parte imaterial com suas mais altas capacidades e faculdades. Com espírito, o homem é uma criatura condicionada a relacionar-se com o Espírito de Deus e a possuir razão, consciência, livre-arbítrio, que o diferenciam dos outros seres irracionais e o constituem responsável. [...]

Ainda argumenta o tricotomismo que o termo espírito é usado em referência aos homens, aos anjos e a Deus, mas não em referência aos animais. Em Eclesiastes

3:19-21, aplica-se o termo aos animais, mas claramente no sentido de fôlego, e quando o autor interpreta o homem do ponto de vista do homem. Logo depois, no capítulo 12, vemos a interpretação do ponto de vista de Deus.65

É interessante notar que o espírito traz de volta à constituição humana um conceito parecido com a rūaḥ mencionada no Antigo Testamento. Havia a rūaḥ humana e a divina, e ambas podiam conectar-se. O mesmo acontece com o espírito humano em relação ao Espírito Santo. Na visão tricotômica, todos os elementos constitutivos, apesar de separados, podem se interinfluenciar. Por isso, quando nosso espírito é vivificado pelo Espírito Santo, todo o nosso ser muda: o fruto do Espírito faz que nossa alma e corpo tenham “caridade, gozo, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fé, mansidão, temperança” (Gálatas 5:22), em uma mudança que ocorre de dentro para fora, conforme o diagrama que apresentamos no começo deste tópico.

— O debate atual —

Diante da apresentação que fizemos, surge uma dúvida: afinal, qual dessas visões é a correta? Para início de conversa, é importante apontar uma realidade que pode ser indigesta, mas que não deixa de ser verdadeira: as três posições possuem respaldo bíblico. Isso ocorre porque, como bem explica Justo L. González, "quando o cristianismo começou a se introduzir no mundo greco-romano, [...] Os cristãos não estavam particularmente preocupados, por exemplo, com a questão sobre se o ser humano é composto de corpo e alma, como alguns afirmavam, ou de corpo, alma e espírito, ou mente, como a maioria pensava", e "o próprio fato de que ambas as opiniões aparecem na literatura cristã mais remota — e às vezes nos escritos de um mesmo autor"66 — já confirma isso. Portanto, a defesa de qualquer uma dessas visões não pode se iniciar pelo argumento sobre o que é "mais bíblico". O que deve ser feito, porém, é identificar possíveis desdobramentos antibíblicos em suas interpretações.

As visões dualistas sofrem muito desse problema, pois, por mais que o dualismo seja "provavelmente o conceito mais sustentado no decurso da maior parte da história do pensamento cristão", também se admite que, quando seus componentes "perdem o equilíbrio, podem surgir os erros".67 Por influência grega — especificamente platônica, que enxergava o corpo como a prisão da alma — que está na base dessa teoria, os dualistas podem acabar desvalorizando o aspecto material, representado pelo corpo, e supervalorizando o aspecto imaterial, representado tanto pela alma quanto pelo espírito. Esse desequilíbrio conduz a heresias, como a dos gnósticos, que, conforme explica o teólogo pentecostal Timothy Munyon, acreditavam que "os seres humanos podiam optar por um destes dois comportamentos: (1) pecar à vontade, pois o espírito bom nunca será maculado pelo corpo mau" ou "(2) castigar o corpo mediante disciplinas ascéticas, por ele ser mau". O autor aponta que esse mesmo erro também pode ser identificado na teologia liberal: "Alguns liberais acreditam não ser o corpo parte essencial da natureza humana, ou seja, a pessoa pode funcionar muito bem sem ele"; outros "chegam ao ponto de apontar a ressurreição da alma em substituição à doutrina bíblica da ressurreição do corpo".68

Embora os tricotomistas afirmem que sua perspectiva corrige os problemas do

dicotomismo, pois delega funções específicas a cada uma das substâncias constituintes do ser humano, assumindo que todas são igualmente importantes e, portanto, “o que afeta um elemento do ser humano afeta a pessoa inteira”,69 o desequilíbrio que citamos também pode afetá-los. Se, por um lado, o dicotomismo pode conduzir à tendência de se entender a razão como mais elevada e próxima à perfeição, no tricotomismo também podemos cair em um estilo ascético, que supervaloriza a espiritualidade de tal forma que menospreza a vida terrena. Nos dois casos, há uma desvalorização do corpo, e essa perspectiva causou diversas interpretações equivocadas ao longo da história, como, por exemplo, ligar o ato sexual — representado sempre como exemplo do que há de mais carnal em nossa existência — ao pecado original descrito em Gênesis, posição que não possui respaldo bíblico, já que a ordem divina antes da Queda foi “Frutificai, e multiplicai-vos” (Gênesis 1:28b).

A valorização de apenas um dos aspectos do ser humano também pode nos induzir a algumas anomalias sociais como a desvalorização da mulher e das crianças. Isso ocorre por uma bagagem histórica que também deriva do pensamento grego, pois para muitos filósofos greco-romanos a mulher era um ser contemplativo e belo, mas sem grandes capacidades intelectuais por estar dominada pela parte material de seu ser. No campo teológico, tal perspectiva levou à crença equivocada de que as mulheres são mais suscetíveis aos pecados carnais, utilizando-se de textos como o de 1Timóteo 2:14 para respaldar essa ideia. Um pouco sobre esse assunto é explorado pelo historiador Georges Duby. Ao pesquisar sobre a relação entre padres e fiéis no século 12, o francês identificou que esses homens reproduziam a ideia grega de que

O homem é formado de uma parte carnal, o corpo, e de uma parte espiritual, a alma: a primeira subordinada à segunda. No interior da alma, e na mesma relação hierárquica, coexistem a pars animalis, pela qual o corpo é comandado, e a ratio, à qual a “parte animal” está subordinada. A ratio é dita virilis: a razão não é senão o princípio masculino; quanto ao feminino, identifica-se ao appetitus, ao desejo. A mulher, como o homem, é dotada de razão; no entanto, a parte animal, desejosa, predomina nela; ao passo que nele, o racional, portanto o espiritual, prevalece. Em consequência, o homem domina, intermediário entre Deus, fonte da sabedoria, a quem deve obedecer, e a mulher, que ele deve comandar.70

Embora falar sobre o papel da mulher ainda seja assunto delicado no contexto evangélico brasileiro, não se pode negar que a concepção descrita acima, de que a mulher é intrinsecamente inferior e possui mais tendência ao pecado do que o homem, não possui aporte bíblico, que trata toda a humanidade como igualmente pecadora. O mesmo pensamento de inferioridade também era aplicado às crianças, entendidas como "meio-homens", seres em formação: "As crianças tanto entre os judeus como entre os romanos, não passavam de uma etapa prévia para o pleno ser-homem; a sua consciência distintiva não era reconhecida por ninguém, no seu valor próprio. E porque a infância era classificada como um simples ainda-não, ninguém se preocupava com a forma do espírito humano prévia à livre decisão moral, mais ainda, à íntegra existência espiritual e corporal do homem".71 Exatamente por isso é que a atitude de Cristo ao colocar uma criança como modelo para os que quisessem entrar no reino dos céus foi tão poderosa, pois tomou como referência e paradigma um ser entendido como "insignificante", colocando-o em posição de destaque e reafirmando a concepção cristã de que todos os seres humanos são essencialmente iguais, independentemente de seu gênero, idade ou posição social, como fica explícito em Gálatas 3:28.

Os inúmeros equívocos causados por más interpretações dos conceitos dualistas fizeram que um novo movimento surgisse na antropologia teológica: a recuperação da visão integral do homem que, conforme mencionamos anteriormente, está presente no Antigo Testamento. Os defensores dessa nova perspectiva — que, na realidade, é muito antiga — entendem que "Em decorrência da perspectiva antropológica dualista, desenvolveram-se, século após século, orientações espirituais que desprezavam o corpo, visto como inimigo da vida espiritual, que valorizavam o eterno em detrimento do temporal, a graça divina em detrimento da natureza humana, a oração em detrimento da ação social e política etc.", e constatam que "essa visão continua alimentando a espiritualidade e a vida cristã de não poucos membros das igrejas", que seguem incapazes de "articular, de maneira inclusiva, as dimensões do humano e da vida cristã". A preocupação desses teólogos é que "Uma visão reducionista do ser humano levará a uma ação pastoral também reducionista, gravemente empobrecedora da proposta cristã de salvação".72 Assim, buscam desenvolver uma antropologia que aborde o homem integralmente: sua espiritualidade, sua relação com o restante da criação, seu corpo, sua vida em sociedade etc.

É preciso aderir à visão integral para corrigir os erros de uma extrapolação do dualismo? Não necessariamente. Os autores deste livro são tricotomistas e acreditam que isso não os impede de elaborar uma visão capaz de abranger diferentes aspectos da realidade humana, sem pender para um extremo dualismo. É possível encarar as visões dualistas de forma sadia, não valorizando uma porção em detrimento da outra, mas entendendo que essa divisão serve apenas para auxiliar o estudo teórico sobre nós mesmos. Somos formados por uma parte material, que podemos ver e tocar, mas também somos seres com intelecto e espiritualidade, características que sabemos que existem, mas que não são empiricamente verificáveis. Tudo isso deve estar em harmonia, pois todas essas partes foram criadas por Deus e serão glorificadas no fim dos dias. Apesar de importantes, os assuntos que abordamos neste tópico fazem parte de uma discussão teórica que ainda não alcança o ponto principal da antropologia teológica. Independentemente da perspectiva escolhida — seja ela integral, dicotômica ou tricotômica —, o que jamais muda é a necessidade de uma prática cristã, de uma vida com Cristo e como Cristo.

Sendo assim, podemos afirmar que uma boa antropologia teológica deve conduzir à cristologia, e essa parece ser uma necessidade urgente não só da academia, mas da igreja em geral. Até agora, já respondemos a duas questões antropológicas básicas: quem somos e do que somos feitos? Entretanto, isso não é tudo. Mesmo que o homem saiba quem é enquanto indivíduo e o que forma seu ser, ainda resta a pergunta última da existência, aquela que busca algum sentido para a vida e segue sendo uma incógnita para a sociedade moderna. Por mais que a biologia nos apresente um modelo perfeito de nossa anatomia e a religião aliada à filosofia forneça informações sobre a alma e o espírito, tal conhecimento não passa de mera teoria quando deparamos com as labutas diárias. A humanidade precisa de mais, e não por acaso o evangelho é a resposta para o que ela tanto anseia. Muito além de um grupo de regras, ele é uma forma de vida, ou melhor dizendo, é o convite a uma nova vida, a deixar o velho homem decaído pelo pecado para trás e espelhar-se em Jesus Cristo, o exemplo perfeito de humanidade.

Essa proposta é surpreendentemente atual. Uma característica humana que ficou bem evidente com o advento da internet é que buscamos desesperadamente por exemplos de pessoas em quem possamos nos espelhar. Ser um influencer, ou seja, produzir conteúdo para influenciar alguém, já virou até profissão. Pessoas que em outros tempos seriam comuns e anônimas acumulam milhões de seguidores e os influenciam com dicas que vão desde moda e finanças até

religião e política. Isso mostra que a humanidade grita por uma direção! Nesse cenário, o caminho mais óbvio seria ver em Jesus um caminho ideal para atrair cada vez mais pessoas ao evangelho. Afinal, como já citamos anteriormente, ele é o exemplo perfeito do que devemos ser; logo, seria o "influencer" perfeito para os dias atuais. Entretanto, uma pregação cada vez menos cristológica parece ter tomado conta das igrejas: todos estão ocupados com camadas teológicas, com discussões extrabíblicas ou lutando para provar a veracidade científica da Bíblia.

É fato que esses assuntos são importantes e interessantes, mas ainda não suficientes para conquistar novos adeptos por um motivo muito simples: não é isso o que destaca o evangelho. Ele não é uma verdade filosófica, nem o melhor tratado científico da história e muito menos uma posição política. O evangelho é o convite a uma nova vida. Sua síntese se encontra na pessoa de Jesus Cristo, e é a isso que precisamos voltar: "no tempo do hiperconsumismo, importa muito que o anúncio da boa-nova de que o ser humano é amado, desinteressadamente e incondicionalmente, por um Deus que é amor em si mesmo".73 Como fazer isso de forma sadia? Podemos começar olhando para o passado, mais especificamente para a forma em que os primeiros cristãos continuaram seguindo seu caminho após a ascensão de Cristo aos céus. Nas palavras de Odilo P. Scherer,

o seguimento do Senhor exaltado na comunidade cristã continuou a ter o seu ponto de referência constante naquilo que foi o seguimento pré-pascal de Jesus. Este permaneceu também o critério segundo o qual foram sendo corrigidos os desvios na vivência da fé e das formas concretas de realização do seguimento do Senhor. Quando o entusiasmo apocalíptico e a espera ardorosa da parúsia levavam a interpretar o discipulado como uma participação já garantida e antecipada na glória do Cristo exaltado, a recordação da imagem de Jesus, como justo sofredor, obediente nas provações até a morte na cruz, imprimia novamente realismo histórico ao seguimento do Senhor e à vivência da fé, superando o risco da alienação do mundo, onde os discípulos são chamados ao serviço, à caridade fraterna e ao empenho missionário. O seguimento de Jesus era experimentado, sobretudo, comunhão na vida e no destino de humilhação, sofrimento e exaltação de Jesus.74

Com isso, aprendemos que seguir Jesus é viver como ele viveu. Essa afirmação pode parecer óbvia, mas se perde na ordem do dia, onde diversas camadas teóricas cobrem o fato de que, no fim, a imitação do Mestre é o que verdadeiramente importa. Conforme desenvolvemos no capítulo anterior, sobre cristologia, o ministério terreno de Cristo tem grande valor teológico, especialmente para os cristãos carismáticos e pentecostais, pois os relatos sobre esse período nos revelam um Jesus carismático, profundamente comprometido com o Espírito Santo e guiado, do começo ao fim de seu caminho, por ele. Ter esse fato em mente foi o que permitiu que os discípulos de Cristo — ou seja, o primeiro grupo de cristãos da história — pudessem seguir pregando e vivendo uma mensagem viva, que é muito mais profunda do que as verdades teóricas que dominavam o imaginário greco-romano até então. Ainda nas palavras de Scherer, "sem a referência ao caminho histórico de Jesus, a palavra 'de Cristo', proclamada no querigma pascal, ter-se-ia transformado em doutrina abstrata, a ser acolhida simplesmente de modo intelectual, como um 'conhecimento verdadeiro'".75 Portanto, diferenciando-se dos grupos "religiosos" que surgiam na época, o seguimento de Jesus "não levou simplesmente à imitação de um modelo idealizado e atemporal, nem transformou o caminho de Jesus numa via numa mera proposta de ascetismo, mas continuou caracterizando-se como um relacionamento pessoal e comunitário com a pessoa de Jesus Cristo, enquanto Senhor da comunidade".

Já no discipulado pré-pascal de Jesus, a relação entre Jesus e seus discípulos implicava essencialmente na comunhão de vida e destino com ele; "estar com ele", significava ser introduzido na experiência da vida nova do reino de Deus, que se manifestava na pessoa, nas palavras e nos gestos de Jesus. Em sua vida terrena, Jesus significou, para os seus discípulos, muito mais do que um grande mestre ou um modelo de vida ascética. Não se tratava apenas de um mestre espiritual extraordinário, ou de um profeta. Com muito maior convicção, depois dos eventos pascais, os discípulos passaram a afirmar a singularidade do caminho e da pessoa de Jesus. Suas palavras também não foram anunciadas simplesmente como a interpretação mais válida da Lei. Os discípulos anunciaram, antes de tudo, que Jesus é o Ungido de Deus, exaltado à direita de Deus para ser o Senhor dos que o seguem. O discipulado pós-pascal caracteriza-se, portanto, como um relacionamento pessoal com Jesus Cristo; os fiéis são convidados ao seguimento e ao ato de fé na sua pessoa. Ele é o Filho do Homem, o novo Adão, o novo Jacó-Israel, que inaugurou e contém em si a nova

humanidade, o povo de Deus dos tempos escatológicos. A vida no seguimento faz ser membro do seu corpo, que é a Igreja, e estar unido a ele, como o ramo da videira.76

Diante disso, percebemos que, apesar de carismático, Jesus não nos chama a uma vida isolada; ao contrário, nos convida a viver no Espírito. Cristo não viveu no deserto; ele se preparou nele, mas seu ministério foi entre pessoas comuns e, principalmente, entre pecadores que precisavam de redenção. Daí vem uma importante correção para o problema dualista que mencionamos anteriormente: tendemos a encarar a realidade de forma radical, confundindo material e imaterial com pecaminoso e santo, mas a vida cristã é mais complexa do que esse dualismo, principalmente quando permitimos que o Espírito nos guie em todas as áreas. Por mais que a nossa vida terrena seja uma pequena etapa quando comparada à vida eterna que nos espera em Cristo, não devemos desprezá-la, assim como Jesus também não desprezou seu ministério terreno, mas buscou ser fiel e obediente à sua missão durante todo aquele tempo, além de espalhar seus ensinamentos a todos os que se dispuseram a ouvir de coração aberto. Assim também, devemos entender nossa existência: “A vida eterna está por ora ainda escondida em Cristo (Cl 3:3), mas já está também presente (Ef 2:5s.)”. Portanto, “vida presente e vida futura podem ser compreendidas somente como um todo”, pois “a fé ‘tem a promessa da vida presente e da futura’ (1Tm 4:8)”.77 Assim,

se já a vida presente é existência cristã, ela não pode ser aviltada e desprezada como má e sem valor, como acontece numa concepção dualista do mundo. É verdade, isto pode ser tentador; mas “nem a morte, nem a vida, nem os anjos, nem os principados, nem as coisas presentes, nem as futuras, nem as potestades, nem as alturas, nem os abismos, nem outra qualquer criatura nos poderá apartar do amor de Deus, que está em Cristo Jesus Nosso Senhor” (Rom 8:38 s.). A vida pode ser um poder antidivino, e a prepotência do elemento biológico pode ameaçar de asfixiar o espírito. O risco pode ser descrito também da forma como Paulo diz: “Vivemos na carne. Mas a vida na carne não pode ser uma vida segundo a carne” (2Co 10:3).78

Aqui é importante ressaltar que Karl Hermann Schelkle destaca como poder "antidivino" da vida terrena — que ele também chama de "morte presente", já que só conheceremos a vida em toda a sua plenitude quando formos glorificados79 — a possibilidade de asfixiarmos o espírito. Percebemos, então, que o pecado e a vida longe da santidade não ocorrem necessariamente quando nos apegamos à realidade material, e sim quando decidimos viver uma vida longe do Espírito, indo na direção contrária à prática que Cristo ensinou. Esse detalhe deve ser o foco de uma antropologia teológica carismático-pentecostal: não é possível viver como Jesus longe do Espírito Santo. É ele quem nos santifica, permitindo que sejamos adotados como parte do corpo de Cristo, e também é ele que, quando colocado como guia de nossa vida, nos dá garantia de que seguimos pertencendo a esse Corpo e não nos desviamos do caminho da cruz. Portanto, continua Schelkle,

a esperança que radica em Cristo já determina a vida presente. O homem já não pode viver para si. Deve viver para Cristo que viveu e ressuscitou por todos (2Co 5:15). Os que foram redimidos por Cristo deverão viver para Deus (Rm 6:11-13; 14:7s.; Gl 2:19). Os que receberam o Espírito devem andar no Espírito (Gl 5:25). O homem justificado pela fé há de viver (Rm 1:17). Aquele que crê participa da vida de Cristo que não conhece fim (Rm 6:23).80

Mesmo na terra, já vivemos uma vida que será eterna. Portanto, é preciso valorizá-la, não pendendo para um ascetismo que odeia tudo o que é material, nem "racionalizando-se" a ponto de achar que o Espírito está restrito à vida religiosa ou serve apenas para seguir um destino já predeterminado, não tendo liberdade para agir em nosso cotidiano. Essa verdade pregada de forma tão simples e rotineira nos púlpitos pentecostais e carismáticos não deve ser entendida como rasa, mas vivida e interpretada em toda a sua profundidade teológica.

A criação divina

Mais do que o homem, a antropologia teológica também pode dedicar-se a abordar a criação como um todo. Para isso, devemos retornar a Gênesis. Já mencionamos anteriormente que esse relato se destaca por dois motivos principais: 1) é divinamente inspirado, não sendo apenas mais um texto antigo, mas sim um livro sagrado; e 2) descreve o início não apenas do povo de Israel, mas de toda a humanidade, o que lança importantes bases para a discussão sobre a dignidade e os direitos fundamentais de todos os seres humanos. Entretanto, apesar de importantes, essas não são as únicas características que destacam o relato judaico. Os mitos de criação eram comuns na Antiguidade. Cada povo desenvolvia uma história para explicar de que forma o mundo se tornou realidade, e nas cosmogonias pagãs ele sempre vem do acaso, de uma disputa entre deuses ou algum acidente. No Gênesis bíblico, isso não acontece. Dizer que Deus ficou "desapontado" com a rebelião de uma parte dos seres angelicais (cf. Isaías 14:11-23; Ezequiel 28:11-19; Judas 6) e por isso criou o mundo não passa de mera retórica autocondescendente. Na realidade, Deus decide criar e o faz por livre e espontânea vontade. Além disso, reserva total atenção a cada detalhe de sua criação. A cada dia, algo novo surge mediante o uso de sua palavra: a luz, o sol, a lua, as estrelas, os animais, as plantas e, finalmente, o homem, que é forjado do barro e feito à imagem e semelhança do próprio Deus. Isso revela não apenas intenção e liberdade ao criar, como também cuidado.

Esse cuidado se reafirma quando Deus delega uma primeira missão a Adão, descrita já em Gênesis 2:15: "E tomou o Senhor Deus o homem e o pôs no jardim do Éden para o lavrar e o guardar". Embora toda a criação estivesse à disposição do homem para seu próprio sustento (Gênesis 1:29-30), Deus não desejava que ele a explorasse de forma irresponsável; antes o coloca como cocriador, trazendo todas as criaturas que havia feito para que Adão as conhecesse e nomeasse (Gênesis 2:19). Isso nos conduz à posição de guardadores da criação, encargo que é reafirmado mesmo após a Queda, quando Deus recomenda ao povo de Israel que, depois de seis anos de colheita, o sétimo deveria ser de descanso para a terra (Levítico 25). É importante ressaltar essa ordem, pois não raramente alguns problemas considerados secundários — como,

por exemplo, esse do cuidado com o meio ambiente — costumam ser "resolvidos" por teólogos com a desculpa de que tudo mudou depois do pecado de Adão, criando um sentimento conformista com a realidade atual. Mas essa interpretação não faz sentido, como bem mostra a reflexão do teólogo pentecostal Elienai Cabral:

"Porque toda a criação geme e está juntamente com dores de parto até agora" (Rm 8:22). Se esta escritura tivesse feito parte do discurso de algum ecólogo moderno, não estranharíamos, mas ela foi escrita no primeiro século da era cristã. Naquele tempo, o autor não tinha a menor ideia de que esta escritura poderia significar tanto em nossos tempos de terceiro milênio. A inspiração do Espírito Santo ao apóstolo Paulo vislumbrava o presente e o futuro no sentido espiritual. Porém, quando ele fala do gemido da criação, incluía tanto a natureza animada como a inanimada. Aponta para o fator causador desse gemido no versículo 20 do mesmo capítulo, quando diz que "a criação ficou sujeita à vaidade, não por sua vontade, mas por causa daquele que a sujeitou". Vaidade de que e de quem? A expressão refere-se, de fato, "à vaidade daquele que a sujeitou". Quem sujeitou a criação ao desequilíbrio ecológico, senão o inimigo principal do Criador, o Diabo, com sua vaidade e egoísmo? Ora, sabemos que a criação inanimada não tem vontade própria, senão pela vontade de Deus. Deus condenou a Satanás por ter sido o agente que induziu Adão e Eva a desobedecerem a Deus. Por esse modo, entende-se que a criação tornou-se cúmplice dos pecados e da desgraça que operam no mundo. A criação tornou-se sujeita "ao sofrimento e às catástrofes físicas" (BEP).81 O texto diz que "a criação ficou sujeita à vaidade", e isto significa que toda a criação, animada e inanimada, foi submetida a "um estado de futilidade deplorável", como escreveu Matthew Henry. Com a consciência aguçada acerca do "gemido da terra", a Igreja de Cristo tem um papel restaurador e mantenedor dos poderes vitais que dão sustentação à vida na terra. Quando Deus criou o homem, o criou com poder de governar e administrar a vida na terra de forma a manter e preservar os seus valores vitais (Gn 1:28).82

Portanto, o pecado não prescreveu a ordem divina: cuidar da terra segue sendo nossa responsabilidade. Curiosamente, o olhar atento a esse detalhe de Gênesis está perfeitamente alinhado às recentes discussões sobre ecologia e a urgente

preocupação com o cuidado em relação ao planeta, cada vez mais necessárias em um mundo industrializado. Na teologia também tem crescido o interesse por esse assunto, que já possui até mesmo uma área com nome definido: ecoteologia. Contudo, segue sendo considerado algo de “somenos importância”, fato admitido pelo próprio teólogo pentecostal Elienai Cabral em sua obra Mordomia cristã: “Lamentavelmente, essa questão tem sido relegada no ensino geral da igreja”. Para Cabral, isso se deve à “espiritualização radical feita do nosso papel no mundo em que vivemos”, pois ela “nos faz alienados à vida terrena, da qual tiramos nossa subsistência”. Assim, “tendemos a supervalorizar os problemas de ordem espiritual em detrimento dos problemas de ordem física e material”.83 Tal afirmação pode parecer estranha a leitores pentecostais e carismáticos. Afinal, não é isso que estamos defendendo desde o início da obra? Não optamos por uma via apofática da teologia, enxergando o mundo com lentes místicas?

É preciso entender que tipo de espiritualização está sendo criticada por Cabral antes de apontar dedos para essa ou aquela tradição. Na verdade, a espiritualidade pouco saudável, que leva à extrema separação entre sagrado e secular, não é a que enxerga espiritualidade em tudo, mas aquela já muito influenciada pelo racionalismo. Para entender um pouco sobre o que estamos falando, recorreremos a C. S. Lewis, um dos literatos mais queridos pelo público cristão brasileiro atualmente. Ao comentar sobre a forma pela qual nossa sociedade cada vez mais cientificamente avançada lida com o mundo à sua volta, ele afirma que “quando depreendemos uma coisa analiticamente, a dominamos e a usamos para nossa própria conveniência, [...] fazemos abstração da sua causa final (se é que existe alguma) e a tratamos quantitativamente”. A vida que nos cerca passa, então, a ter certos elementos suprimidos, “impedindo que tenhamos uma percepção completa do objeto”, e, para Lewis, “essa supressão às vezes se faz de maneira bastante agressiva e mesmo dolorosa”, pois “é preciso vencer algumas barreiras antes de sermos capazes de cortar um cadáver ou um animal vivo numa sala de dissecação”.84 Nas palavras do autor:

Não podemos ver as árvores como dríades ou admirá-las em sua beleza quando as cortamos em tábuas. É possível que o primeiro homem a fazê-lo tenha percebido claramente a atrocidade que cometia, e as árvores sangrando de Virgílio e de Spenser podem muito bem ser ecos distantes desse sentimento primevo de impiedade. As estrelas perderam seu aspecto divino conforme a astronomia se desenvolveu, e o Deus Morto não tem nenhuma função na

agricultura da era química. Para muitos, esse processo é simplesmente a gradual descoberta de que o mundo real é diferente daquilo que esperávamos, e a velha oposição a Galileu ou aos “violadores de túmulos” não passa de obscurantismo. Mas essa é uma visão parcial. A ideia de que os objetos, despidos das suas propriedades qualitativas e reduzidos à mera quantidade, são perfeitamente reais não é uma ideia típica dos grandes cientistas modernos. Os pequenos cientistas, e os pequenos e nada científicos seguidores da ciência, podem pensar assim. As grandes mentes sabem muito bem que o objeto, tratado dessa forma, não passa de uma abstração artificial, e que com esse processo algo de sua realidade foi perdido.85

A preocupação de Lewis é que esse processo chegue à própria espécie humana, pois “se o homem resolver tratar a si próprio como matéria bruta, matéria bruta ele será”,86 e é isso que o autor chama de “abolição do homem”, pois, quando se tira a humanidade, o valor intrínseco, o olhar sensível para um ser, então ele vira mero objeto. Daí surgem as diversas anomalias sociais que observamos: o racismo, a xenofobia, a escravidão, o ódio ao outro, sem entendê-lo como alguém que também compartilha da mesma origem que nós. Esse é o enfoque de Lewis ao falar sobre tais coisas, não o negacionismo à ciência, como ele próprio admite que pode ser interpretado por alguns de seus leitores. Ele apenas busca uma ciência um pouco mais sensível, menos positivista, que se abra à possibilidade de admitir que o homem e a realidade que o cerca não são feitos apenas do que se pode ver e tocar, mas são intrinsecamente compostos do transcendental, daquilo que jamais poderá ficar preso em um tubo de ensaio ou observado por potentes microscópios.

Infelizmente, a visão fria sobre a natureza já chegou ao senso comum e, consequentemente, à teologia de muitas igrejas. O mundo já não é mais enxergado por lentes “encantadas”, mas sim racionalistas. Assim, muitos não enxergam sentido em falar sobre a natureza com base em uma visão teológica, pois não entendem o planeta como algo espiritualmente relevante. Entretanto, esse é um grave erro, não apenas pelas noções morais que a ecologia tem trazido nas últimas décadas, mas principalmente por motivos bíblicos. Por mais que o homem seja feito à imagem e semelhança de Deus, ele não deve entender-se como algo à parte da criação. Nas palavras de Millard Erickson,

como as demais criaturas, o ser humano foi criado em um dos dias da Criação, no mesmo dia (o sexto) que os animais terrestres. [...] Há um grande abismo metafísico entre os extremos ontológicos. Esse abismo, porém, não é entre a humanidade e o restante da criação. É entre Deus, em um extremo, e todas as outras criaturas, no outro. O ser humano, cujas origens remontam a um dos dias da Criação, tem um vínculo muito mais estreito com todos os outros seres criados do que com o Deus que o criou.87

Por isso, não podemos adotar uma postura arrogante em relação ao restante da criação, acreditando que ela existe para o nosso bel-prazer ou desfrute irresponsável, pois somos parte dela. O mandato cultural — ou comissão cultural, que é como chamamos a ordem de cuidar da criação — não nos transformou em pequenos deuses ou donos do mundo; apenas nos deu mais responsabilidades. Isso fica evidente pela forma com que Deus conduz a questão da terra com o povo de Israel. Ele fez uma promessa a Abraão, tirou seus descendentes do Egito e, enquanto os guiava de volta a Canaã, foi ensinando-lhes como deveriam se portar quando chegassem ao seu destino, mediante ordens divinas que não diziam respeito apenas a questões que hoje consideramos morais, mas incluíam até mesmo o cuidado com a terra. O teólogo Christopher J. H. Wright afirma que “um cínico poderia ser tentado a dar de ombros [...] e dizer que certamente, se a terra fora dada a Israel, os israelitas tinham liberdade de usar e abusar dela como bem entendessem”, mas essa perspectiva ignora o fato de que “a terra continuava sendo a terra de Deus”. Sim, ele havia feito uma promessa ao povo de Israel, mas ainda “retinha o título definitivo de posse e, portanto, também o direito definitivo de autoridade moral sobre como devia ser usada”. Nas palavras do autor, isso fica evidente em textos como Êxodo 15 e Deuteronômio 32:43, mas a declaração mais explícita “encontra-se em Levítico: ‘a terra é minha; pois vós sois para mim estrangeiros e peregrinos’ (25:23)”.88 Ainda de acordo com Wright,

a descrição do relacionamento dos israelitas com Deus no que se refere à terra, neste versículo, é interessante. Os termos “estrangeiros e peregrinos” referiam-se a uma categoria de pessoas dentro da sociedade israelita que não possuíam terra alguma, sendo descendentes da antiga população cananita ou, então, de trabalhadores imigrantes; portanto, dependiam totalmente de serem aceitos para

morar com uma família israelita estabelecida na terra. Enquanto a família do hospedeiro conservasse a sua terra e estivesse economicamente bem, a posição deles estava assegurada. Mas, sem tal proteção, ficavam realmente vulneráveis. Deus se coloca no papel do proprietário da terra e os israelitas como seus inquilinos dependentes. Enquanto o relacionamento entre eles fosse mantido e a sua proteção garantida, estavam seguros. Mas, caso se rebelassem contra a autoridade dele e a sua proteção fosse retirada, teriam de enfrentar as consequências. A implicação era clara: "Tenham cuidado com o que vocês fizerem na minha terra e com ela". Um fenômeno socioeconômico (trabalhadores dependentes nas famílias israelitas) foi usado para descrever figurativamente um relacionamento teológico (entre Israel e Deus), de tal modo que a implicação ética pode ser voltada para o reino socioeconômico.89

O cuidado com a terra também era importante por uma questão econômica. Além de ser presente divino, era dela que o povo garantia seu sustento e moradia, e, se a terra passava a ser explorada de forma irresponsável, anomalias sociais logo surgiam. Isso não deveria ocorrer entre o povo escolhido de Deus, pois ele deveria ser um modelo para as demais nações, em vez de reproduzir os pecados que já existiam no meio delas. Aqui se evidencia mais uma vez a perspectiva integral sobre o homem — que já examinamos no tópico anterior — e como ela se estendia a toda a realidade israelita: cada detalhe estava interligado, desde o shabbat e a alimentação até a forma de se cuidar da terra e da economia. E hoje sabemos que isso procede, pois a vida cristã não está limitada a algumas poucas áreas, mas alcança o todo. Não se é povo escolhido apenas no culto, mas em todos os momentos da vida. Entretanto, também é importante destacar que o povo de Israel não entendeu essa perspectiva. Mesmo que sua visão fosse integral, eles também hierarquizaram a lei, dando importância às questões morais e litúrgicas — guardar o sábado, celebrar a Páscoa etc. — e deixando as demais áreas de lado, por entendê-las como algo menor. Entretanto, Deus mostra constantemente que eles estavam errados e levanta profetas para denunciar isso. Seu objetivo com a prescrição de leis e sacrifícios que deveriam ser realizados quando se cometia determinado pecado não era transformar essa prática em uma barganha, e sim fazer que o povo não quisesse pecar, sendo transformado por inteiro e confiando na palavra divina, objetivo que fica completamente evidente com o evangelho pregado por Jesus Cristo.

A questão do cuidado com a terra tinha ainda uma terceira implicação, que é a plena confiança em Deus e negação da idolatria. O teólogo Christopher Wright afirma que “houve uma luta prolongada na primitiva Israel, até que os israelitas entendessem que o Senhor, o Deus vitorioso de sua história redentora, também era totalmente competente em questões do uso da terra, chuva, fertilidade, colheitas e gado”. O povo de Israel, “desde a conquista até o exílio”, mantinha a “tendência de considerar os baalins dos antigos ocupantes da terra como mais capazes de ‘produzir’ no reino econômico”, por isso continuavam praticando idolatria e fazendo simpatias para esses deuses. Tal prática foi denunciada pelo profeta Oseias e considerada a prostituição de Israel (Oseias 2:5,8), “embora já possamos percebê-la em Elias e, mais tarde, em Jeremias”. Wright aponta que “a ironia é que Israel aparentemente não percebia que isso era deslealdade para com o Senhor. Afinal, não lhe estavam prestando culto com todas as suas festividades, sábados etc. (v. 11)?”90 É por esse motivo que Deus afirma estar enojado dos sacrifícios dos israelitas, não porque não valorizasse tais práticas quando feitas de coração sincero, mas porque aquele culto havia se tornado algo vazio. O povo ainda não tinha total fé em Deus, queria desfrutar de sua promessa, mas apelava para outras divindades.

É certo que os textos citados falam especificamente de Canaã, pois esse era o foco da promessa feita ao povo de Israel. Entretanto, é um erro acreditar que tais passagens não tenham nada a nos ensinar nesse assunto do mandato cultural. Deus queria que o povo cuidasse da sua terra, pois 1) ela ainda pertence a ele; 2) é um presente divino e mediante ela é garantido o sustento e a moradia dos seres humanos; e 3) por meio da terra, Deus demonstra sua fidelidade. Portanto, eles deviam seguir as ordens divinas de cuidar da terra como ele ordenou e confiar que não lhes faltaria mantimento, sem apelar para simpatias e métodos idólatras. Como podemos trazer isso para os dias atuais? Em primeiro lugar, devemos entender que o cuidado com a terra é muito mais do que uma questão moral ou ecologicamente correta, mas um reconhecimento da soberania divina. Quando seguimos a ordem que foi dada a Adão já depois de seu nascimento, então reconhecemos Deus como o criador soberano dos céus e da terra, que por sua infinita bondade nos presenteou com um planeta cheio de belezas e fartura. Os teólogos pentecostais Stanley Horton e William Menzies afirmam que o olhar impiedoso e arrogante para a natureza se inicia quando negamos essa soberania e tentamos roubar o lugar de Deus, crendo que somos nós os donos da criação, não ele. Comentando acerca do texto de Gênesis 1:26-28, que trata da “comissão cultural”, eles afirmam:

Observe-se que essa passagem não implica na exploração do mundo natural, mas em cuidá-lo e usá-lo de maneira apropriada. Subjugar a terra significa sujeitar seus recursos a controle e uso apropriados. Esse era o ponto de partida de uma ciência que ensinaria as pessoas a usarem a terra apropriadamente. Governar o mundo animal incluía o cuidado apropriado e o respeito às criaturas. Esta passagem é o impulso inicial de uma ciência que ensinaria às pessoas sobre todos os organismos vivos e a maneira de tratá-los. Infelizmente, conforme nos mostra o primeiro capítulo da Epístola aos Romanos, os homens destronaram Deus, puseram o próprio "eu" no trono e caíram em toda forma de idolatria, pecado e perversão. E, enquanto creram em muitos deuses — nenhum dos quais exercia controle completo, e muitos até se combatiam —, não puderam acreditar em qualquer consistência na natureza ou nas leis naturais.91

Portanto, percebemos ainda hoje uma consequência dessa idolatria, pois, cada vez que enxergamos a natureza como mero objeto, perde-se de vista o fato de que ela também é criação divina e, consequentemente, o Deus Criador também fica esquecido. É por esse motivo que o teólogo pentecostal Elienai Cabral afirma "que a Igreja tem um papel ecológico na terra", pois a ecologia, o cuidado com o meio ambiente, "não é meramente um assunto de preocupação da humanidade, mas também um assunto do interesse do Criador, que controla e preserva a sua criação, a natureza". A igreja deve despertar-se para o cumprimento do seu papel na sociedade, "ensinando aos cristãos viverem com sabedoria nesse nosso ambiente criado por Deus" e alertando para o fato de que o "desmatamento irracional das florestas; a poluição dos rios e mares; a fumaça industrial na atmosfera e tantos outros elementos corrosivos da natureza alteram todo o ecossistema" e, "uma vez alterado o 'meio ambiente', as consequências serão desastrosas, tais como acontece com as enchentes, a mortandade de peixes dos rios"92 etc. Ainda nas palavras de Cabral,

a Igreja não pode omitir-se do seu papel de guardiã dos oráculos de Deus, que ensinam a preservar as fontes vitais de subsistência. As fontes naturais de energia estão se esgotando com o desmatamento irracional de nossas matas, com a poluição de nossos rios e mares, com a poluição do ar. O desenvolvimento

desigual marcado pela ganância na sociedade humana tem sido danoso para o ecossistema do planeta, isto é, para os sistemas naturais de vida. Se no mundo secular existe esta preocupação com o "desenvolvimento irracional" da tecnologia e da ciência, e as organizações mundiais de ecologia lançam seus apelos aos governos das nações; se congressos e fóruns internacionais são realizados em várias partes do mundo visando promover consciência ecológica nos povos, muito mais deve a Igreja de Cristo mostrar ao mundo que se preocupa com a manutenção das nossas fontes naturais de energia.93

Em nossa perspectiva carismático-pentecostal da teologia, o aspecto de enxergar no cuidado com a terra um reconhecimento da soberania divina ganha ainda mais peso, pois, conforme desenvolvemos no capítulo de pneumatologia,94 reconhecemos que a criação teve início e ainda se mantém graças à presença contínua do Espírito Santo. Portanto, Deus está presente em toda a criação. Essa afirmação pode parecer chocante quando lida dessa forma. Afinal, até mesmo alguns carismáticos olham para a natureza com lentes racionalistas "desencantadas", acreditando que qualquer visão que tente espiritualizá-la seja uma forma de panteísmo. Mas esse fato é admitido até mesmo por grandes nomes da tradição reformada, como Abraham Kuyper, que, ao falar sobre como o Espírito Santo é o responsável por promover o contato direto de Deus com a humanidade, afirma que no "mundo visível, essa ação consiste em acender e avivar a centelha de vida, sendo, portanto, bastante natural e completamente harmônica com o caráter geral do ensino das Escrituras que diz que o Espírito Santo de Deus se move sobre a face das águas e cria o exército do céu e da terra, ordenado, animado e resplandecente". Kuyper afirma que não falará acerca das demais criaturas em sua obra, mas que isso não significa que "o Espírito Santo não tenha nada que ver com a criação deles", pois pelo "Salmo 104:30 provamos o contrário".95

Portanto, podemos dizer com tranquilidade que o Espírito Santo está presente na criação — aqui entendida apenas como o que chamamos de "natureza" —, e, mesmo que ela não tenha sido feita à imagem e semelhança divina, como os seres humanos, também é cuidada e mantida por Deus e pode adorá-lo quando cumpre seu papel. Seguir o mandato cultural é, então, uma questão simples de obediência, de demonstrar pela criação divina o mesmo cuidado e zelo que o próprio Deus tem pelo mundo que ele criou. Mas isso não é tudo. Além do reconhecimento da soberania divina e da obediência, cuidar da terra também é

uma questão soteriológica: a terra foi amaldiçoada por causa do nosso pecado, e o "único caminho pelo qual a terra pode ser liberta de sua maldição é o perdão, a cura e a restauração da descendência de Adão". Quanto mais maltratamos a terra, mais expomos nossa decadência moral. O teólogo e ambientalista James Jones afirma que esse fato é reconhecido até mesmo por "ambientalistas, ativistas e lobistas", que nada têm a ver com a religião cristã, e cita um livro onde John McNeill "mostra como a insensatez e a ganância humana são responsáveis pela enfermidade da terra", provando que não é necessário "crer em Deus para acreditar no adágio bíblico 'Você colhe o que semeia'".96 Jones mostra que, apesar de a maioria dos estudos sobre a relação entre o cristianismo e a terra procurarem base bíblica no Antigo Testamento, o Novo também oferece rico conteúdo sobre o assunto. Ao comentar sobre a passagem de Romanos 8:21-22, onde Paulo afirma que a criação geme, "agarrando-se à esperança de que a própria criação será redimida do cativeiro da corrupção", Jones afirma:

De acordo com Paulo, o futuro de toda a terra e toda a criação tem uma ligação estreita com o destino dos filhos de Deus. Uma humanidade redimida é fundamental para esse ponto de vista. O ponto-chave para esta redenção é o perdão de Deus. Em resumo, como a terra pode ser liberta da maldição do pecado humano? Somente por meio de um descendente de Adão, escolhido e ungido por Deus, que tenha "sobre a terra autoridade para perdoar pecados". Sem dúvida, foi assim que Lucas viu a Jesus. Somente esse Jesus, que é "Filho do Homem [que] tem sobre a terra autoridade para perdoar pecados", pode desfazer os danos que Adão causou à terra. Lucas não tem dúvida de que a pessoa e a obra de Jesus são relacionadas ao primeiro Adão. Ele pode não articular isso com a eloquência de Paulo em Romanos 5 e em 1 Coríntios 15. Mas, dois capítulos antes, no clímax de sua genealogia de Jesus, Lucas declara inequivocamente que este Filho do Homem, que tem autoridade sobre a terra para perdoar pecados no capítulo 5, descende diretamente de ninguém mais que o "Filho de Adão", ou seja, "Filho daquele que foi formado do pó da terra": "Ora, tinha Jesus cerca de trinta anos ao começar o seu ministério. Era, como se cuidava, filho de José... filho de Enos, Enos, filho de Sete, e este, filho de Adão, filho de Deus" (Lc 3:23-38).97

Quando Jesus afirma ter autoridade sobre a terra para perdoar pecados, ele revela

mais uma vez sua missão e nos mostra que sua obra salvífica não é pontual, mas engloba toda a criação. Por meio dele, ela foi criada e, por meio dele, será restaurada. Percebemos, então, que o cuidado com a terra deve fazer parte do processo de conversão do crente, do reconhecimento de que Deus é o Senhor Criador dos céus e da terra, e que Jesus Cristo é o nosso Redentor, cujo sangue lava a pecaminosidade que atingiu o que ele criou. Esse é o papel ecológico da igreja citado pelo teólogo pentecostal Elienai Cabral: mais do que mostrar-se preocupada com a ecologia por uma questão moral, a igreja deve comprometer-se com essa luta por reconhecer Jesus Cristo como seu Salvador. Nas palavras do já citado James Jones, passagens como João 1:3 e Colossenses 1:16 são "declarações de fé que conduzem a uma perspectiva elevada da criação", pois reconhecem que

ela é a dádiva de Cristo. Respeitar e reverenciar a terra é respeitar toda a ordem criada que está contida naquela pequena palavra "tudo". Esse insight distintamente cristão deve formar e moldar a atitude cristã para com o meio ambiente. A criação não existe para a raça humana, mas para Cristo. A terra existe para nos deleitarmos nela, para a administrarmos, para a servirmos, mas, acima de tudo, ela existe apenas para Cristo e não para nós. Usurpar o lugar de Cristo é blasfêmia.98

Que esse breve resumo que apresentamos sobre um assunto tão atual e relevante possa ser útil para que tal perspectiva seja reconhecida em nossas igrejas, abandonando a influência dualista que não permite que enxerguemos relevância ou valor na vida terrena. A terra é nossa casa e, mais do que isso, é criação divina. Como filhos de Deus, que reconhecem sua soberania e agradecem por seu infinito amor e graça, devemos cuidar deste presente tão valioso e prezá-lo, além de nos mantermos fiéis e obedientes à primeira missão que Deus designou a nós. A consciência ecológica é mais um ponto importante para quem pretende viver o evangelho de forma integral, aplicando-o em todas as áreas de sua vida.

Considerações finais

No presente capítulo, percorremos um longo caminho a fim de entender alguns aspectos básicos sobre a antropologia teológica. Começamos definindo o que é a ciência antropológica e descobrimos que ela surgiu como pergunta religiosa, mas, depois de aproximadamente quatro séculos de desenvolvimento, tornou-se um exercício etnográfico, abandonando a pretensão "filosófica" anterior. Entretanto, também vimos que a antropologia teológica segue propondo-se a responder às questões "filosóficas" sobre quem é o homem e toma a Bíblia como base para isso, sendo assim mais uma área da teologia do que da antropologia em si. Evitamos as recentes discussões sobre a veracidade científica do relato da criação e preferimos focar questões que consideramos ainda mais relevantes para a sociedade atual: o sentido e dignidade atribuídos à humanidade e a toda a criação valendo-nos dos capítulos iniciais de Gênesis.

Reconhecemos que na atual situação mundial os cristãos já não podem continuar ignorando os erros do passado, nem mesmo se negando a responder aos relevantes questionamentos lançados à nossa crença e que envolvem a dignidade humana. Por isso, nos dedicamos a mostrar que o evangelho, em sua essência, não bate de frente com esse conceito atual, tampouco com a ideia de direitos humanos; ao contrário, cremos que ele foi uma das importantes bases teóricas para que essa noção se firmasse ao longo da história ocidental. Portanto, não consideramos o cristianismo algo ultrapassado, mas curiosamente atual e pujante, com muito a oferecer para os problemas atuais, desde que se permita a isso. Como vimos, fomos criados por amor, com propósito e capacidade para cuidar do restante da criação divina. Deus também nos concedeu o privilégio de sermos feitos à sua imagem e semelhança, termos que apesar de ainda não terem um significado etimológico totalmente definido, certamente dignificam nossa existência.

Aprendemos ainda sobre as principais perspectivas que envolvem a constituição do homem e como elas evoluíram ao longo do tempo, mas buscamos atualizar a discussão para que não se torne muito abstrata ou até mesmo teórica. Mais do que definir se somos formados de corpo e alma ou corpo, alma e espírito, vimos

que o importante é manter o equilíbrio em cada uma dessas visões, evitando os extremismos que supervalorizam ou inferiorizam o corpo e o intelecto. Todo o nosso ser é criação divina! E, partindo desse mesmo pressuposto, finalizamos com uma rápida, porém necessária, reflexão sobre nosso dever com o restante da criação de Deus, mais uma discussão extremamente relevante e atual. Como já citamos anteriormente, a antropologia não se limita a essas páginas, mas está presente em muitas outras áreas da teologia, por isso, o próximo capítulo também será sobre o homem e a criação, mais especificamente sobre como ambos foram afetados pelo pecado. Na teologia chamamos esse estudo de doutrina do pecado ou hamartiologia.

Notas

1 Jaeger, Werner. Paideia: a formação do homem grego, 4. ed. (São Paulo: Martins Fontes, 2001), p. 89.

2 Mello, Luiz Gonzaga de. Antropologia cultural: iniciação, teoria e temas, 18. ed. (Petrópolis: Vozes, 2001), p. 34.

3 Ibid.

4 Zilles, Urbano. Antropologia teológica (São Paulo: Paulus, 2011), p. 12-3.

5 Ibid., p. 16.

6 Laplantine, François. Aprender antropologia (São Paulo: Brasiliense, 2007), p. 37-8.

7 Ibid., p. 41-2.

8 Todorov, Tzvetan. A conquista da América: a questão do outro, 4. ed. (São Paulo: Martins Fontes, 2010), p. 50-1.

9 Laplantine. Aprender antropologia, p. 47-9.

10 Ibid., p. 52 (grifo no original).

11 Ibid., p. 58 (grifo no original).

12 Ibid., p. 65.

13 Ibid., p. 15-6.

14 Ibid., p. 77.

15 Ibid., p. 39.

16 Laplantine. Aprender antropologia, p. 67-8.

17 Zilles. Antropologia teológica, p. 7.

18 Horton, Stanley M. (org.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, 20. reimpr. (Rio de Janeiro: CPAD, 2018), p. 784.

19 Zilles. Antropologia teológica, p. 8.

20 Pannenberg, Wolfhart. Teologia sistemática (São Paulo: Paulus, 2009), vol. 2, p. 264.

21 Zilles. Antropologia teológica, p. 6.

22 Ibid., p. 12.

23 Ibid., p. 27-8.

24 Miranda, Mario de França. Um homem perplexo: o cristão na atual sociedade, 3. ed. (São Paulo: Loyola, 1996), p. 13-4.

25 Branco, Tiago Pugliese. “Intervenções em práticas de espiritualidade não religiosa”, in: Pereira, Felipe Moraes Toledo (org.). Espiritualidade e oncologia: conceitos e prática (Rio de Janeiro: Atheneu, 2018), p. 128.

26 González, Justo L. Uma breve história das doutrinas cristãs (São Paulo: Hagnos, 2015), p. 108-9.

27 Ibid., p. 112.

28 Campenhausen, Hans von. Os pais da igreja: a vida e a doutrina dos primeiros teólogos cristãos (Rio de Janeiro: CPAD, 2005), p. 27. Aqui falamos sobre o Antigo e o Novo Testamentos. O conjunto de 27 livros que formam o Novo Testamento só veio a ser definido no século 4, por isso o trabalho de Ireneu foi pioneiro, pois já no século 2 considerou os quatro Evangelhos como parte das Escrituras. Até aquele momento, apenas o Antigo Testamento, ou seja, o cânon judaico, estava completamente definido.

29 Ireneu, Santo, Bispo de Lião. Contra as heresias, 3. ed. (São Paulo: Paulus, 2009), p. 530.

30 Andrade, Claudionor Corrêa de. Dicionário teológico, 7. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1998), p. 128.

31 Ireneu. Contra as heresias, p. 534-5.

32 Agostinho, Santo, Bispo de Hipona. A Trindade, 4. ed. (São Paulo: Paulus, 2008), p. 664.

33 Ibid., p. 257.

34 Ibid., p. 470.

35 Ibid., p. 474.

36 González. Uma breve história das doutrinas cristãs, p. 113.

37 Ibid., p. 113-4.

38 Davis, Billie. “Uma perspectiva sobre a natureza humana”, in: Palmer, Michael D. (org.). Panorama do pensamento cristão (Rio de Janeiro: CPAD, 2001), p. 213.

39 Munyon, Timothy. “A criação do universo e da humanidade”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 259.

40 Ibid., p. 259-60.

41 Ibid., p. 258.

42 Chafer, Lewis Sperry. Teologia sistemática (São Paulo: Hagnos, 2003), vols. 1 e 2, p. 579-80.

43 Carvalho, César Moisés. “Males do preconceito e da discriminação”, Mensageiro da Paz, ano 83, n. 1554 (Rio de Janeiro: CPAD), p. 21.

44 Basílio Magno. Basílio de Cesareia: Segunda homilia 2, 4. reimpr. (São Paulo: Paulus, 2019), vol. 2, p. 62-3.

45 Ibid., p. 64-5 (Segunda homilia: 4).

46 Rubio, Alfonso García (org.). O humano integrado: abordagens de antropologia teológica, 2. ed. (Petrópolis: Vozes, 2007), p. 292.

47 Miranda. Um homem perplexo, p. 19.

48 Baumert, Norbert. Mulher e homem em Paulo (São Paulo: Loyola, 1999), p. 233-5.

49 Ibid., p. 233, 237.

50 Ibid., p. 233-4, 237.

51 Ibid., p. 234-5.

52 Ibid., p. 238.

53 Ibid., p. 238-9.

54 González. Uma breve história das doutrinas cristãs, p. 109.

55 Munyon. “A criação do universo e da humanidade”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 253.

56 González. Uma breve história das doutrinas cristãs, p. 110.

57 Munyon. “A criação do universo e da humanidade”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 253.

58 Ibid., p. 253-4.

59 Silva, Esequias Soares da (org.). Declaração de fé das Assembleias de Deus (Rio de Janeiro: CPAD, 2017), p. 80.

60 González. Uma breve história das doutrinas cristãs, p. 110-1.

61 Silva (org.). Declaração de fé das Assembleias de Deus, p. 78.

62 Silva, Severino Pedro da. O homem: corpo, alma e espírito (Rio de Janeiro: CPAD, 2004), p. 64.

63 Silva (org.). Declaração de fé das Assembleias de Deus, p. 78.

64 Silva. O homem, p. 79.

65 Leite Filho, Tácito da Gama. O homem em três tempos, 2. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1983), p. 43.

66 González. Uma breve história das doutrinas cristãs, p. 108-9.

67 Munyon. “A criação do universo e da humanidade”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 249-50.

68 Ibid., p. 250.

69 Ibid., p. 252.

70 Duby, Georges. Eva e os padres: damas do século XII (São Paulo: Companhia das Letras, 2001), p. 48-49.

71 Balthasar, Hans Urs von. Se não vos tornardes como esta criança (Prior Velho: Paulinas, 2014), p. 21.

72 Rubio (org.). O humano integrado, p. 9-10.

73 Ibid., p. 293.

74 Scherer, Odilo Pedro. “Justo Sofredor”: uma interpretação do caminho de Jesus e do discípulo (São Paulo: Loyola, 1995), p. 301.

75 Ibid., p. 303.

76 Ibid., p. 302.

77 Schelkle, Karl Hermann. Teologia do Novo Testamento (São Paulo: Loyola, 1978), vol. 4, p. 240.

78 Ibid.

79 Nas palavras do autor, “a atual vida terrena pode ser qualificada como bem sem-par e inestimável (Mc 8:37). O serviço messiânico de Jesus destina-se, em grande parte, à restituição da vida sã e salva. O poder de Cristo é invocado para conservar uma vida ameaçada (Mc 5:35) ou restituir uma vida perdida (Lc 7:12; Jo 11:3). Não obstante, a vida terrena é compreendida como vida provisória. O homem natural deve ser considerado como morto, apesar de toda a sua vitalidade (Mt 8:22; Lc 15:24; Ef 5:14; Cl 2:13). A verdadeira vida depende da palavra de Deus (Mt 4:4 = Dt 8:3). É a vida vindoura, depois da morte, que é chamada simplesmente de vida (Mt 7:14; Mc 9:43; 1Pe 3:7). Esta é a vida eterna (Mt 19:16; Rm 1:17)” (ibid., p. 239).

80 Ibid., p. 240.

81 Sigla de Bíblia de estudo pentecostal (CPAD).

82 Cabral, Elienai. Mordomia cristã: aprenda como servir melhor a Deus (Rio de Janeiro: CPAD, 2003), p. 36.

83 Ibid., p. 33.

84 Lewis, C. S. A abolição do homem (São Paulo: Martins Fontes, 2005), p. 66.

85 Ibid., p. 66-7.

86 Ibid., p. 69.

87 Erickson, Millard J. Teologia sistemática (São Paulo: Vida Nova, 2015), p. 479.

88 Wright, Christopher J. H. Povo, terra e Deus: a relevância da ética do Antigo Testamento para a sociedade de hoje (São Paulo: ABU, 1991), p. 59.

89 Ibid., p. 59-60.

90 Ibid., p. 62.

91 Horton, Stanley M.; Menzies, William. Doutrinas bíblicas: os fundamentos da nossa fé (Rio de Janeiro: CPAD, 1995), p. 64-5.

92 Cabral. Mordomia cristã, p. 34-5.

93 Ibid. p. 35-6.

94 Cf. os subtópicos “O Espírito Santo na Criação” e “Movimento, vida e ordem”, p. 409 e 430, respectivamente.

95 Kuyper, Abraham. A obra do Espírito Santo: o Espírito Santo em ação na igreja e no indivíduo (São Paulo: Cultura Cristã, 2010), p. 70.

96 Jones, James. Jesus e a terra: a ética ambiental nos Evangelhos (Viçosa: Ultimato, 2008), p. 27-8.

97 Ibid., p. 28.

98 Ibid., p. 33-4.

CAPÍTULO

7

HAMARTIOLOGIA

Introdução

Falar sobre o pecado em pleno século 21 pode soar ultrapassado. As inúmeras explicações seculares para as tragédias e anomalias que acometem a humanidade fazem que voltar ao Gênesis pareça um retrocesso, e até mesmo no campo teológico o assunto não é a pauta mais pedida. Em um tempo que tanto enfatiza a capacidade humana de criar e produzir, falar sobre nossas limitações parece pessimismo, mas engana-se quem pensa que o pecado perdeu seu espaço. Mesmo com as novíssimas e elaboradas teorias filosóficas sobre a existência do homem, e seu consequente sofrimento, uma pergunta segue sem resposta definitiva: por que o mundo deu errado e parece preso em um ciclo vicioso de erros? Podemos enxergar os seres humanos como bons ou moralmente neutros, cujas ações decorrem por influência de uma sociedade corrupta, ou admiti-los como "naturalmente" pecadores, com uma natureza decaída que deverá ser transformada para que não continue a contaminar o todo? A doutrina do pecado é a contribuição cristã para essa discussão.

Sem desmerecer as demais análises — sejam elas históricas, econômicas, políticas ou antropológicas —, o cristão entende que o problema do mundo não está apenas nas tomadas de decisões equivocadas, ou na disputa pelo poder; sua reflexão olha mais profundamente, pois se concentra no vazio existencial deixado pela Queda. A criação decaída esqueceu-se de sua origem, perdendo assim o propósito e a razão de existir. O que sobrou foi a sensação de mataiotês, palavra grega que "descreve a inutilidade de um objeto totalmente separado de seu propósito original e sintetiza a futilidade do estado presente do próprio Universo".1 O apóstolo Paulo a utiliza em Romanos 8:20 para referir-se ao vazio — ou "vaidade", na versão Almeida Revista e Corrigida — dos seres humanos, mas ele não foi o primeiro a atestar essa condição. Já no começo de Eclesiastes, Salomão também declara que "tudo não passa de vaidade!".

Esse vazio descrito por Paulo e Salomão voltou ao centro do debate atualmente. O sucesso das palestras motivacionais, cujo estilo conquistou até mesmo alguns púlpitos, prova que o homem moderno continua buscando desesperadamente algo que possa preenchê-lo de sentido. Quando colocamos a questão nesses

termos, fica fácil perceber o porquê de a Queda ainda ser relevante, e é por entender a atualidade e a importância desse tema que neste capítulo nos dedicaremos ao estudo da hamartiologia, também conhecida como doutrina do pecado. Longe de uma perspectiva pessimista, que reforça nossas limitações, acreditamos que o estudo sobre o pecado pode ser visto como uma importante ferramenta em nossa caminhada cristã, pois nos leva a refletir sobre os propósitos de Deus para sua criação e, consequentemente, sobre quem devemos ser como filhos dele.

Definições e objetivos da hamartiologia

Hamartiologia é a junção dos termos gregos hamartia (pecado) e logia (estudo, ciência); logo, é a área da teologia na qual nos dedicamos a estudar o pecado, suas consequências, a Queda e também o mal, ou, mais especificamente, “o problema do mal”. Estudá-la é importante, pois, assim como a antropologia teológica, a hamartiologia também perpassa toda a teologia ocidental, “influencia muitas outras doutrinas e também é influenciada por elas”.2 Como pontapé inicial, “compreender o pecado nos ajuda no conhecimento de Deus”,3 isso porque o padrão de justiça é sempre divino e, quanto mais justo, puro e bondoso for Deus, mais elevado se torna esse padrão. Esse entendimento influenciará nossa soteriologia, pois “quanto mais rigorosa for nossa concepção de pecado, mais sobrenatural será a salvação de que precisamos”. Portanto, se “o ser humano deve refletir a natureza de Deus, ele será julgado não em comparação a outros seres humanos, mas segundo o padrão divino”.4 Com isso, percebemos que, embora as áreas de antropologia, hamartiologia e soteriologia estejam separadas neste livro, tal divisão é puramente teórica e não existe na realidade, pois elas caminham juntas, se influenciando.

Estudaremos a hamartiologia a partir de dois eixos principais: o mal e o pecado, ou, para utilizar uma linguagem filosófica, iremos “da potência ao ato”. O mal é a potência, pois está no cerne da pecaminosidade. Se tudo o que vai contra o propósito original de Deus é pecado e Deus é bom, logo podemos dizer que o pecado é mau. Mas quando o mal passou a existir? Ele começou com a revolta de um anjo caído, é algo comum à nossa realidade ou foi criado pelo próprio Deus? Falaremos sobre algumas dessas perspectivas já no começo do presente capítulo, mas adiantamos que o problema milenar segue sem respostas definitivas. Após a potência, finalmente iremos ao ato: o pecado. O mal é uma realidade, mas também é um conceito que não existe isoladamente, só definimos algo como mal quando o comparamos com o que entendemos como bom. Assim, quando falamos sobre pecado, finalmente podemos lidar com algo concreto, uma ação ou prática que nos permite estudar de forma um pouco mais assertiva o bem e o mal.

Entretanto, é importante destacar que não pretendemos formular um simples manual de instruções que deve ser seguido à risca por quem pretende entrar no céu. O evangelho não é isso e nem mesmo a Lei o era. Ao explicar a forma em que Jesus recuperou o sentido original de muitos aspectos da Lei com seu Sermão do Monte, Karl Hermann Schelkle afirma que o Mestre pretendia demonstrar que “a lei não deve angustiar nem inquietar ou paralisar o homem com múltiplas prescrições. Ela deve libertá-lo para a verdade e ser-lhe auxílio para a salvação”.5 Por isso, o mesmo autor explica que

nem o Novo Testamento, nem a Bíblia, em geral, oferecem uma exposição sistemática acerca da atividade moral, mas contém não poucas reflexões a respeito de preceitos morais e muitas exortações concretas de princípios gerais. Por isso, é preferível não falar de ética bíblica, mas sim de ethos bíblico. É sobre ele que se funda a ética cristã sistemática. O ethos bíblico (a conduta moral bíblica) não pretende ser demonstrável em seus fundamentos e em seu fim; ele é moralidade pela obediência à palavra de Deus e, por isso mesmo, é moralidade no risco de fé, como a própria fé. Ethos bíblico, como também ética cristã, são de lei divina, teonômicos. Tanto a dogmática como também a ética são ambas partes, capítulos, da doutrina acerca da fé cristã. É nesta base que se determinam o fundamento e o fim da atividade moral em sentido bíblico. O fundamento é reverência em presença da Majestade de Deus e a obediência à sua palavra, ao seu mandamento e a seu apelo. A obediência não inquire primeiro pela legitimidade dos mandamentos, para obedecer somente no caso em que visse a necessidade de um mandamento; antes, ela obedece numa entrega cheia de fé à vontade de Deus. O fim é representar a ordem e a honra de Deus (“... para que os homens vejam vossas boas obras e louvem o Pai que está nos céus”, Mt 5:16). O fato de a palavra de Deus ser a medida da ordem moral resulta para o Antigo como para o Novo Testamento dos atributos divinos. Deus é santo; na verdade, só um é santo, Deus (Lv 19:2; 1Pe 1:16). Deus é bom; na verdade, só um é bom, Deus (Mt 10:18). Já que o homem moral conhece e crê em Deus na qualidade de santo e também na qualidade de bom, sabe que com o mandamento de Deus não fica entregue ao arbítrio, mas confiado à salvação; ele sabe também que esta lei moral não lhe impõe violência de fora, mas que é capaz de libertar o mais íntimo do seu ser e levá-lo à plenitude, à plena realização.6

O que Schelkle explica é que a Bíblia não pretende ser uma lista de afazeres para os crentes, mas traz em si ensinamentos ainda mais profundos, um ethos. Devemos deixar de pecar não porque isso é proibido, mas porque entendemos que pecar é desobedecer a Deus e afastar-se dele. Assim, viver uma vida de santidade deve ser uma decisão: não peco porque não quero pecar, não porque tenho medo do juízo divino. Essa é a diferença entre o ethos bíblico e a ética "secular" de uma sociedade, que precisa ser regulada por leis jurídicas. Quando o evangelho é entendido em sua essência, não prende o homem; ao contrário, lhe concede liberdade para viver seu propósito original conscientemente. A obediência à lei divina "não se trata de obediência a algum homem, mas daquela que presta ouvidos à palavra de Deus que julga e salva; não se trata de uma obediência sem liberdade, mas antes feita em plena liberdade".7 Certamente, após a Queda, tomar essa decisão e manter-se firme nela se tornou um desafio, por isso precisamos nascer de novo no Espírito, permitindo que ele nos guie. Falaremos sobre isso ao longo do capítulo. Por ora, o entendimento que precisamos ter em mente antes de estudar sobre o pecado é que Deus quer construir uma relação de amor, respeito e liberdade conosco, não de medo ou proibições.

O mal

O mal é uma realidade inegável que interessa até mesmo aos que não acreditam no relato de Gênesis ou na concepção de pecado. Como aponta N. T. Wright, “queremos saber qual é a sua origem, como entendê-lo, como ele afeta nossa visão de mundo, sejamos cristãos, ateus ou qualquer outra coisa”.8 O que tradicionalmente se ensina nos círculos protestantes é que o mal surgiu em Lúcifer, um anjo caído que ambicionou ser como Deus, bem antes do pecado de Adão e Eva.9 Essa posição e seus textos-base são apresentados por Eurico Bergstén em um de seus livros básicos de Teologia sistemática:

a. O diabo era antes um querubim, ungido para proteger, Ez 28:14; “no monte santo de Deus estavas, no meio das pedras afogueadas andavas...”. Apesar de tudo isso, ele disse em seu coração: “subirei ao Céu, acima das estrelas de Deus” e “serei semelhante ao Altíssimo”, Is 14:13,14. Assim nasceu o pecado como um pensamento no coração de Lúcifer. Esse pensamento ele pôs em ação! Rebelou-se contra Deus, e foi lançado fora do Céu, Ez 28:15,16. Jesus disse para os seus discípulos que havia visto Satanás “como raio, cair do Céu”, Lc 10:18.

b. Desde então, o diabo tornou-se o adversário de Deus. Satanás (em hebraico Satã) ou “diabo” (em grego diábolos) significa em português: “adversário, acusador”. Ele era Lúcifer, isto é, “a estrela da manhã, filha da alva”, Is 14:13. Mas degenerou-se, tornando-se o príncipe das trevas, Mt 12:24.10

Nessa perspectiva, é o Diabo quem influencia Eva ao pecado, vindo na forma de uma serpente. Vale ressaltar que teólogos importantes, como, por exemplo, Dietrich Bonhoeffer, discordam dessa concepção. Nas palavras de Bonhoeffer, “a Bíblia não pretende dar informações sobre a origem do mal, mas sim assinalar seu caráter de culpa e de carga infinita sobre o ser humano. Perguntar pela origem do mal independente disso está muito longe da mente do autor bíblico e, por isso mesmo, a resposta não poderá ser inequívoca e direta”, pois “ela sempre

conterá dois aspectos: que eu, como criatura de Deus, cometi o que é totalmente oposto a Deus, o mal, e por essa razão sou culpado, e a culpa é indesculpável". Bonhoeffer afirma que, no relato bíblico, "simplesmente não se diz que a serpente era o Diabo. A serpente é criatura de Deus, mas é a mais astuta".11 Ele afirma isso para reafirmar a culpa humana pelo pecado:

... não é possível referir-se simplesmente ao diabo como aquele que me seduziu. Pelo contrário, esse diabo sempre estará ali onde eu, como criatura de Deus, que devia viver no mundo de Deus, me recusei a isso. Portanto é igualmente impossível acusar a criação de imperfeita e responsabilizá-la pelo mal que eu pratiquei. A culpa está unicamente sobre mim; eu cometi o mal em meio ao estado original da criação. A total incompreensibilidade desse ato se expressa aqui, em Gn 3, pelo fato de que ele não ocorre pelo aparecimento repentino de uma força do mal que irrompe em meio à criação. Pelo contrário, o mal se esconde dentro do mundo criado, e é executado na criação pelo ser humano. Se houvesse um relato anterior da queda de Lúcifer, como o quer a dogmática católica e também Lutero, então Adão seria a primeira vítima desse Lúcifer e, como tal, fundamentalmente já exonerado. Porém justamente a objetividade do relato bíblico afirma de fato que a queda no pecado se preparou e aconteceu em meio à criação, e justamente por isso se afirma com clareza sua total impossibilidade de desculpa.12

Apesar da interessante perspectiva de Bonhoeffer, que registramos aqui para apresentar uma forma diferente de se olhar para o relato da Queda, a visão defendida por Eurico Bérgsten, que registramos logo no início deste tópico, segue sendo a mais popular entre os pentecostais brasileiros. Além dessas perspectivas cristãs, é importante ressaltar que o judaísmo também possuía tentativas de explicar a presença do mal entre os seres humanos. A visão predominante era a das duas naturezas: uma boa (yetser tov) e outra má (yetser ra'). De acordo com essa ideia, "os maus são controlados pelo impulso mau, ao passo que os bons o controlam", pois possuem uma natureza boa. "Os rabinos debatiam sobre a idade em que esses impulsos se manifestam, e se o impulso mau é realmente iniquidade ou apenas instinto natural."13 No cristianismo, assume-se uma natureza decaída para todos os seres humanos, indistintamente. Falaremos sobre isso mais adiante.

Apesar das explicações sobre sua possível origem, é difícil definir o mal precisamente. Uma forma didática de entendê-lo é dividindo-o em três tipos: moral, natural e metafísico. O mal moral é o próprio pecado, “é a iniquidade cometida por criaturas dotadas de vontade”, enquanto o mal natural “é a desordem e decadência do Universo (calamidades naturais, algumas doenças etc.)” e, conforme o teólogo pentecostal Bruce Marino, “está ligado à maldição que Deus pronunciou contra a terra (Gn 3:17,18)”. Por fim, o mal metafísico pode ser definido como “involuntário, resultante da finitude das criaturas (insuficiência mental e física etc.)”.14 Na perspectiva do cristianismo, o mal moral sempre foi motivo de muita atenção por tratar-se de um obstáculo direto à prática da vida cristã. Para este problema, a conversão é apresentada como único antídoto para debelá-lo. Essa visão prevaleceu até o surgimento do racionalismo, que deixou Deus e as influências religiosas “de lado”, defendendo que a solução para o mal viria por meio da “ordem” e do “progresso”, lema do positivismo lógico, proporcionado pelo avanço científico. Essa nova visão também permaneceu como verdade — principalmente nos círculos intelectualizados — por muito tempo, até a chegada do século 20, quando em 1914 o que parecia ser apenas justiça pelo assassinato de um arquiduque austríaco transformou-se em guerra mundial. Duas décadas depois, a Alemanha derrotada voltaria com grande força bélica, na tentativa de recuperar o que havia perdido, e um conflito envolvendo as principais nações do mundo implodiria novamente.

O avanço tecnológico, até então utilizado para invenções positivas como a criação do telefone e do rádio, mostrava sua face obscura ao ser utilizado para o desenvolvimento de armas cada vez mais destrutivas. As questionáveis experiências que usaram judeus como cobaias em nome da ciência acabaram provando que o avanço científico também não era uma solução tão definitiva assim e que as bases éticas do “progresso” deviam ser repensadas. O mundo se via perdido novamente: se de um lado a ciência não conseguiu conter o avanço do mal, Deus igualmente foi colocado no “banco dos réus”, pois como poderia um Ser divino bom permitir tanta tragédia ou, ainda pior, ordenar que ela aconteça? O famoso dilema de Epicuro — “ou Deus pode e não quer evitar o mal, e então não é bom; ou quer e não pode, e então não é onipotente”15 — voltou ao centro da discussão, assolando a humanidade com a desesperança. Todos esses fatores fazem que o problema do mal não possa ser ignorado pelos teólogos, pois “com a entrada no âmbito minado da atual cultura crítica, se converteu literalmente em aposta de vida ou morte para uma fé que, com honestidade e rigor, queira ‘dar razão’ de si mesma”.16 Por entender que essa questão merece tratamento teológico, apresentaremos três principais caminhos

para tratar do mal e responder à problemática de como é possível a coexistência: “Deus bom/mundo mal”.

— O problema do mal não é um problema —

Uma possível resposta ao problema do mal é não enxergá-lo como um problema de fato. Para alguns cristãos, o mal não foi criado por Deus, mas para ser justo ele permite que o mal incorra na vida dos que pecam, para puni-los ou ensinar a eles alguma coisa. Agostinho era um defensor dessa ideia, o qual, em diálogo com seu discípulo Evódio, fala sobre os dois sentidos da palavra: o que é usado "para dizer que alguém agiu mal" e o que se refere a "alguém que sofreu algum mal". Ao ser questionado pelo aluno se Deus é autor desses dois tipos de mal, o bispo de Hipona responde:

Como você sabe e crê, Deus é bom, e não se pode pensar o contrário e é claro que ele não faz o mal. Além disso, se confessamos que ele é justo — seria sacrilégio negá-lo —, assim como premia os bons, ele também castiga os maus e, certamente, os castigos que lhes impinge são para eles um mal. Ora, se ninguém que sofre [o] sofre injustamente, como devemos confessar, pois cremos que o universo é regido pela Providência divina, segue-se que de nenhum modo é Deus autor do primeiro tipo de mal, mas é do segundo.17

Dessa forma, o mal não é um problema, mas apenas o modus operandi da relação Deus/homem, ou seja, Deus é bom com os que são bons e, por óbvio, "mau" com aqueles que são maus. Dessa forma, todas as tragédias que observamos são permitidas e, em alguns casos, ordenadas por Deus por algum motivo que muitas vezes desconhecemos, mas que devemos aceitar, pois ele é justo, rege todo o universo e detém o conhecimento sobre toda a realidade e assim está agindo por justiça. Esse posicionamento é o mais popular entre os cristãos que creem na pré-decisão absoluta — sem abrir espaço para a liberdade de escolha dos seres humanos — de Deus sobre todo o curso da história.

— O mal é intrínseco à existência finita —

A segunda possível explicação para o problema do mal está na defesa da autonomia do mundo e de sua finitude. Essa posição defende que o dilema de Epicuro está ultrapassado e deveria ser revisto. Se, como afirmam os céticos, a ciência já provou que o mundo possui autonomia e funciona por meio das leis naturais, não pela interferência divina, não faz sentido culpar Deus pelas coisas ruins que acontecem, pois ao fazer isso os ateus fazem com que o mal seja "quase ao mesmo tempo, a grande objeção contra Deus e a condição de possibilidade de sua existência".18 Os defensores dessa perspectiva afirmam que "a raiz última do mal, sua condição de possibilidade, situa-se na finitude",19 portanto não é possível existir um mundo finito sem que o mal também exista.

Dado que o mundo-sem-mal é uma contradição, um nada, um mero flatus vocis, dizer que o mal é inevitável não diminui em absolutamente nada nem a onipotência nem a bondade divinas. Deus não é nem menos onipotente nem menos bom, apenas porque nós enunciemos o nonsense de que "não pode" fazer um ferro-de-madeira ou desenhar um círculo-quadrado. O mal não é um problema de Deus, mas da criatura; não do ser, mas do ente: simplesmente enuncia a insuperável limitação do mundo.20

Dessa forma, o problema do mal é resolvido por meio do mal metafísico, deixando Deus fora da equação: o mal ocorre independentemente da vontade dele, pois é intrínseco à nossa realidade finita. Essa visão aponta para a esperança do fim dos tempos, pois apenas quando formos salvos e passarmos para a eternidade o mal terá fim, pois não pode existir numa realidade ilimitada e perfeita. Como observamos, a discussão é complexa e não possui uma resposta definitiva porque, como já disse o sábio Salomão: "Assim como tu não sabes qual o caminho do vento, nem como se formam os ossos no ventre da que está grávida, assim também não sabes as obras de Deus, que faz todas as coisas" (Eclesiastes 11:5). O mais interessante sobre esse texto é que a ciência já

explicou como funciona o vento e a gestação, mas a vontade divina continua sendo um mistério que não pode ser plenamente resolvido nem mesmo com teorias teológicas.

— O mal é a ausência de bem —

O terceiro possível caminho para responder ao problema do mal é admitir a liberdade de escolha do ser humano. Nessa perspectiva, Deus é bom e quer que a criatura que ele formou à sua imagem e semelhança usufrua desse bem, mas também dá liberdade para que ela escolha outros caminhos. Assim, quanto mais se afasta da presença e vontade de Deus — influenciada pela degenerescência da Queda —, mais perdida a criatura se torna. O mal é, portanto, não uma realidade em si, mas a ausência do Criador.

Deus não criou o mal, porém realmente criou tudo que existe. Assim, o mal não pode ter existência independente. O mal é a ausência ou a perversão do bem. Este fato pode ser ilustrado pelo sal de cozinha, que é um composto (ou mistura compacta) de duas matérias químicas: o sódio e o cloreto. Estes dois elementos, em separado, são altamente mortíferos. O sódio irrompe em chamas ao entrar em contato com a água, e o cloro é um veneno fatal. Assim como a alteração na composição do sal, a criação perfeita de Deus é mortífera quando o pecado lhe estraga o equilíbrio.21

Essa perspectiva admite que Deus quer salvar e abençoar todos. Ele possuía um plano perfeito para a criação, mas permitiu que o homem decidisse sozinho qual caminho seguir. Quando decidimos nos afastar de Deus, agindo por “conta própria”, segundo o nosso próprio entendimento, o mal surge, pois só no Criador é possível encontrar o bem e a justiça. Dessa forma, o mal não é imposto por Deus como punição, mas ocorre em consequência de nossos atos. Esse posicionamento é popular entre os cristãos que creem na liberdade de escolha, ainda que limitada, dos seres humanos.

Após a rápida exposição dessas três visões, como de fato devemos conceber o mal? O que podemos afirmar com certeza é que a primeira visão é incompatível com uma visão carismática de Deus. Isso porque, dentro dessa perspectiva,

encontramos um ser divino que constantemente busca comunicar-se com sua criação, a ponto de ter enviado sua Palavra — e aqui reforçamos que o conceito de logos deve ser entendido conforme exposto no capítulo sobre cristologia, como a comunicação mais plena de Deus, não como no senso comum, como simples verbalização de algo — até nós, e ainda hoje continua nos encontrando pessoalmente por meio do Espírito Santo. O que Jesus, a revelação última de Deus, demonstra é o apreço de Deus por sua criação. O Deus que se revela na pericorese trinitária mostra que o amor é a base de sua natureza. Essas revelações não combinam com a concepção de um Deus que determina o mal e faz acepção de pessoas, escolhendo algumas para a glória e outras para a perdição. Dizer que ele deve ser assim porque é soberano pode parecer piedade dos que querem defender Deus, mas acaba sendo apenas uma tentativa de encaixá-lo em nossas definições sobre o que é ser poderoso aos olhos humanos.

Além disso, as outras duas perspectivas nos parecem alternativas melhores para os carismáticos e pentecostais, por abrirem espaço para a liberdade do ser humano, característica importante para a visão pneumatológica que temos desenvolvido ao longo deste livro. Mesmo assim, é importante destacar que mesmo essas perspectivas também não fecham a discussão, pois o problema do mal é mais um daqueles complexos dilemas irrespondíveis da teologia, para o qual só teremos resposta quando estivermos face a face com Deus, no fim dos tempos. Até lá, que o debate sobre o tema possa seguir sendo feito com humildade, respeito e, principalmente, fidelidade ao que Deus revela sobre si mesmo para nós. Agora que falamos sobre o mal, a “potência” que citamos na introdução, podemos finalmente seguir para o “ato”, ou seja, o pecado, que é o mal materializado, tornado realidade e visto na prática.

Origem e atualidade do pecado

Embora a origem do pecado, como sinônimo de mal, não seja precisa e apesar de termos refletido sobre o que comumente se ensina acerca do tema no início deste capítulo, a Bíblia revela como ele foi introduzido no mundo: Eva come do fruto proibido ao ser convencida por uma serpente de que poderia ter conhecimento do bem e do mal sem morrer e influencia seu marido a fazer o mesmo. Os dois acabam expulsos do Jardim e sofrem as consequências, de que trataremos com mais detalhes em nossa análise da terminologia do pecado, no próximo tópico: a inquietação pelo que fizeram, a culpa ao perceberem que estavam nus, o sofrimento infligido pela punição divina e o mal que se revelou posteriormente em Caim e, consequentemente, em toda a "raça humana" (Gênesis 6:5; 8:21). Esse conhecido relato de Gênesis possui um leque de interpretações, uma delas a de que o pecado do casal não foi necessariamente a desobediência, e sim o desejo de ser como Deus — o que remete ao "pecado do Diabo". Os teólogos William Menzies e Stanley Horton afirmam que o pecado "originou-se da livre escolha das criaturas de Deus. Em lugar de crer e confiar em Deus, e corresponder a seu admirável amor e à sua provisão, destronaram-no, e entronizaram o próprio 'eu'". Portanto, "a essência do pecado [...] é optar pela satisfação do próprio 'eu' em lugar do original e mais elevado objetivo na vida — buscar a Deus e à sua justiça".22

Pensadores de outras áreas do conhecimento também arriscaram diferentes interpretações da Queda. O psicanalista Rollo May usa o relato para exemplificar a fase do desenvolvimento humano em que começamos a adquirir senso ético: "Com a perda da 'inocência' e os primeiros rudimentos da sensitividade ética, [...] a pessoa herda determinados encargos de autoconsciência, ansiedade e sentimentos de culpa" e ainda "compreende que um dia morrerá", assim como Adão e Eva compreenderam ao descumprir a ordem divina. Mas o psicanalista apresenta uma conclusão otimista, ou seja, analisando "do lado positivo, o fato de ter comido do fruto que lhe proporciona conhecimento do certo e do errado representa o nascer da pessoa psicológica e espiritual". May afirma ainda que

Hegel também apresenta uma visão parecida ao dizer que o relato de Gênesis deveria ter sido “transformado numa ocasião para cantos celestiais de regozijo, pois foi nesse dia — e não no da criação de Adão — que o ser humano nasceu”.23

É comum que fora da teologia o relato da Queda consiga encontrar alternativas para o “pessimismo” cristão, ou seja, a “depravação total”, pois para um filósofo que enxerga a racionalidade humana e sua capacidade de escolha como ideais o conhecimento do bem e do mal, de fato, é uma libertação, um “novo nascimento”. Contudo, para o cristianismo, o primeiro pecado do homem marca o início da deturpação da natureza que até então era perfeita. A partir dali, todos foram tornados pecadores e não mais conseguiram andar com Deus. Essa visão que relaciona o pecado de Adão ao resto da criação divina já existia até mesmo entre os judeus, que, embora acreditassem em um tipo de “transmissão natural”, seguiam a lógica da “lei da herança”, conforme explica o teólogo pentecostal Bruce Marino: “Há conceitos de pecado original que antecipam o cristianismo. Mais dramaticamente, o Midrash explica, por analogia, a morte do justo Moisés. Uma criança pergunta ao rei por que ela está na prisão. O soberano responde que é por causa do pecado da mãe dela. Semelhantemente, Moisés morreu por causa do primeiro homem que trouxe a morte ao mundo”.24

A Queda também é mencionada pelo apóstolo Paulo, mas só ganhou sistematização em Agostinho, “o primeiro a utilizar a noção de pecado original”.25 Para responder às ideias de Orígenes e outros teólogos da época que defendiam a preexistência — que, como estudamos no capítulo de antropologia teológica, é a teoria de que todas as almas são previamente criadas e cometem pecados antes de ganharem um corpo —, o bispo de Hipona desenvolveu a ideia que acabou tornando-se pilar fundamental da hamartiologia ocidental. A historiadora Paula Fredriksen explica que “a perspectiva de Agostinho deixou de ver Adão como um topos alegórico e passou a vê-lo como uma personalidade histórica concreta”. É a partir dele que “Adão começa a funcionar como o antepassado individual da humanidade, uma pessoa criada com corpo e alma juntos. Por conseguinte, Adão se torna também o claro ponto de origem para o pecado humano e, portanto, para a mortalidade humana”. Entretanto, Fredriksen explica que essas “novas considerações complicaram imediatamente a ideia de justiça divina”, pois “Como pode Deus ser justo ao punir cada geração da humanidade pelo pecado de um único antepassado distante?”. Para tentar resolver esse problema,

Agostinho defende a justiça de Deus postulando uma ideia coletiva nova e diferente, a de “natureza humana”. Na verdade, Adão pecou enquanto indivíduo à parte; mas, enquanto primeiro antepassado de toda a raça, Adão possuía “dentro” de si, de alguma maneira especial, toda a humanidade. Seu pecado foi o “nosso” pecado, e “nós” pecamos enquanto ele pecou, porque nele natura nostra peccavit, “nossa natureza pecou”. Desta maneira, de acordo com Agostinho, a justiça de Deus — punitiva, não propedêutica — caiu sobre todos os humanos igualmente. [...] Deus, contudo, ainda é justo ao considerar o pecado culposamente responsável, mesmo se o pecador não consegue deixar de pecar, por duas razões. Em primeiro lugar, o pecador (já que estava “em Adão”) sofre o castigo universal pelo pecado de Adão — a capacidade diminuída da vontade — justamente. E, em segundo lugar, embora não consiga deixar de pecar, ele peca, no entanto, livremente, no sentido de que nada fora dele o obriga a pecar. Uma pessoa peca porque ela opta por pecar. Já que seu pecado é sua própria opção, ela é punida justamente.26

Essa ideia é apresentada de forma concisa e refinada pelo próprio Agostinho nesse trecho de sua obra Cidade de Deus, quando diz que “todo o gênero humano estava no primeiro homem e ela [a morte] havia de passar dele para sua descendência através da mulher, quando o casal recebeu a sentença divina da condenação. E não foi o homem tal como foi criado, mas aquilo que o homem se tornou após seu pecado e seu castigo, que foi assim gerado, na medida em que diz respeito à origem do pecado e da morte”.27 Ou seja, a morte não era um plano original de Deus para a sua criação, mas, em decorrência da decisão de Adão de romper com ele, acabou sendo inserida na humanidade. Isso nos conduz a outro importante conceito ainda defendido pela tradição cristã que também encontrou maior desenvolvimento argumentativo nas obras do teólogo católico: o de que o pecado foi o responsável pela morte física dos seres humanos.

Ao rebater o maniqueu Fortunato, Agostinho afirma que “nós nascemos da terra, e todos voltaremos à terra por causa do primeiro pecado do primeiro homem”.28 William Menzies e Stanley Horton, teólogos contemporâneos, defendem a mesma ideia ao afirmar que a “rebeldia deles [Adão e Eva] produziu a morte física no mundo” e, “como resultado, a humanidade está destinada a morrer ‘uma vez, vindo, depois disso, o juízo’ (Hb 9:27)”.29 Entretanto, a definição de

pecado original estava longe de ser o ponto final da hamartiologia; ao contrário, com ela surgiu o desafio de explicar como exatamente o pecado foi transmitido de Adão para nós. Para responder a essa pergunta, várias teorias foram desenvolvidas. Trabalharemos com as principais a seguir.

— Realismo —

A teoria realista foi primeiramente defendida por Tertuliano e afirmava que um "tecido da alma" de cada ser humano estava em Adão, portanto somos culpados porque participamos diretamente do pecado. Agostinho aperfeiçoou essa teoria e, influenciado pela forte valorização da castidade de sua época, afirmou que a passagem do pecado ocorre no ato sexual. Essa foi sua forma de explicar como Cristo se viu livre da natureza pecaminosa mesmo em um corpo humano, pois nasceu de uma virgem. Entretanto, sua defesa acabou abrindo espaço para interpretações que não possuem base bíblica, como a de que o sexo havia sido o pecado do primeiro casal e que Eva, ao seduzir seu marido, representava a natureza sedutora e carnal das mulheres.

No século 19, W. G. T. Shedd atualizou a teoria realista e introduziu o conceito da "vontade propriamente dita": "Por baixo da vontade das escolhas de todos os dias há a vontade profunda, a 'vontade propriamente dita', que determina a direção que a pessoa segue em última análise. Foi essa vontade profunda que pecou em Adão".30 É importante acrescentar que a teoria realista parte de um pressuposto traducianista de origem das almas que, conforme mostramos no capítulo anterior, defende a ideia de que as almas são transmitidas de pai para filho. Além disso, "ideias como a de uma 'vontade profunda' tendem a exigir e pressupor um conceito determinista, calvinista da salvação".31

— Pelagianismo —

Um dos principais opositores de Agostinho foi Pelágio. Ele não concebia a ideia de que um Deus justo culpe a humanidade pelo erro de um só homem e por isso desenvolveu uma teoria que acabou levando seu próprio nome, o pelagianismo, que enfatiza a responsabilidade pessoal. De acordo com essa ideia, “todas as pessoas nascem sem pecado e com total livre-arbítrio” e “o pecado é disseminado exclusivamente pelo mau exemplo”.32 Para Pelágio, o que nos leva ao pecado é o fato de estarmos inseridos em uma sociedade corrupta, não uma “herança genética”, pois não somos naturalmente pecadores, mas pecamos por repetir os maus exemplos à nossa volta. Ele e Agostinho tiveram muitas divergências teóricas, inclusive na forma em que encaravam a imortalidade de Adão: enquanto o bispo de Hipona definiu a morte física como consequência da Queda, Pelágio negou a imortalidade adâmica.33 Contudo, as ideias do último acabaram sendo consideradas heresias.

— Semipelagianismo —

O semipelagianismo leva esse nome por também enfatizar o livre-arbítrio, mas, ao contrário do pelagianismo, admite a existência de uma natureza decaída que foi transmitida a toda a humanidade a partir de Adão. Contudo, ensina que, apesar da Queda, restou ao ser humano livre-arbítrio suficiente para que possa optar por conhecer Deus, razão pela qual "embora a natureza humana esteja tão enfraquecida pela Queda, a ponto de ser inevitável que as pessoas pequem, a bondade inerente que possuem é suficiente para iniciar a verdadeira fé"34 — essa crença em uma "bondade inerente" é o que faz com que ela leve o nome que a compara ao pelagianismo. Apesar do nome, essa visão não foi desenvolvida por Pelágio, mas teve como principais defensores João Cassiano, Hilário de Arles e Vicente de Lérins. As supostas semelhanças entre essa teoria e a visão pentecostal da liberdade de escolha do ser humano — junto ao fato de que muitos arminianos foram adeptos do semipelagianismo — faz que defensores de outras linhas teológicas acusem o pentecostalismo de ser pelagiano e, consequentemente, herético. Mas essa acusação é falsa, pois os pentecostais não negam a existência de uma natureza decaída, não creem numa bondade inerente, e também não apresentam uma posição oficial sobre de qual dessas teorias são adeptos. Um resumo da interpretação da Queda por parte dos pentecostais clássicos brasileiros pode ser encontrado neste trecho da Declaração de fé das Assembleias de Deus:

A Queda no Éden arruinou toda a humanidade tão profundamente que transmitiu a todos os seres humanos a tendência ou inclinação para o pecado. Não somente isso, contaminou toda a humanidade. [...] Isso prejudicou todas as suas faculdades, quais sejam: intelecto, emoção, vontade, consciência, razão e liberdade. Portanto, o homem por si mesmo não consegue voltar-se para Deus sem o auxílio da graça divina. Apesar de tudo, a imagem de Deus no homem não foi aniquilada; foi, no entanto, desfigurada a tal ponto que a sua restauração só é possível em Cristo.35

— Federalismo —

A teoria federalista enxerga Adão como o cabeça da raça humana “num sentido representativo, governamental ou federal”, o que faz que todos estejam sujeitos à aliança adâmica. “Os descendentes de Adão não estão pessoalmente culpados até realmente pecarem, mas vivem em um estado de culpa e são passíveis do inferno por ter-lhes sido imputado — de conformidade com a aliança — o pecado de Adão” e é “por causa desse estado, [que] Deus os castiga com a corrupção”.36 Os federalistas explicam que Jesus se livrou desse estado de culpa dos descendentes de Adão, pois foi o cabeça de uma nova aliança. Algumas bases do federalismo são encontradas nas obras de Ireneu, teólogo do século 2, mas não fizeram muito sucesso. A teoria também encontrou apoio em Armínio, mas não entre todos os seus seguidores, pois, como citados no tópico anterior, muitos arminianos foram adeptos do semipelagianismo. “As matérias essenciais de Wesley são cautelosamente federalistas [...], assim como também são muitos de seus seguidores (Wiley).” Isso leva o pentecostal Bruce Marino a concluir que “os wesleyanos tendem ao traducianismo”.37

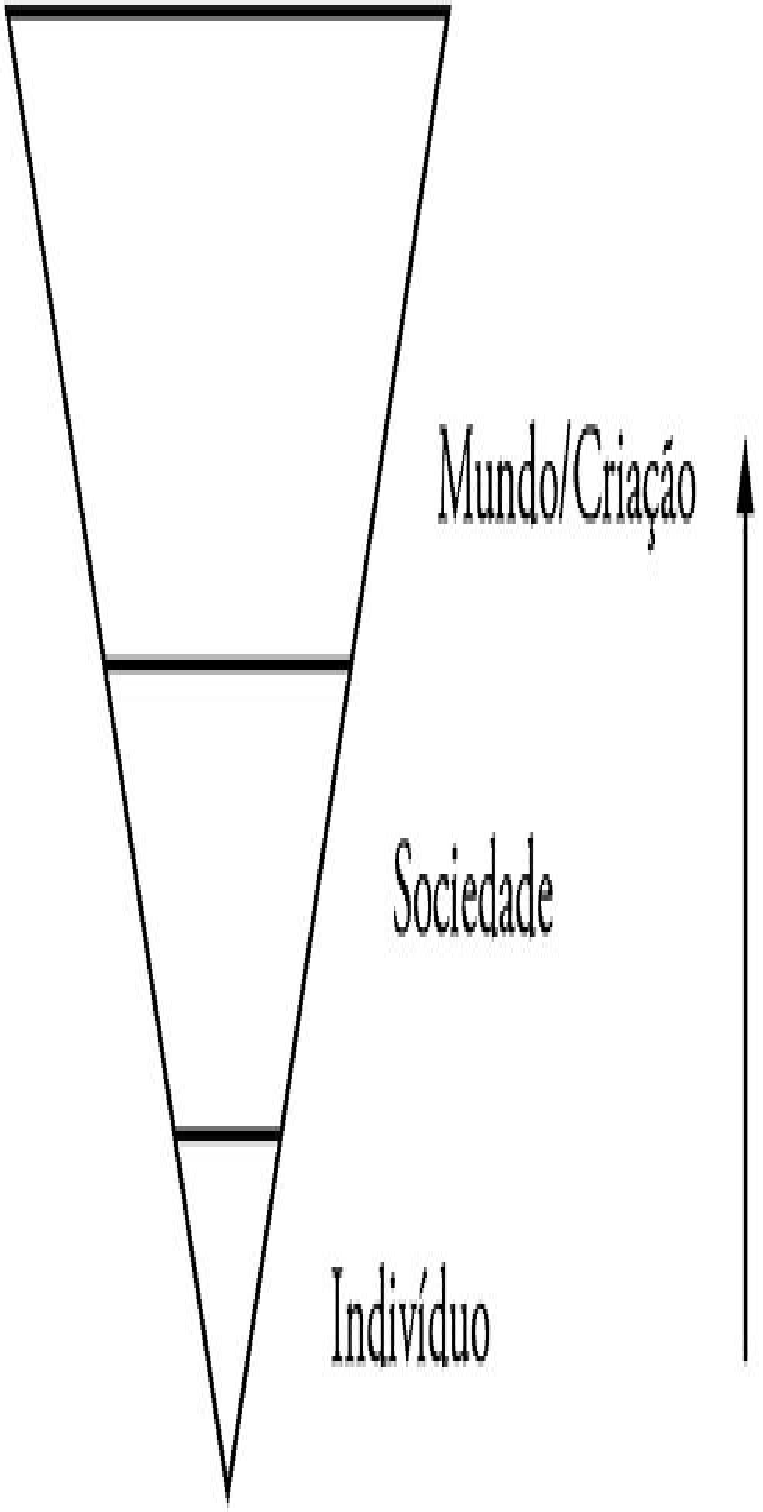
— Outras teorias —

Existem outras dezenas de teorias que procuram explicar como o pecado de Adão foi transmitido a toda a humanidade. Uma delas é a teoria da transmissão natural, que defende “que as características espirituais são transmitidas da mesma forma que as naturais”.38 Assim, a natureza corrupta é transmitida à humanidade por meio da lei da herança. A mesma que defendia que crianças nasciam com algum tipo de deficiência como consequência de pecados dos pais. Algo parecido é defendido pela teoria da imputação mediada, que entende que a culpa foi imputada aos descendentes de Adão por meios indiretos. “O pecado de Adão o fez culpado e, como castigo, Deus corrompeu-lhe a natureza”, mas “como ninguém da sua posteridade tomou parte na sua ação, nenhum de seus descendentes é culpado”. Mesmo assim, “recebem sua natureza como consequência natural de serem descendentes dele” e, por isso, antes mesmo que pequem, Deus já “os julga culpados de possuir aquela natureza corrompida”.39

— Um problema estrutural —

Apesar dos debates que envolvem as teorias sobre o pecado original ainda serem populares em muitos grupos teológicos, tentar falar sobre como a ação de Adão nos influencia de forma precisa e quase biológica não parece fazer muito sentido no cenário atual e segue sendo um assunto sem conclusão precisa. Por isso, faremos uma pequena reflexão sobre o que chamaremos de problema estrutural do pecado. Para muitos teólogos, esse é um tema polêmico, pois entendem que, quando se fala de estrutura e sociedade, nega-se o fato de uma natureza humana decaída. Entretanto, isso não é verdade. Identificar uma estrutura pecaminosa em nossa realidade não exclui a culpa de cada indivíduo; muito pelo contrário, ajuda a trazer ainda mais profundidade a esse conceito.

O problema estrutural do pecado pode ser representado como uma pirâmide invertida, onde o menor grupo — nesse caso, o indivíduo — é a base dos problemas dos demais. De forma simples, sem recorrer aos inúmeros debates sociológicos, podemos definir “sociedade” como um aglomerado de indivíduos que se relacionam entre si. Não é preciso ir longe para entender que nessa estrutura a atitude de cada indivíduo influencia o grupo maior: se todos ou boa parte deles forem honestos, sua sociedade será honesta, mas, se todos ou a maioria forem corruptos, então formarão uma sociedade marcada pelos problemas que derivam da corrupção.


Mundo/Criação
Sociedade
Indivíduo

Alguns leitores apressados podem pensar que estamos voltando ao velho dilema sobre o homem ser ontologicamente mau ou ser socialmente conduzido à maldade, mas esse não é o caso da teologia aqui apresentada, pois reconhecemos que possuímos uma natureza decaída; logo, esse é um problema ontológico do ser humano pós-Adão. Sendo assim, a sociedade sempre será problemática, pois os indivíduos que a formam são pecadores e, consequentemente, o restante da criação divina também será afetado pelas ações deles. Conforme citamos no capítulo anterior, esse fato é reconhecido antes mesmo que houvesse qualquer consciência ecológica, pois já em Gênesis Deus declara que a terra fora amaldiçoada em decorrência do pecado de Adão, e não daria apenas bons frutos, mas também “espinhos e cardos” (Gênesis 3:17-18). O apóstolo Paulo também menciona que a criação “geme e está juntamente com dores de parto”, pois “ficou sujeita à vaidade, não por sua vontade, mas por causa do que a sujeitou”, e agora vive “na esperança de que também a mesma criatura será libertada da servidão da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus” (Romanos 8:20-22). Mesmo após o Éden, a criação segue sendo atingida pelo pecado, pois agora ficou à mercê de um cocriador — no caso, o homem — decaído. Ele, que antes andava com Deus e juntos compartilhavam de um mesmo objetivo, cuidar da criação, perdeu essa perspectiva, tornou-se ambicioso e, por causa disso, explora a terra de forma irresponsável, causando desastres naturais e até mesmo sociais.

Com esse rápido apanhado de exemplos, queremos demonstrar que o pecado está entranhado em nossa realidade de forma extremamente profunda e que, sozinhos, não podemos vencer essa estrutura. Essa é uma afirmação importante para a teologia atual, pois existem dois movimentos que merecem atenção ocorrendo entre os teólogos que se propõem a debater sobre a perspectiva estrutural do pecado: de um lado, encontramos grupos que aceitam essa visão e pretendem se aliar à política para tentar resolver o máximo de problemas possíveis; do outro, há quem negue tal perspectiva, optando pelo individualismo radical por medo de que a ideia de estrutura afete nosso entendimento da culpa individual pelo pecado. As duas visões podem ser problemáticas e trazer erros consigo.

Em primeiro lugar, é importante entender que, por mais que a política possa nos ajudar a combater problemas estruturais, eles sempre vão permanecer, pois vão muito além da moral e da gestão política, mas são, como já citamos,

consequências do pecado do homem. Portanto, é possível (e, muitas vezes, necessário) articular-se politicamente para resolver os problemas de uma sociedade doente, porém não podemos perder de vista o fato de que só experimentaremos redenção plena quando formos glorificados e, finalmente, a criação for restaurada em seu propósito original. Antes disso, não importa quanto nos esforçarmos, algo seguirá errado. Com esse reconhecimento, não queremos conduzir ninguém ao outro extremo, o do comodismo. Ou seja, à ideia de que, porque o pecado está entranhado em nossa sociedade, então podemos lavar as mãos e agir de forma decididamente alienada em relação à solução de alguns problemas, como pobreza extrema e exploração irresponsável da natureza. A única coisa que queremos ressaltar é que o evangelho não deve ser equiparado a nenhuma ideologia política ou partidária, pois ele é único e está acima de todas essas criações humanas.

Em segundo lugar, precisamos comentar sobre o segundo movimento, que reconhece os erros do primeiro e por isso nega qualquer perspectiva abrangente do pecado, não entendendo problemas estruturais como fruto da natureza humana decaída. Por mais que os defensores de tal visão creiam estar honrando a ideia de que o homem é o único responsável por sua queda, acabam favorecendo uma perspectiva limitada do pecado. Cria-se, então, a ideia de que a pecaminosidade só está presente em algumas áreas da vida, geralmente as mais pessoais. Pecados como a promiscuidade e a infidelidade são concebidos como mortais, enquanto inveja, desonestidade, corrupção política, indiferença à justiça social ou até mesmo exploração da natureza não parecem causar tanto constrangimento, sendo perfeitamente comum ser cristão e praticá-los. Isso conduz a um cristianismo legalista e vai contra o que a própria Bíblia ensina. Portanto, o que defendemos é que o pecado deve ser enxergado de forma completa, em todos os seus âmbitos, sejam eles morais ou sociais: tudo o que vai contra o projeto original de Deus deve ser visto como perversão da vontade divina. Vale ressaltar que essa explicação de forma alguma nega as teorias que explicamos anteriormente, pois elas pretendem explicar como exatamente o pecado de Adão foi capaz de atingir a natureza humana em seu âmago, enquanto aqui estamos apenas explicando como o pecado já está instaurado em nossa realidade.

É interessante destacar nessa obra de recorte carismático-pentecostal a forma pela qual o Espírito Santo rompe essa estrutura pecaminosa e nos capacita para que também possamos vencê-la, não nos levando a cair no comodismo que citamos anteriormente nem a apelar para soluções puramente humanas. Um bom

exemplo dessa ação do Espírito pode ser encontrado na história de William Joseph Seymour, grande homem de Deus que, por ser negro, precisou assistir às aulas de um rápido curso bíblico ministrado por Charles Parham no ano de 1905 em Houston, Texas, do lado de fora da sala. Apesar desse desafio, foi ali que ele aprendeu sobre o batismo com o Espírito Santo, doutrina que passaria a defender e ensinar antes mesmo de falar em línguas. Em 1906, Seymour foi convidado para pregar em uma igreja em Los Angeles, mas sua pregação sobre a boa-nova que havia aprendido com Parham no ano anterior não foi bem recebida pela pastora da congregação — que mais tarde viria a se tornar pentecostal. Apesar da discordância de sua líder, alguns membros daquela igreja continuaram a se encontrar com Seymour em uma casa na rua North Bonnie Brae. As reuniões nesse novo endereço foram poderosas — uma delas se estendeu por três dias e noites de pura adoração! O próprio Seymour foi batizado com o Espírito nesse lugar, e logo pessoas brancas começaram também a frequentar a casa, que ficou pequena. Uma semana depois, Seymour, o negro excluído das comunidades de fé brancas por sua cor e origem, iniciou uma congregação em um prédio abandonado na rua Azusa 312, e coisas tão extraordinárias começaram a acontecer que nem mesmo a segregação racial da época foi capaz de impedir que negros e brancos se reunissem no mesmo lugar para adorar ao Senhor e estar em comunhão, como deve ser. Ali, naqueles encontros, o Espírito Santo de Deus rompeu as barreiras de um pecado estrutural: o racismo.

Devemos estar atentos e confiantes de que essa ação do Espírito Santo também pode nos guiar e capacitar, assim como fez com o irmão Seymour. A perspectiva estrutural do pecado não deve ser vista com total desesperança, como se já não houvesse saída, mas apenas tornar-nos mais conscientes para que possamos viver o evangelho de forma cada vez mais completa. É possível livrar-se dessa estrutura de pecado e viver uma vida de santidade, mas para isso precisamos permitir que o Espírito Santo de Deus atue em nós. O apóstolo Paulo já nos aponta para essa realidade quando, depois de falar sobre o sofrimento da criação, causado por nossos pecados, afirma que “o Espírito ajuda em nossas fraquezas; porque não sabemos o que havemos de pedir como convém, mas o mesmo Espírito intercede por nós com gemidos inexprimíveis” (Romanos 8:26). Que o Espírito possa capacitar-nos, dando sabedoria para que identifiquemos os pecados normalizados pelos costumes de nossa cultura e sociedade. Só assim poderemos viver uma vida plenamente cristã e seguir os passos de Cristo!

O que é o pecado?

Já falamos sobre a origem da pecaminosidade e como ela está profundamente enraizada em nossa realidade, mas uma pergunta importante segue sem resposta: o que, de fato, é o pecado? Responder a tal questão é um desafio, pois o pecado "possui uma natureza parasítica", ou seja, "não tem existência em separado, mas é condicionado por aquilo a que se agarra".40 Une-se a isso o fato de que a religião parece ter perdido espaço no cotidiano dos indivíduos, fazendo que conceitos como "Queda" e "pecado" pareçam invenções abstratas de um mundo que já não existe e ficou para trás. Muitos teólogos, como o pentecostal Bruce R. Marino, optam por definir o pecado a partir de Deus: "Somente Ele é uno, consistente e absoluto, e a qualidade perversa e iníqua do pecado é revelada contra o pano de fundo de sua santidade". Portanto, tudo aquilo que é contrário à natureza ou lei divina pode ser considerado pecaminoso: "Seja o que mais o pecado for, ele é, no seu âmago, uma violação da lei de Deus".41 Apesar de correta, essa definição ainda é muito ampla, por isso uma alternativa para torná-la mais assertiva é definir o pecado com base nas ações descritas no texto bíblico. Mas, antes de seguirmos para essa análise, é importante relembrar que não pretendemos promover "uma compreensão muito pragmática e superficial, que considera o homem como sujeito de ações externas e isoladas e não tanto uma totalidade",42 mas simplesmente tornar a hamartiologia mais didática.

Exatamente por entendermos que o pecado está além das ações, mas é "uma realidade, ou natureza, dentro da pessoa",43 analisaremos a terminologia que a ele se refere a partir de três enfoques: causas, natureza e consequências. Embora "essas categorias nem sempre sejam bem definidas", elas nos permitem abarcar mais do que acontecimentos isolados, entendendo que todo o processo, desde a causa até sua consequência, já é pecaminoso,44 exatamente como ensinou Jesus em seu célebre Sermão do Monte (Mateus 5:27-28).

CAUSAS	TERMO HEBRAICO	TERMO GREGO
Erro	shāgag (verbo) shāgâ mishgeh tā'â	planōmai

Ignorância	agnoia
Desatenção	parakoē

O hebraico é uma língua pictórica, ou imagética, por isso um mesmo termo pode apresentar diversos sentidos. Esse é o caso das palavras shāgâ e tā‘â. Na Bíblia, elas são usadas para falar sobre o andar cambaleante dos bêbados (Isaías 28:7) e também sobre ovelhas que fugiram do rebanho (Ezequiel 34:6), mas sua ocorrência mais relevante para o estudo do pecado encontra-se nos textos que se referem à fraqueza humana e sua tendência ao erro. O verbo shāgag foca a fraqueza e refere-se a falhas acidentais — como, por exemplo, Levítico 22:14 que fala sobre o erro cometido por alguém que acidentalmente comeu um alimento que era destinado apenas aos sacerdotes —, já os termos mishgeh e tā‘â denotam intencionalidade ao errar e enfatizam que o indivíduo deve ser responsabilizado em tais casos. É o que a Bíblia chama de “pecado voluntário” (Números 15:30; Hebreus 10:26). Essa é outra característica comum à língua hebraica: uma só palavra é capaz de descrever uma ação enquanto já aponta para suas consequências.

O Novo Testamento também menciona o erro como causa do pecado: o termo planōmai é utilizado para descrever as falhas que o indivíduo pode vir a cometer quando é enganado por outra pessoa (Efésios 4:14), espíritos enganadores (1Timóteo 4:1), ou até mesmo por sua própria consciência (1João 1:8). Independentemente da causa, os pecados cometidos devido ao engano denotam culpa ao indivíduo que os cometem, por isso exortações como a de Marcos 13:6 são tão comuns: “Tomem cuidado para que ninguém engane vocês”. O teólogo pentecostal Bruce Marino ressalta que “muitos rabinos consideravam o assassínio menos grave do que seduzir outra pessoa ao pecado”, já que “o assassínio remove apenas uma pessoa deste mundo, ao passo que o pecado impede a pessoa de entrar no céu”.45 Vale acrescentar que o engano faz parte dos termos que extrapolam a divisão causas/natureza/consequências, pois é tanto causa do pecado quanto ação pecaminosa.

Outro conceito bíblico de causa do pecado é a ignorância, descrita pelo termo agnoia, que significa “falta de conhecimento sobre algo” ou “ser ignorante”. Na Bíblia, seu uso mais comum traz o sentido de pecados cometidos por inocência, quando não se sabe que algo é pecado. Um exemplo importante encontra-se em Hebreus 9:7, que fala sobre o sacerdote que oferecia sacrifícios “por si mesmo e pelas culpas do povo”. De acordo com Erickson, a culpa mencionada nesse texto refere-se a “casos de ignorância deliberada” em que “o povo sabia o caminho certo, mas decidia ignorá-lo”.46 Esse pecado tem ligação com o próximo

conceito de causa do pecado: a desatenção. Descrito em o Novo Testamento pelo termo parakoē, que tem o significado literal de “não ouvir bem” ou “não ouvir corretamente”, a desatenção é causa do pecado quando um indivíduo toma a decisão de não atentar, ignorar ou “recusar-se a ouvir” (Mateus 18:27) ao que Deus ordena. Portanto, de acordo com a terminologia bíblica, concluímos que somos levados a pecar por nossa tendência ao erro, pela ignorância — quer intencional, quer inocente — e também pela decisão deliberada de ignorar o que Deus fala.47

No entanto, o que de fato se configura como pecado? Encontramos várias respostas a essa pergunta ao longo da história do cristianismo. Uma delas é a listagem dos conhecidos pecados capitais que, em sua formulação clássica, eram “soberba, cobiça, concupiscência, glutonaria, ira e preguiça”.48 Apesar de correta, essa definição é incompleta, por isso voltaremos à terminologia para ter um panorama sobre a natureza das ações pecaminosas.

NATUREZA	TERMO HEBRAICO	TERMO GREGO
Errar o alvo	ḥāṭā	hamartanō (verbo)
Impiedade		asebeō adikeō adikia adikos anomia
Transgressão	‘ābar	parabainō parabasis paranomeō
Iniquidade ou falta de integridade	‘āwal	
Rebeldia	pāsha‘ pesha‘ mārâ mārad sārar	apeitheia apeitheō apeithēs aphistēmi
Traição	mā‘al bāgad	parapiptō paraptōma
Perversão	‘āwâ	
Abominação	shiqqûts tô‘ēbâ	

Pecar é errar o alvo. Esse conceito é descrito no Antigo Testamento pelo verbo ḥāṭā, que pode ser utilizado para referir-se tanto a erros acidentais, sem sentido moral (Juízes 20:16), quanto a pecados. Sua presença “em textos de confissão” indica que nesse segundo caso “o pecador se sente responsável. A pessoa tem um alvo ou propósito, mas não o atingiu”. O mesmo sentido está presente no Novo Testamento por meio do verbo hamartanō. Nesse caso, o termo sempre faz referência a um pecado contra Deus: quando não atingimos “a marca que ele estabeleceu, seu padrão de amor e obediência perfeitos a ele”, ao próximo ou até a nós mesmos, pecamos diretamente contra o que ele ordenou, pois erramos o alvo.49

Pecado é também impiedade, conceito que no Novo Testamento possui diversos sentidos: o primeiro deles é encontrado nos termos adikia, adikeō e adikos, que se referem à injustiça, seja ela ativa, seja passiva. A impiedade também está presente na atitude irreverente e desrespeitosa dos que não têm temor a Deus. Esse segundo significado é apresentado pelo próprio Jesus, que usa o termo anomia para descrever a atitude dos que desobedecem às leis divinas (Mateus 7:23; 13:41; 23:28; 24:12). É importante frisar que anomia não faz referência à quebra da “Lei judaica, mas a qualquer mandamento que alguém sabe ter sido ordenado por Deus”.50 Para falar sobre o desrespeito à Lei mosaica especificamente, Paulo utiliza outro termo: paranomeō.

Isso nos leva ao terceiro conceito sobre a natureza do pecado: pecar é transgredir uma lei. A palavra grega paranomeō e seus derivados, parabasis e parabainō, são os que mais se aproximam do hebraico ‘ābar, presente no Antigo Testamento. Esse termo significa literalmente “atravessar” ou “passar por”, e seu sentido moral aponta para a transgressão de um dos mandamentos. Pecar é ser iníquo, não ter integridade. No hebraico, a iniquidade é descrita pelo termo ‘āwal, que tem como significado principal “desviar-se do caminho certo”. A falta de integridade está presente em não se cumprir a lei divina, mas também pode referir-se à falta de coerência ou discrepância entre o discurso e o comportamento de um indivíduo.

Pecar é ser rebelde. Esse conceito ganhou novos significados ao longo do tempo e atualmente é usado até mesmo de forma banal; qualquer “birra de criança” é considerada rebeldia, mas, biblicamente, o termo possui sentidos mais sérios. A rebeldia é descrita no Antigo Testamento pelo verbo pāsha‘ e seu substantivo

pesha‘, termos que podem ser usados tanto para descrever a revolta contra um rei ou líder humano quanto contra Deus. Esse mesmo significado também é compartilhado pelos termos mārâ, mārad e sārar. No Novo Testamento, o conceito é citado de diversas maneiras: os termos apeitheia, apeitheō e apeithēs falam da rebeldia que ocorre quando há desobediência a Deus e, em alguns casos específicos, aos pais. Já aphistēmi refere-se à atitude rebelde de provocar outras pessoas. Por fim, encontramos o termo apostasia, usado por Paulo para referir-se aos que se desviam da fé. Essa atitude dos que conhecem o evangelho, mas decidem negá-lo, configura um dos tipos mais graves de rebeldia, pois se encontra diretamente relacionado ao próximo conceito de pecado: a traição.

Pecar é trair. No hebraico, dois termos que definem tal pecado: bāgad, usado para falar de qualquer tipo de traição, e mā‘al, que se refere especificamente à traição contra Deus. No Novo Testamento, esse mesmo sentido é encontrado nas palavras parapiptō e paraptōma. A traição definida por essas palavras é muito grave, pois ofende diretamente a Deus e a aliança que ele fez com o seu povo.

Pecar é algo abominável a Deus. Os termos hebraicos shiqqûts e tô‘ēbâ são utilizados no Antigo Testamento para referir-se a “atos que praticamente causam náusea em Deus. O termo ‘abominação’ indica que esses pecados não são simplesmente algo a que Deus se opõe de modo impertinente, mas ofensas que nele produzem repulsa”. Alguns exemplos são “a idolatria (Dt 7:25,26), a homossexualidade (Lv 18:22; 20:13), o vestir-se com roupas próprias do sexo oposto (Dt 22:5), o sacrifício dos filhos (Dt 12:31) ou de animais defeituosos (Dt 17:1) e a bruxaria (Dt 18:9-12)”.51 Dentre essas descrições de ofensas diretas a Deus, cabe mencionar o “pecado imperdoável”, citado diversas vezes por Jesus no Novo Testamento (Mateus 12:31-32; Marcos 3:27-30; Lucas 12:10). Mais do que “a falta de correspondência às manifestações milagrosas do Jesus encarnado ou dos apóstolos” ou “negação temporária da fé”, esse pecado pode ser definido como “a rejeição deliberada e derradeira da obra especial do Espírito Santo” que acaba “resultando na recusa total de crer”.52 A ênfase dada por Jesus ao fato de que tal blasfêmia não será perdoada “é provavelmente uma negação peremptória da esperança rabínica de que a blasfêmia pode ser perdoada na morte”.53

É importante que os pentecostais falem sobre o pecado imperdoável, pois é na ação do Espírito Santo que se fundamenta grande parte de sua teologia e vivência. Para esse grupo, “a blasfêmia contra o Espírito Santo não é uma indiscrição momentânea, mas uma disposição definitiva da vontade” de não crer. Desacreditar, desmerecer ou, ainda pior, negar uma experiência que foi

proporcionada pelo Espírito — cometendo assim o pecado da apostasia —, é tão grave que o próprio Cristo afirma: “E a todo aquele que disser uma palavra contra o Filho do Homem ser-lhe-á perdoada, mas ao que blasfemar contra o Espírito Santo não lhe será perdoado” (Lucas 12:10).

Pecar é também perverter. Tal natureza do pecado é descrita no Antigo Testamento pelo termo ‘āwâ que significa “torcer” ou “curvar”. Apesar de o sentido literal ser encontrado em textos como o de Isaías 21:3: “Contorço-me de dores e não posso ouvir”, a palavra hebraica é também muito utilizada metaforicamente para denotar culpa, punição ou iniquidade, referindo-se não apenas a atos, mas também à natureza humana distorcida. Esse último conceito é mais um exemplo que extrapola a divisão que escolhemos para analisar a terminologia do pecado, pois é simultaneamente causa, definição e consequência das ações pecaminosas. Esse tipo de ocorrência não é rara em línguas como o hebraico e o grego, onde muitos termos trazem, em si, não apenas a descrição de uma atitude, mas também seus resultados. Por isso, decidimos listar algumas palavras que enfocam as consequências que o pecado traz para a vida de quem o pratica. Confira:

CONSEQUÊNCIAS	TERMO HEBRAICO	TERMO GREGO
Agitação ou inquietação	resha‘	
Mal ou ruindade	ra‘	
Culpa	’āsham	enochos
Sofrimento	’āwen	

O pecado causa agitação e inquietação. Apesar de o termo resha‘ ser comumente traduzido por “perversidade”, alguns textos indicam que seu sentido original era o de “agitação” ou “inquietação”. Isaías 57:20 usa a palavra para falar sobre os ímpios que “são como o mar agitado, incapaz de se acalmar”. Essa agitação é moral; o desconforto e o caos existem para os ímpios em consequência de suas ações pecaminosas.

O pecado causa o mal e a ruindade. O termo hebraico utilizado para descrever esse conceito é ra‘, que sempre se refere a algo nocivo, como um alimento estragado, um animal perigoso ou até mesmo a aflição e a adversidade — como em Jeremias 42:6. Uma importante ocorrência dessa palavra é encontrada em Deuteronômio 30:15, quando Deus a utiliza para referir-se “[à] morte e [ao] mal” que recairiam sobre Israel caso optasse por continuar em pecado e desobedecendo à sua palavra.

O pecado causa culpa. No Antigo Testamento, vários termos possuem esse significado, mas o mais específico deles é ’āsham, que aponta para a culpa que o indivíduo possui por seus erros e a necessidade de compensá-los ou restituí-los de alguma forma. Tal sentido pode ser encontrado em Números 5:8, que descreve como deve ser feito o sacrifício de restituição: “Mas, se aquele homem não tiver resgatador, a quem se restitua pela culpa, então, a culpa que se restituir ao Senhor será do sacerdote”. No grego, a culpa é definida pela palavra enochos, e suas poucas ocorrências — apenas dez — encontram-se em textos importantes. Em Mateus 5:21, Jesus declara culpado qualquer um que mata ou odeia seu irmão. Já o apóstolo Paulo utiliza o termo para advertir sobre a necessidade de examinar-se antes de participar da ceia do Senhor, pois “qualquer que comer este pão ou beber do cálice do Senhor, indignamente, será culpado do corpo e do sangue do Senhor” (1Coríntios 11:27). Millard Erickson explica que “em todos esses empregos da palavra ’ένοχος (enochos), o padrão de justiça é o padrão divino. O pecador está sujeito à punição [torna-se culpado] por ofender a Deus”.54

O pecado causa sofrimento. No hebraico, esse conceito é definido pelo termo ’āwen, que “parece transmitir a ideia de miséria, sofrimento, dificuldade e tristeza”. O profeta Oseias o utiliza para referir-se a Betel — que significa “casa de Deus” —, chamando-a de “casa do sofrimento” depois que esta se tornou um lugar de idolatria, e também Provérbios 22:8: “O que semear a perversidade

segará males", que apresenta esse sentido de sofrimento como consequência de atos pecaminosos. A agitação, o mal, a culpa e o sofrimento não são os únicos males decorrentes do pecado. Ao longo do desenvolvimento doutrinário do cristianismo, outras consequências, como a natureza decaída e a morte física, foram definidas, conforme já explicamos no tópico anterior. Portanto, é importante definir que com essa exposição bíblica temos um mapa amplo sobre o pecado, porém tal lista não deve ser enxergada de forma fechada, como se o pecado se limitasse a essas atitudes específicas, pois essa visão conduz ao legalismo, ou seja, à ideia de que, ao seguirmos determinadas leis ou regras ou não praticarmos certas ações, tornamo-nos dignos ou santos. Esse foi um erro cometido pelo povo de Israel e que Jesus buscou consertar em seu ministério.

A pregação de Jesus é um veemente protesto contra a lei como legalismo. Não tinha de combater uma pérfida atitude de espírito, que desprezava a lei, mas uma interpretação dela que pensava zelar pela sua observância. Jesus condena que a relação com Deus seja transformada numa relação meramente jurídica. O homem está ligado não somente enquanto existe uma lei escrita. Ele se acha desafiado em todo o seu ser; não pode desculpar-se perante Deus, dizendo que cumpriu plenamente todas as exigências da lei escrita e que no restante é livre. Este é o sentido da antítese do Sermão da Montanha: "Ouvistes o que foi dito aos antigos [...] Mas eu vos digo..." (Mt 5:21-48). Os antigos não são, por exemplo, os que naquele tempo se achavam adiantados em anos, não são os pais ou os avós, senão a geração dos patriarcas. A eles foi dito no Sinai: "Não matarás..." O doutor da lei concluiu disso: só isto é proibido. Jesus, porém, declara que isto absolutamente não basta. Já a disposição irascível é falta contra o mandamento; ela é tão má como a própria ação (Mt 5:21-26). Ou: quem evita o adultério, mas não dá importância ao mau desejo no coração, não compreendeu nem cumpriu a lei. Pois ela exige pureza total (Mt 5:27-32).55

Os ensinamentos de Jesus mostram de forma clara que o objetivo divino com a prescrição das leis não era fazer uma exigência nem dar uma ordem sem sentido, mas ensinar àquele povo até então sem lei, terra ou cultura próprias como deveriam portar-se como homens santos. A lei era uma forma de ensiná-los, mas seu objetivo não era fazer que eles cometessem pecados à vontade e depois oferecessem sacrifícios; ao contrário, o objetivo é que deixassem de pecar,

aceitando sua posição de povo escolhido e evitando tudo o que fosse impuro e pecaminoso. É importante destacar que boa parte da forma legalista de enxergar a lei se deve à própria forma em que os líderes ensinaram o povo. Karl Hermann Schelkle afirma que “Jesus acusa a casuística de torcer a lei no próprio interesse, transformando-a em puro legalismo. Ele previne contra o abuso e exige o cumprimento do mandamento em todo o seu sentido. Assim, na norma jurídica da pena equivalente; olho por olho, dente por dente (Mt 5:38-41)”, Schelkle explica que “originariamente, esta lei foi dada para pôr um freio à desmedida vingança do homem. A casuística, porém, fez dela um direito à vingança”. Por isso, o Mestre é enfático ao dizer que devemos oferecer a outra face, não porque esteja desvalorizando a lei; ao contrário, “Jesus exige novamente o sentido da lei, que pede justiça e, além disso, benignidade e ânimo conciliador: ‘Não resistais ao mau! Se alguém te ferir a face direita, oferece-lhe também a outra!’ (Mt 5:39)”.56

Junto ao problema do legalismo, quase sempre vem a ideia de hierarquização de pecados: pecados sexuais, que causam mais constrangimento social, parecem muito mais graves do que pecados como a inveja, a soberba e a tirania. Assim, apesar de os últimos terem consequências piores, pois sempre afetam outras pessoas e até mesmo sociedades, não recebem tanta atenção quanto os primeiros. Essa visão também não possui respaldo bíblico. Quando Deus dita os mandamentos a Moisés, fica evidente como todos aqueles pontos são igualmente relevantes para a santidade do povo. Todas as orientações, desde a forma de se apresentar no culto até a conduta com a terra, deviam ser seguidas com o mesmo rigor e cuidado. No Novo Testamento, com os ensinamentos de Jesus, isso se repete, e vemos o apóstolo Paulo aplicando esse entendimento às comunidades que ajudava:

Seguindo o mandamento divino, Paulo adverte suas comunidades de não darem entrada à inveja, à discórdia, à ira e ao ódio. Tudo isso são vícios, consequência e castigo de impiedade. Os pagãos estão “cheios de inveja, homicídio, contenda, engano e malignidade” (Rm 1:29). Estas são “obras da carne” (Gl 5:19s.). Tais pecados devem ficar longe da comunidade cristã: “Toda amargura, ira, indignação, gritaria, calúnia sejam desterradas do meio de vós como toda a malícia. Mostrai-vos bondosos uns para com os outros e compassivos. Perdoai-vos uns aos outros, como também Deus em Cristo vos perdoou” (Ef 4:31. Compare Cl 3:8). Segundo 1Tm 6:4, “a inveja, a discórdia, os insultos, as

suspeitas injustas” nascem das heresias. Para 2Tm 3:1-5, ódio, calúnia e blasfêmias pertencem à corrupção dos últimos tempos.57

Portanto, a pecaminosidade deve ser entendida de forma integral. É importante entender que o pecado é uma condição, e, apesar de essa afirmação ser conhecida, é necessário que a levemos a sério. Uma condição indica que, não importa o que façamos, sempre continuaremos sendo pecadores que necessitam da graça e do auxílio divinos para não sermos engolidos por nossa condição decaída. Assim, o pecado não é definido por uma simples lista que elenca ações piores ou melhores, mas deve ser entendido como algo ainda mais profundo. Basicamente, o que percebemos é que o pecado é tudo aquilo que vai contra o que Deus quer para a sua criação e contra tudo aquilo que vai contra o que ele próprio demonstra ser. Somos convidados a mudar nossa forma de viver, a abandonar o pecado em sua essência: “O mandamento do Antigo Testamento é interpretado por Cristo por meio da exigência da totalidade e da interioridade”. A “obediência é entendida a partir da nova imagem de Deus que Jesus apresenta” e “é exigida com urgência externa em vista do Reino de Jesus que está às portas”. Na nova aliança, a “obediência é caracterizada agora como seguimento de Jesus” e é possibilitada “como vida no Espírito”.58

Considerações finais

Neste capítulo, estudamos alguns dos principais conceitos da hamartiologia, a começar pelo sempre atual e complexo problema do mal. Apresentamos três perspectivas — apesar de admitirmos que existem outras dezenas de possibilidades sobre o tema — e deixamos claro que nenhuma delas fecha totalmente o assunto. Podemos escolher uma visão que consideramos mais coerente, mas devemos ter humildade para reconhecer que algumas respostas só chegarão até nós quando estivermos face a face com Deus. Também falamos sobre a Queda e as teorias sobre o pecado original, conceito introduzido na teologia por Agostinho. Esse também se mostrou um assunto extremamente complexo e que carece de maior desenvolvimento em terras brasileiras, mas consideramos ainda mais urgente o reconhecimento da estrutura pecaminosa em nossa realidade.

A hamartiologia é uma área com implicações muito práticas, por isso não podemos resumi-la a algo tão abstrato quanto essa discussão, que, embora muito relevante, possui um desenvolvimento mais teológico do que precisamente bíblico — o livro sagrado em nenhum momento especifica como exatamente o pecado de Adão alcançou toda a humanidade; sua preocupação é apenas atestar um fato: o primeiro homem pecou, e nós também somos pecadores. O desenvolvimento posterior é fruto de nossas inferências teológicas e filosóficas. Por reconhecer esse paradoxo, optamos por mostrar como o pecado está presente na realidade hoje, com suas raízes espalhadas por todas as áreas, sejam elas privadas ou sociais. Nosso objetivo com isso é lançar luz ao fato de que temos naturalizado muitos pecados, entendendo que o mal está condicionado apenas ao que julgamos ser “espiritual”: vida pessoal, vida na igreja etc. Também alertamos que o caminho para resolver esse problema não é apelar para um secularismo que pretende redimir o mundo por meio de ferramentas humanas, nem cair no comodismo que afirma que nada pode ser feito, mas buscar um equilíbrio. Lutar pela justiça, como filhos de Deus, mas sem permitir que o evangelho seja deturpado para combinar com nossas crenças pessoais.

Por fim, apresentamos um resumo sobre a terminologia do pecado, buscando

entender o que a Bíblia apresenta como sendo pecaminoso. Vimos que ele possui causas e consequências e se estende a diversas áreas — o que combina com a perspectiva estrutural que apresentamos no tópico anterior. Por fim, consideramos adequado definir que pecado é, por essência, uma perversão da vontade divina: tudo o que vai contra o projeto original de Deus deve ser visto como pecaminoso. E é importante definir que podemos encontrar uma síntese do que Deus quer que sejamos em Jesus Cristo — e, conforme já citamos inúmeras vezes, só podemos viver como ele viveu quando permitimos que o Espírito Santo nos guie. Neste capítulo, apresentamos o "problema", mas no próximo finalmente chegamos ao antídoto de tão grande desafio para o homem. Falaremos sobre a doutrina da salvação, também chamada de soteriologia.

Notas

1 Marino, Bruce R. “Origem, natureza e consequências do pecado”, in: Horton, Stanley M. (org.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, 20. reimpr. (Rio de Janeiro: CPAD, 2018), p. 294.

2 Erickson, Millard J. Teologia sistemática (São Paulo: Vida Nova, 2015), p. 545.

3 Marino. “Origem, natureza e consequências do pecado”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 263.

4 Erickson. Teologia sistemática, p. 545.

5 Schelkle, Karl Hermann. Teologia do Novo Testamento (São Paulo: Loyola, 1978), vol. 4, p. 40.

6 Ibid., p. 31-2.

7 Ibid., p. 32.

8 Wright, N. T. O mal e a justiça de Deus: mundo injusto, Deus justo? (Viçosa: Ultimato, 2009), p. 16.

9 Apesar de muito conhecido, o relato completo da revolta do Diabo contra Deus não está no cânon bíblico, e sim no livro apócrifo de Enoque. É possível encontrar referências a esse livro na Bíblia, como nos versículos 14 e 15 de Judas, que mencionam uma profecia do "sétimo depois de Adão", presente nos textos cuja autoria é atribuída ao homem que Deus tomou para si (Gn 5:24). Mesmo fora do cânon, os relatos do apócrifo influenciaram a tradição cristã, e hoje é ponto pacífico que o pai de todos os males é o Diabo.

10 Bergstén, Eurico. Teologia sistemática: doutrina do Espírito Santo, do homem, do pecado e da salvação, 3. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1983), p. 92.

11 Bonhoeffer, Dietrich. Criação e Queda: uma interpretação teológica de Gênesis 1—3 (São Leopoldo: Sinodal, 2020), p. 106.

12 Ibid., p. 105-6.

13 Marino. "Origem, natureza e consequências do pecado", in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 272.

14 Ibid., p. 279.

15 Queiruga, Andrés Torres. Esperança apesar do mal: a ressurreição como horizonte (São Paulo: Paulinas, 2007), p. 124.

16 Ibid., p. 122.

17 Agostinho, apud Maldamé, Jean-Michel. O pecado original: fé cristã, mito e metafísica (São Paulo: Loyola, 2013), p. 30.

18 Fraijó, apud Queiruga. Esperança apesar do mal, p. 170.

19 Queiruga. Esperança apesar do mal, p. 134.

20 Ibid., p. 139.

21 Marino. “Origem, natureza e consequências do pecado”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 280.

22 Horton, Stanley M.; Menzies, William. Doutrinas bíblicas: os fundamentos da nossa fé (Rio de Janeiro: CPAD, 1995), p. 74.

23 May, Rollo. O homem à procura de si mesmo, 31. ed. (Petrópolis: Vozes, 2005), p. 152.

24 Marino. “Origem, natureza e consequências do pecado”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 272.

25 Maldamé. O pecado original, p. 27.

26 Fredriksen, Paula. Pecado: a história primitiva de uma ideia (Petrópolis: Vozes, 2014), p. 125-7.

27 Agostinho, Santo, apud Fredriksen. Pecado, p. 186.

28 Ibid., p. 126.

29 Horton; Menzies. Doutrinas bíblicas, p. 75.

30 Marino. “Origem, natureza e consequências do pecado”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 274-5.

31 Ibid., p. 275.

32 Ibid., p. 273.

33 Ibid., p. 702.

34 Ibid., p. 273.

35 Silva, Esequias Soares da (org.). Declaração de fé das Assembleias de Deus (Rio de Janeiro: CPAD, 2017), p. 100-1.

36 Marino. “Origem, natureza e consequências do pecado”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 275-6.

37 Ibid., p. 705.

38 Ibid., p. 274.

39 Ibid.

40 Ibid., p. 281.

41 Ibid.

42 Moser, Antônio. O pecado ainda existe? (São Paulo: Paulinas, 1976), p. 12.

43 Marino. “Origem, natureza e consequências do pecado”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 286.

44 Erickson. Teologia sistemática, p. 547.

45 Marino. “Origem, natureza e consequências do pecado”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 707.

46 Erickson. Teologia sistemática, p. 547.

47 Ibid., p. 547-9.

48 Marino. “Origem, natureza e consequências do pecado”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 706.

49 Erickson. Teologia sistemática, p. 551.

50 Smith, apud Erickson. Teologia sistemática, p. 143.

51 Erickson. Teologia sistemática, p. 557.

52 Marino. “Origem, natureza e consequências do pecado”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 292.

53 Ibid., p. 708.

54 Erickson. Teologia sistemática, p. 558.

55 Schelkle. Teologia do Novo Testamento, vol. 4, p. 39.

56 Ibid.

57 Ibid., p. 242.

58 Ibid., p. 38.

CAPÍTULO

8

SOTERIOLOGIA

Introdução

O termo grego sōteria é comumente traduzido por “salvação”, mas em Atos 7:25 ele é apresentado como “liberdade”, palavra que traz em si a essência do que estudaremos neste capítulo, pois a oferta de salvação é antes de tudo um convite à liberdade e uma expressão da infinita benevolência de Deus. Já falamos anteriormente sobre o Criador que cria por amor e também sobre a triste escolha do ser humano em afastar-se dele e tornar-se escravo do pecado. Agora falaremos sobre a oferta do antídoto definitivo para esse problema: a redenção em Cristo.

Ainda no protoevangelium do Antigo Testamento, que é o “primeiro vislumbre da salvação que virá através daquEle que restaurará o homem à vida”,1 Deus já dava indícios de seu desejo de reconciliar-se com toda a humanidade. Primeiramente, por meio de sua iniciativa em procurar Abraão, um homem comum, porém cheio de fé e obediência, e chamá-lo para ser pai de uma nação que abençoaria as demais nações da terra (Gênesis 12:1-3). O patriarca, que até então não tinha filhos, tornou-se pai de muitos povos, e hoje as três maiores religiões do mundo — judaísmo, cristianismo e islamismo — reconhecem nele sua origem.

Posteriormente, foi a vez de os profetas serem usados para manter acesa a chama da esperança salvífica, mas essa promessa de bênção para todos só ganhou vida e tornou-se uma realidade presente e concreta no primeiro advento de Cristo. Ele, o Filho de Deus, decidiu por livre e espontânea vontade se fazer homem e vir ao mundo, não apenas oferecer a possibilidade definitiva de justificação pelo ato de Adão e Eva, mas também para ensinar um novo estilo de vida que vai além da Lei, dos mandamentos ou do oferecimento de sacrifícios, mudando o homem por completo e transformando radicalmente a maneira de como podemos nos relacionar com Deus.

Essa oferta é radical. Enquanto os deuses das outras religiões odiavam suas criaturas e até mesmo disputavam com elas — pois não eram nada mais que versões “divinizadas” do próprio homem —, Cristo não mede esforços para aproximar-se de nós. Essa decisão é uma demonstração de quão sério é o plano

da salvação para Deus. Ele poderia continuar usando profetas para falar com os homens, mas decide enviar seu único Filho para mostrar quão forte é o compromisso, o amor e a consideração que possui pelo mundo que criou.

Como veremos neste capítulo, existem muitas divergências dentro do campo que estuda a salvação e busca interpretar todos os seus significados. Esse intenso labor teológico acaba nos conduzindo a embates teóricos, mas é importante que o estudante de teologia não esqueça que o principal objetivo da análise da obra salvífica de Cristo e seus efeitos em nós não é ter razão, ou ganhar um embate, mas conhecer o amor agape que Deus tem pela humanidade e que deve ser reproduzido por nós (Mateus 22:39).

Definições e objetivos da soteriologia

A palavra “soteriologia” é a junção dos termos sōteria (σωτηρία), que “denota libertação, preservação e salvação”,2 e logia, que significa “ciência” ou “estudo”. Assim, ela é utilizada como termo técnico para o estudo da doutrina da salvação. Como todas as outras áreas que abordamos até agora, a soteriologia é necessária, pois também define nossa visão sobre Deus e delineia os termos de sua relação com o mundo que criou. Mais do que isso, a soteriologia também estuda o que consideramos ser o cerne da fé cristã: a obra salvífica de Cristo. Muitos estudiosos têm aceitado o desafio de responder à pergunta sobre como essa obra de fato nos livra do pecado, falaremos sobre isso logo no primeiro tópico. É importante ressaltar que apesar de a obra salvífica de Cristo ocupar grande parte dos estudos sobre a salvação, fazendo que os teólogos enfoquem bastante nos textos neotestamentários, é possível encontrar essa doutrina também no Antigo Testamento.

Lewis Sperry Chafer afirma que, conforme descreve Deuteronômio 28:1-14, a salvação para o israelita “consistia basicamente em libertação de tudo o que poderia impedir as bênçãos”, como, por exemplo, a escravidão no Egito e o cativeiro babilônico; além disso, “uma esperança ainda maior esteve sempre diante de Israel” e falava sobre “um triunfo espiritual do reino do pacto, que era ainda futuro” (Jeremias 31:33-34).3 Assim, as promessas veterotestamentárias “falam da nação como um todo e predizem a restauração e a salvação daquele povo, de acordo com o propósito eterno de Jeová”, mas também se referem à “relação que os indivíduos tinham com Deus, realidade essa que era um assunto totalmente independente daquelas grandes promessas que asseguram a salvação da nação”.4 Dessa forma, a salvação se referia tanto a bênçãos individuais quanto à grande promessa de salvação para Israel.

No Antigo Testamento, “por falta de revelação específica, a salvação do indivíduo sob o judaísmo — com respeito aos termos, tempo e caráter geral — é obscura para os homens”.5 Tudo o que eles tinham eram promessas para o povo e algumas profecias que apenas hoje, com o cenário completo revelado, conseguimos entender melhor. Já no Novo Testamento, o conceito de salvação se

amplia e torna-se mais claro e individual a partir da cruz, apesar de continuar expressando o mesmo “pensamento de libertação, segurança, preservação, coisa sadia, restauração e cura”. Ao longo dos textos, “doze doutrinas extensas e vitais” são apresentadas e posteriormente reconhecidas e sistematizadas pela teologia. São elas: “redenção, reconciliação, propiciação, convicção, arrependimento, fé, regeneração, perdão, justificação, santificação, preservação e glorificação”.6 Alguns desses conceitos — como redenção, reconciliação e propiciação — dizem respeito à obra salvífica de Cristo e são direcionados a toda a humanidade; outros, como o arrependimento e a fé, referem-se a posturas individuais. Neste capítulo, estudaremos cada uma dessas doutrinas, começando pelas mais gerais, encontradas no sacrifício de Cristo, para só então prosseguirmos para as mais pessoais.

Tentaremos, mais uma vez, destacar o aspecto carismático em cada uma dessas fases e, como ficará evidente, ele é responsável por muitas divergências teóricas. Embora nos últimos anos alguns autores brasileiros, até mesmo pentecostais, insistam em dizer o contrário, a segunda parte do nosso capítulo — que abordará mais especificamente as duas principais posições soteriológicas presentes no protestantismo brasileiro: calvinismo e arminianismo — deixa claro que o papel que atribuímos ao Espírito Santo no plano da salvação é uma consequência direta de nossa pneumatologia. Quanto mais “viva” e “independente” cremos ser sua atuação, mais abrangente e também pessoal será a resposta do indivíduo ao eterno chamado divino.

Antes de prosseguirmos para um maior desenvolvimento desse assunto, precisamos falar sobre a obra de Cristo especificamente. O que aconteceu na cruz? Como os teólogos têm entendido a morte e ressurreição ao longo dos séculos? Isso é o que veremos a seguir.

A Paixão de Cristo

Um dos pontos principais da soteriologia é a interpretação que se dá à morte de Cristo. Na teologia, esse momento pode ser “interpretado como justiça, santificação e redenção (1Co 1:30; Ef 5:25s; Hb 10:10), como paz (Ef 2:14-16; Cl 1:20) e ainda como salvação (Ef 2:5; 1Ts 5:9s; Hb 5:9)”.7 Neste tópico, buscaremos explorar essas interpretações, começando pela apresentação dos principais termos utilizados para referir-se à cruz, e seus possíveis significados; passando pelas principais teorias da expiação e, finalmente, discutindo sobre o alcance dessa salvação.

— Terminologia e significados —

A Bíblia apresenta diversos termos para referir-se à obra salvífica de Cristo, os quais dividem opiniões entre os teólogos que tentam entender qual exatamente é o significado teológico por trás de cada uma dessas expressões. É importante destacar que essa não é uma tarefa fácil, afinal, como relembra o teólogo David Allen, “os relatos dos Evangelhos tratam sobre a morte de Cristo de forma narrativa com poucas explicações sobre a maneira pela qual a sua morte se constituiu em expiação pelos pecados” e muito menos sobre o “seu caráter sacrificial e substitutivo”.8 Obviamente, isso não significa que os Evangelhos não possuem conteúdo teológico, como afirma Karl Hermann Schelkle: “Dos relatos dos quatro Evangelhos vale que a narração da cruz de Cristo nunca foi só história, mas sempre também já teologia. Eles estão repletos de motivos apologéticos, dogmáticos, parenéticos”, assim, “o que neles se diz à maneira de relato é esclarecido e constatado na pregação dos apóstolos em frases querigmáticas e dogmáticas”.9

O que Allen está afirmando é que muitos detalhes no entendimento da obra salvífica de Cristo, assim como boa parte do desenvolvimento teológico de nossas principais doutrinas, só foram definidos posteriormente, conforme as dificuldades teóricas surgiam. Antes de nos debruçarmos sobre as “teorias” que foram criadas ao longo da história do cristianismo, é importante conhecermos os principais termos que baseiam toda a discussão. Como já é esperado, um acontecimento tão grandioso quanto a paixão de Cristo requer uma diversidade de palavras e significados que possam expressar sua importância. Nos documentos neotestamentários, encontramos termos como “expiação”, “propiciação”, “redenção” e “reconciliação” para definir o que Cristo realizou na cruz e tentaremos abordar de forma resumida cada uma dessas expressões.

Duas palavras cruciais para definir a obra salvífica de Cristo em termos sacrificiais são “expiação” e “propiciação”. Esses dois termos já estavam presentes no Antigo Testamento, mas ganharam uma roupagem totalmente nova quando aplicadas a Jesus no texto neotestamentário. Expiação “contempla o significado básico de kaphar (heb. “Cobrir”) e o significado secundário de hilasmos (gr. ‘retirada do pecado e o cancelamento do castigo com base no

sacrifício substitutivo')";10 ela "indica a reconciliação objetiva com toda a humanidade, no sentido de que a retirada de todas as barreiras legais entre a humanidade pecaminosa e Deus dá a condição para que a humanidade possa ser salva".11 Para David Allen, "a expiação de Cristo basicamente se trata de um ato de reconciliação entre Deus e a humanidade pecadora",12 e isso é o que a diferencia.

Reconciliação denota o restabelecimento de uma relação que havia sido interrompida ou desfeita. Portanto, esse é o significado sugerido por "expiação": na cruz, Cristo nos reconcilia com o Criador e nos dá a oportunidade de recuperar o que perdemos no Éden, após o pecado. E é importante ressaltar que antes mesmo do Gólgota, Jesus já se apresentava como esse reconciliador quando declarava, geralmente antes de algum milagre, que os pecados de alguém estavam perdoados. Ali, "torna-se manifesto o poder de Deus". Conforme explica Schelkle:

Ele está dando o perdão nessa hora, pois agora começa o reino de Deus e esta é a hora do perdão da culpa. Com a palavra do perdão, abre-se ao doente a entrada no reino de Deus. É contra toda a mentalidade judaica que Jesus dê o perdão sem qualquer prestação do pecador, que pagasse a culpa. Sempre se exige cumprimento da lei, esmolas, votos, sacrifícios. Todo este sistema está abolido. O sumo sacerdote pode declarar o perdão a Israel no dia da reconciliação, segundo a lei da expiação dada por Deus (Lv 16).13

Nas ocasiões de cura, esse perdão e reconciliação foram pontuais, mas a partir da cruz, tornam-se universais e eternos: "O acontecimento salvador da morte de Jesus se deu uma vez para sempre. 'Cristo não morre mais' (Rm 6:9s). O sacrifício do sumo sacerdote Cristo oferecido uma vez (Hb 9:25-28) realizou uma redenção e santificação eterna"! Assim, podemos dizer que, "em Cristo, Deus nos garante que já tomou a iniciativa. Ele já nos perdoou. Agora, devemos corresponder", isto é, reconhecer que Deus "já rasgou de cima a baixo o véu que nos separava dEle, e entrar com ousadia na sua presença perdoadora. Essa é a parte que devemos cumprir, aceitando o que Deus tem feito através de Cristo", pois "se não ocorrerem as duas ações, a reconciliação jamais acontecerá".14

Mas esses não são os únicos significados dados à morte de Cristo. Outro termo utilizado é “propiciação”, “que destaca muito o significado secundário do verbo hebraico kaphar (“cobrir”) e o significado principal da palavra grega hilasmos”15 e sugere que o que aconteceu na cruz foi um sacrifício substitutivo pelo pecado. Conceitos como a ira de Deus e a satisfação dessa ira entram no argumento quando utilizamos essa expressão. O que se crê é que deveríamos morrer pelos pecados, mas Cristo morreu em nosso lugar, satisfazendo a justiça divina e aplacando a cólera que surge por causa do pecado. Assim, propiciação “abrange dois aspectos da expiação: (1) a justiça de Deus é satisfeita, e sua ira contra o pecado e contra os pecadores é retirada; e (2) o pecado é expiado de modo objetivo e a culpa é retirada”.16

Esse termo também aponta para o sacrifício de Cristo como sendo um ato de redenção. A visão de Cristo como Redentor tem base no Antigo Testamento, que descreve inúmeros rituais de “redenção” (descrito pela palavra ga’al) onde a figura do parente resgatador (go’el) possuía grande importância. Ao descrever o que deveria ser feito no ano do Jubileu, o Senhor entrega a Moisés a seguinte ordem quanto ao resgate de terras: “A terra não se venderá em perpetuidade, porque a terra é minha; pois vós sois estrangeiros e peregrinos comigo. Portanto, em toda a terra da vossa possessão dareis resgate à terra”, e “quando o teu irmão empobrecer e vender alguma porção da sua possessão, então, virá o seu resgatador, seu parente, e resgatará o que vendeu seu irmão” (Levítico 25:23-25). Para o povo de Israel, o redentor era, então, alguém que resgatava algum bem ou dívida do ge’ulim, o redimido, que outrora era “servo” ou “escravo” (Provérbios 22:7).17

No Novo Testamento, Jesus é apresentado como esse Redentor que “liga nossa justificação e o perdão dos pecados à redenção que há em Cristo (Rm 3.24; Cl 1.14, apolutrōsis nestes dois textos)” quando Paulo “diz também que Cristo ‘se deu a si mesmo em preço de redenção [gr. antilutrom] por todos’ (1Tm 2:6)” e define a morte do Senhor como um “ritual de redenção” definitivo, “pois era impossível que o sangue dos touros e dos bodes tirasse os pecados (Hb 10:4)”. Então, “Cristo nos comprou (1Co 6:20; 7:23, gr. agorazō) de volta para Deus, e o preço foi o seu sangue (Ap 5:9)”.18 Mas, se não havia terras ou bens para ser resgatados, do que fomos libertos afinal?

Cristo nos livrou do justo juízo de Deus que realmente merecíamos, por causa

dos nossos pecados (Rm 3:24,25). Ele nos livrou das consequências inevitáveis de se quebrar a lei de Deus, que nos sujeitava à ira divina. Embora não façamos tudo quanto a Lei requer, já não estamos debaixo de uma maldição. Cristo tomou sobre si essa maldição (Gl 3:10-13). A sua redenção conseguiu para nós o perdão do pecado (Ef 1:7) e nos libertou deles (Hb 9:15). Ele, ao entregar-se por nós, remiu-nos "de toda iniquidade [gr. anomia]" (Tt 2:14), mas não para usar a "liberdade para dar ocasião à carne" (Gl 5:13) ou como "cobertura da malícia" (1Pe 2:16). [...] O propósito de Cristo ao redimir-nos é "purificar para si um povo seu especial, zeloso de boas obras" (Tt 2:14).19

O leitor mais atento provavelmente percebeu que as palavras utilizadas para "expiação" e "propiciação" são basicamente as mesmas, mas que os significados entre esses dois conceitos são um tanto diferentes, pois dizem respeito ao efeito do sacrifício de Cristo. Esse, inclusive, é tema de discussão na teologia: as palavras kipper no hebraico e hilaskomai e seus derivados no grego devem ser traduzidas por "expiação", "propiciação" ou, como acrescenta a teóloga Judith Gundry-Volf em um verbete do Dicionário de Paulo e suas cartas, "propiciatório"? A diferença entre as três expressões é relativamente simples: "'Expiação' significa a supressão do pecado por meio da morte reparadora de Cristo. 'Propiciação' significa que a morte de Cristo aplacou a cólera divina provocada pelo pecado" e, por fim, propiciatório "lembra o lugar santíssimo onde a misericórdia salvífica de Deus manifestava-se em reparação pelos pecados realizada por meio do culto veterotestamentário". Dessa forma, Cristo foi "o antítipo escatológico desse propiciatório".20

Apesar da diferença "simples", resolver esse impasse é um desafio, pois "os dois grupos de palavras significam 'aplacar', 'pacificar' ou 'conciliar' (isto é, propiciar) e 'encobrir um preço' ou 'fazer expiação por' (a fim de remover pecado ou ofensa da presença de alguém: expiar)". Assim, como aponta o teólogo pentecostal Daniel B. Pecota, "a decisão de escolher um significado em preferência a outro tem mais a ver com a posição teológica que com o significado básico da palavra".

O autor sugere que para falar sobre esse assunto precisamos primeiramente entender o significado dos sacrifícios na Bíblia, pois "quando o crente do Antigo Testamento colocava as suas mãos no sacrifício, o significado era muito mais que identificação (isto é: 'Meu sacrifício'). Era um substituto sacrificial". Ou

seja, quando o israelita sacrificava algo para Deus, ele não estava apenas oferecendo alguma coisa, mas dizia: “Sacrifico isso em meu lugar”.21 Assim, o autor tenta buscar uma posição intermediária, dizendo que o significado é determinado pelo contexto:

Todos os léxicos demonstram que kipper e hilaskomai significam “propiciar” e “expiar”. A diferença está na interpretação de seu significado nas matérias bíblicas que tratam da expiação. Se aceitarmos o que a Bíblia diz a respeito da ira de Deus, uma solução possível se apresenta. As palavras têm uma referência vertical e uma horizontal. Quando o contexto focaliza a expiação em relação a Deus, falam da propiciação. Mas significam expiação quando o enfoque recai em nós e em nosso pecado. Não escolhemos “ou/ou”, mas “tanto/quanto”. O contexto histórico e literário determina o significado apropriado.22

Pecota defende sua posição afirmando que o sacrifício de Cristo tanto expiou nossos pecados, ou seja, “quitou” nossa dívida com Deus, quanto aplacou sua ira, reconciliando-nos com ele e fazendo que fôssemos regidos pela Graça, não mais pela Lei. Sendo assim, ambos os conceitos são válidos, e a morte e a ressurreição de Cristo podem ser consideradas tanto expiação quanto propiciação, variando de acordo com nossos objetivos teológicos. Outros autores preferem evitar o significado trazido pela palavra “propiciação”, em que uma morte é necessária para aplacar a cólera divina, afirmando que, “na comunidade de Javé, nada que precisava de expiação devia ficar sem ser expiado”, pois “a culpa fazia perder o direito à vida”, mas com Jesus, Deus muda essa aparente lógica de “barganha” ao demonstrar que “não é como um demônio irritado [...] induzido a mudar de resolução pela expiação”;23 pelo contrário, seu maior desejo é que seus filhos tenham vida eterna, por isso Cristo ofereceu-se espontaneamente para morrer por nossos pecados e fez que a salvação ocorresse não mais pelo cumprimento da Lei ou dos rituais sacrificiais, mas pela decisão livre e individual de crer nele, absorvendo o ethos do evangelho que citamos no capítulo anterior.

Podemos entender com maior clareza a discussão terminológica quando partimos para as inúmeras teorias da expiação presentes na teologia. Entretanto, antes de listarmos as principais, cremos que é necessário dizer mais algumas

palavras sobre o significado da obra salvífica da cruz, pois, embora as explicações semânticas sejam importantes, ainda não dão conta de transmitir todo o peso teológico de tal acontecimento. Um primeiro ponto importante é que quando falamos da cruz, jamais estamos nos referindo à morte isoladamente. A paixão de Cristo é um acontecimento em dois atos: Jesus, de fato, morre na cruz, mas ao terceiro dia ressuscita e revela com sua própria vida (a verdadeira, pois agora é definitiva e eterna) o que haverá de acontecer com aqueles que são povo, ou ainda melhor: filhos de Deus. Portanto, além de soteriológico, aquele é também um evento escatológico, que aponta para o futuro ao mesmo tempo que anuncia que ele já chegou: a morte já foi derrotada, o reino de Deus já chegou — embora ainda não plenamente, conforme a tensão que explicamos no capítulo de cristologia — e vivemos agora em uma era escatológica.

Para os pentecostais e carismáticos, a principal prova disso é o fato de que aquele dom escatológico profetizado por Joel é derramado aos fiéis em nossas igrejas. O Espírito Santo, que Cristo envia para que possamos seguir seus passos, está em nosso meio e dentro de nós, capacitando-nos para que possamos alcançar a vida eterna. Tudo isso, e não apenas a morte, está em perspectiva quando falamos sobre a paixão de Cristo. E com razão, pois, “desde o início, a cruz está transfigurada pela ressurreição. Nunca houve uma história da Paixão sem a história da ressurreição” e de seus significados, “e nem poderia ter havido”, pois, “sem isto, a morte de Jesus teria sido apenas a história de uma catástrofe sem igual, que a memória da humanidade não teria aceitado”.24

Foi só depois da ressurreição e da aparição do Cristo ressuscitado que os discípulos finalmente entenderam que o nazareno com quem andaram por tanto tempo não era um “simples” profeta, mas o próprio Messias, que não possuía uma missão terrena, como tantos judeus aguardavam naquela época, mas escatológica, que ia além de suas expectativas. É por isso que muitos afirmam, na esteira do que Paulo diz em 2Coríntios 15:17, que, “sem a ressurreição, a pregação e a fé não têm sentido”, pois é a partir dela que podemos entender a obra salvífica de Cristo. “A ressurreição”, explica Schelkle, “é a explicação da cruz pelo próprio Deus”.25 É por isso que nossa compreensão da obra salvífica de Cristo como um único acontecimento dividido em dois atos — morte e ressurreição — também pode ser encontrada já nos textos bíblicos. O Evangelho de João (mais especificamente 12:23 e 13:31) coloca a cruz e a exaltação como uma unidade, mas esse não é o único lugar onde isso acontece, conforme demonstram os exemplos a seguir:

Já antes das histórias da Paixão, os Evangelhos nas predições da mesma indicam a eliminação da morte na ressurreição. Todas estas profecias começam com a Paixão e terminam com a ressurreição (Mc 8:31; 9:31; 10:33s [...]). Na própria história da Paixão, lia-se o anúncio da ressurreição e da nova convivência com o Senhor glorificado na Galileia familiar (Mc 14:28) e da volta daquele que então era impotente como o soberano do reino (Mc 14:62; Lc 23:42). Nas fórmulas mais antigas da fé, a Paixão e a ressurreição estão unidas: “Cristo morreu e foi ressuscitado” (1Co 15:3s) [...]. A humilhação até a morte na cruz e a exaltação acima de tudo estão unidas de maneira polar também no hino pré-paulino da Fp 2:5-11 [...]. Se a pregação é a palavra exclusiva da cruz (1Co 1:18), contudo o crucificado só pode ser anunciado como o ressuscitado: “Jesus Cristo que morreu, melhor que foi ressuscitado e está à direita de Deus” (Rm 8:34; 2Co 5:15; 13:4).26

Entretanto, é importante lembrar que a ressurreição também não anula a morte, no sentido de não termos mais nada a dizer sobre ela. Ao contrário, a forma como Cristo morreu nos ensina sobre humildade. O apóstolo Paulo sempre utiliza em suas cartas a postura que Jesus teve naquele momento como exemplo do que devemos ser enquanto filhos de Deus. Ao escrever aos Filipenses, ele fala abertamente sobre querer participar dos sofrimentos de Jesus, pois entendia que só seguindo o mesmo caminho, podemos chegar ao mesmo destino de glorificação. Esse entendimento da paixão como exemplo de humildade e obediência não é visto de forma isolada, como algo à parte da vida terrena de Cristo, principalmente entre os pentecostais e carismáticos. Para entender o que estamos falando é preciso voltar para a cristologia que apresentamos no capítulo 5, quando defendemos que o pentecostal não dá importância apenas ao “ápice” do ministério de Jesus, que ocorre no Calvário, mas olha para toda a sua trajetória, pois entende que nela está o “segredo”, o caminho a ser seguido para que tenhamos o mesmo fim glorificado de Cristo.

Portanto, o cristão pentecostal observa que Jesus viveu uma vida simples, cheia de percalços, não pertenceu a uma família abastada que pudesse enchê-lo de privilégios, não foi um rabi judaico com acesso especial às Escrituras, mas foi um homem comum, em todos os sentidos da palavra. O que o destacou foi sua capacitação pelo Espírito Santo, que permitiu que ele vivesse uma vida que,

apesar de humanamente simples, foi espiritualmente extraordinária. Não apenas porque ele é o Filho de Deus, mas porque deixou que o Espírito Santo o transformasse de carpinteiro a Mestre, e convidou seus discípulos — homens igualmente comuns e totalmente diferentes entre si — para seguirem por esse mesmo caminho: de pescadores de peixes a pescadores de homens, de pecadores a filhos de Deus, de medrosos que se esconderam e negaram seu líder quando este foi crucificado a ousados apóstolos que, cheios do Espírito Santo, deram a vida pelo evangelho.

Essa é a visão soteriológica que podemos chamar de "pentecostal": ela abrange toda a trajetória de Cristo, e não apenas seu sofrimento no Gólgota, e nos convida a reconhecer que em Jesus um novo entendimento sobre a salvação foi definido. Assim, ser salvo não é apenas viver uma vida terrena confortável — livrar-se da escravidão do Egito ou do governo do império romano, como esperavam os judeus — mas viver sabendo que isso tudo é passageiro, terreno, sem importância, e o que verdadeiramente vale é viver com (e como) Cristo, sendo guiados pelo Espírito Santo, olhando para cruz e sabendo que depois dessa dolorosa caminhada, finalmente seremos glorificados ao lado de nosso Senhor. Tal significado, tão profundo, prático e cristão, não pode ser definido quando simplesmente olhamos para a terminologia da obra salvífica de Cristo, e é exatamente por isso que decidimos inseri-lo aqui, para que nosso estudo sobre a soteriologia não seja muito abstrato ou teórico. Voltaremos a esse significado da vida de Cristo como exemplo para o cristão mais à frente, mas antes precisamos falar sobre as teorias da expiação.

O seguimento de Cristo, ou seja, a comunidade de cristãos do primeiro século, ensinava seu evangelho de forma simples, porém a cruz sempre causou muita discussão. Primeiro por ser uma morte humilhante, depois por ser simplesmente inconcebível a ideia de um deus que morre por seus súditos. Por isso, "a necessidade de fora e para os de fora da Igreja impôs a criação de uma teologia da cruz que fosse a sua apologia. A isto eram também acrescidos os motivos internos da igreja", pois logo começaram a surgir ensinamentos equivocados nas comunidades, fortemente influenciados pelo gnosticismo da época. Assim, a morte e ressurreição de Cristo eram colocadas em xeque e seu sacrifício começou a ser questionado: como exatamente a morte no Calvário fez com que nossos pecados fossem perdoados? Com o passar dos séculos, os teólogos começaram a desenvolver respostas para essas questões, criando o que chamamos de "teorias" da expiação. A seguir, listaremos algumas de forma muito breve, apenas para mostrar a variedade de possibilidades presentes no

estudo deste tópico dentro da soteriologia e apontar para suas possíveis problemáticas.

— Teoria da recapitulação —

Considerada a mais antiga de todas as teorias, foi proposta por Irineu, que elaborou o conceito de Jesus como o “segundo Adão” e novo cabeça da humanidade. Dentro dessa teoria, sugere-se que “Cristo recapitulou em sua vida e obra o que Adão não conseguiu alcançar”; assim, ele “recapitulou a cena da Queda em favor de toda a raça humana e transformou a derrota de Adão em vitória, restaurando tudo o que o homem perdeu”.27 Nessa perspectiva, Adão era o cabeça da humanidade no Éden, mas pecou e por isso nos condenou. Na cruz, Cristo surge como um novo cabeça e redime toda a humanidade a partir de sua obra salvífica. É interessante notar como essa teoria parece dialogar com o federalismo, que apresentamos no capítulo 7.

— Teoria da influência moral (ou exemplarismo)28 —

Essa teoria é atribuída ao francês Pedro Abelardo (1079-1142) e defende que a cruz não teve nenhum propósito ou efeito expiador, pois isso seria incompatível com a natureza amorosa de Deus. Para os exemplaristas, “Deus não exigiu pagamento pelo pecado, mas com amor perdoou graciosamente”, e essa demonstração de amor é o que “nos leva à gratidão e ao amor e, portanto, nos incita ao arrependimento, à fé e a um desejo de mudar nossa conduta”. Embora o amor de Deus e o ministério terreno de Cristo de fato sejam exemplos que inspiram os cristãos, a teoria da influência moral é acusada de ignorar “totalmente a santidade e justiça de Deus, bem como as declarações bíblicas que apontam a morte de Cristo como uma obra de expiação ou até mesmo de propiciação”, além de recusar a natureza pecaminosa do ser humano e não explicar “como os santos do Antigo Testamento vieram a ser salvos”, já que não podiam se inspirar em algum exemplo.29 Entretanto, não se pode negar que o argumento apresentado pelos exemplaristas segue sendo um problema para os que entendem que Deus precisava de um sacrifício para perdoar.

— Teoria do resgate —

Proposta primeiramente por Gregório de Nissa (c. 330-395), a teoria do resgate afirma que a morte de Cristo na cruz representa sua vitória sobre Satanás: “Por causa do nosso pecado, estamos sob o domínio de Satanás. Mas Deus, por nos amar, ofereceu o seu Filho ao Diabo como preço do resgate para nos libertar”. Ele ficou satisfeito com a troca, mas “desconhecia o fato de que não conseguiria manter Cristo no Hades, e, com a ressurreição, perdeu tanto o resgate quanto seus presos originais”. Essa ideia perdeu força entre os católicos após Anselmo surgir com uma nova proposta, mas ainda é possível encontrar defensores de tal teoria até mesmo entre alguns grupos evangélicos que creem “que a vitória de Cristo foi conquistada no Hades, e não na cruz”.30 Embora o sacrifício de Cristo de fato seja encarado como uma vitória sobre as forças do mal, a teoria do resgate é muito criticada por colocar Deus em uma situação de “logro (pois Ele certamente sabia o resultado final)” de tal negociação, o que causa problemas à discussão de seus atributos,31 pois como Deus poderia ser bom e justo se mentiu para alguém? Além disso, também é problemática a ideia de que o Diabo teria tanto poder, portanto segue sendo uma teoria muito complexa e polêmica.

— Teoria da satisfação —

Proposta por Anselmo (1033-1109), essa teoria representa “quase a totalidade do pensamento católico e protestante sobre o assunto até ao tempo presente” e “oferece uma das primeiras e bem-pensadas teorias da expiação”. A teoria da satisfação entende que todo pecado é uma ofensa contra a honra de Deus e demanda satisfação, “mas como poderemos nós pagar essa multa se o Soberano ultrajado é o Deus infinito”? Para resolver esse conflito, Deus decidiu enviar seu Filho para morrer em nosso favor, pois “como somente Deus poderia pagar o preço e somente nós devemos pagá-lo, apenas um Deus-homem poderia dar uma satisfação pela ofensa contra a honra de Deus e pagar o preço infinito do perdão”.32

Embora a teoria da satisfação tenha apresentado uma visão mais sistematizada do que as teorias anteriores, também sofre críticas de alguns teólogos, que apontam para o fato de que “Anselmo vivia nos tempos dos cavaleiros e da fidalguia quando, então, a honra pessoal era estimada acima de tudo”, o que pode ter contribuído para que sua visão de Deus fosse bem parecida com a de “um senhor feudal” que exige a punição dos vassalos que o desonraram gravemente. Os críticos afirmam que com isso a teoria do resgate poderia ser enxergada mais como uma “teoria comercial porque faz do sacrifício de Cristo uma transação para satisfazer a honra de Deus”.33 Algumas discussões ressaltam ainda que “Anselmo deixou de levar em conta a possibilidade de que um soberano pudesse ser misericordioso sem prejudicar sua posição de superioridade”, o que pode sugerir que há um conflito entre os atributos de Deus. Apesar disso, Daniel Pecota ressalta que, “embora a teoria de Anselmo tenha suas fraquezas, estas não anulam o sentido fundamental — uma expiação que presta contas”.34

— Teoria governamental —

Desenvolvida pelo teólogo holandês Hugo Grotius (1583-1645), essa teoria ressalta a figura do Deus Legislador, cujo principal objetivo é sustentar a ordem moral do universo. De acordo com essa teoria, a morte de Cristo é “um exemplo público da profundidade do pecado e de até que ponto Deus iria para sustentar a ordem moral do Universo”, de modo que “os efeitos da morte de Cristo não se aplicariam diretamente a nós, mas apenas de modo secundário, sendo que Ele não teria morrido em nosso lugar, somente em nosso favor”, pois “o enfoque primário não era a salvação dos pecadores, mas a guarda da Lei”. A teoria governamental sofre inúmeras críticas e é acusada de não considerar a depravação total da raça humana e, assim como a teoria da influência moral, acreditar que “um mero exemplo bastará para nos capacitar a levar adiante um modo de vida fiel à Lei”. Alguns teólogos também apontam para o fato de que ela “deixa de explicar a razão da escolha de uma pessoa sem pecado para demonstrar o desejo de Deus em sustentar a Lei”, pois, se o objetivo era fazer uma demonstração, Barrabás “seria um exemplo mais claro da profundidade do desejo que Deus sentia de demonstrar quão detestável lhe era a ilegalidade”.35

— Teoria mística —

Essa teoria também teve origem na patrística e “encara a expiação de forma subjetiva, na qual a humanidade é afetada pela morte de Cristo ao ser trazida de forma mística à união com Deus e/ou à participação na vida de Cristo”. Assim, a cruz não é vista como um sacrifício que aplaca a ira divina ou que expia o pecado: seu poder salvador está no Cristo pode fazer dentro das pessoas. Alguns críticos acusam tal teoria de possuir “elementos do platonismo e depois do neoplatonismo em sua abordagem da expiação”.36

— Teoria da substituição penal —

Desenvolvida do pensamento básico dos reformadores, essa teoria “declara que Cristo suportou em nosso lugar a total penalidade que deveríamos pagar. Isto é, sua morte foi vicária, totalmente em favor dos outros”, ou seja, “ele sofreu, não meramente para nosso benefício ou vantagem [como afirma a teoria governamental], mas em nosso lugar”. Os defensores da teoria da substituição penal defendem essa visão dizendo que ela considera “plenamente o que a Bíblia diz a respeito de nossa depravação e a consequente incapacidade de nos salvarmos”, além de aceitar “as declarações que dizem tipologicamente (no sistema sacrificial), profeticamente (nas predições diretas) e historicamente (no registro do Novo Testamento) que Cristo ‘tomou o nosso lugar’”. Apesar dos pontos positivos, a teoria também recebe algumas críticas e pode ser acusada de minimizar “a livre graça de Deus ao sugerir que Ele não perdoaria, e realmente não poderia perdoar, a não ser que fosse aplacado por um sacrifício”, mas o teólogo pentecostal Daniel Pecota ressalta que “a obra expiadora de Cristo é o próprio perdão de Deus”, faz parte de seu plano de salvação para a humanidade e, portanto, não deve ser visto como um simples capricho de um Deus incapaz de perdoar.37

— Christus Victor —

Mais do que uma teoria, Christus Victor é um modelo, uma visão sobre a obra salvífica de Cristo, na qual diversas teorias podem se encaixar. Como o próprio nome já sugere, “a essência dessa visão é a vitória de Cristo sobre Satanás pela cruz e pela ressurreição”. De acordo com o teólogo David Allen, “Irineu, Hipólito, Clemente de Alexandria, Orígenes, Basílio, os dois Gregórios, Cirilo de Alexandria, João de Damasco, Hilário, Rufo, Jerônimo, Agostinho e Leão I defendiam alguma forma dessa teoria”, entretanto o autor aponta que boa parte dos “teólogos patrísticos também aderia a alguma forma de expiação propiciatória/substitutiva”, e até mesmo Lutero abordou a expiação utilizando essa linguagem, “embora seu pensamento não se restringisse ao Christus Victor”.38

Os nomes citados nos mostram que a origem desse modelo é antiga, entretanto ele ganhou novos adeptos e voltou a chamar atenção no campo teológico no século 20, principalmente após o lançamento de uma obra na qual o sueco Gustaf Aulén defendia tal proposta, afirmando que “o modelo de Cristo como vitorioso sobre Satanás era a visão ‘clássica’ da expiação, compreensão que foi abandonada em favor da visão ‘latina’ de ‘propiciação’”,39 e que “a cruz derrotou Satanás e trouxe a provisão para que sejam libertados os cativos da escravidão do pecado e da morte”. Geralmente as referências bíblicas mais utilizadas para defender esse modelo são “João 12:31; Hebreus 2:14-18; 1João 3:8 e Apocalipse 12:7-12”.40

É importante destacar que esse modelo se diferencia de todos os outros. Christus Victor não faz com que a cruz seja um simples exemplo, sem valor vicário objetivo, mas também não defende que o Calvário foi uma propiciação para satisfazer a justiça e aplacar a ira divina. Seu enfoque está totalmente na vitória do bem contra as forças do mal. Quando o Diabo é derrotado, já não há mais nada que impeça os santos de ficarem perto do seu Criador. A guerra já foi vencida: o Filho está sentado à direita do Pai, que espera o tempo certo para que possa instituir o seu Reino de forma plena. É claro que tal modelo também sofre críticas, alguns o acusam de “destacar mais a divindade de Cristo às custas de sua humanidade” e também afirmam que “ele não explica de fato como a

expiação funciona para tratar a questão do pecado", sendo assim mais uma metáfora do que um modelo de fato.41

Seja como for, esse modelo tem ganhado muita aderência, principalmente entre os que consideram a linguagem da substituição penal muito violenta ou até mesmo problemática, por colocar Deus como alguém que necessita de um sacrifício. Dessa forma, David Allen afirma que, "desde Aulén, passou a ser comum identificar as teorias da expiação sob três categorias gerais: Christus Victor, as teorias objetivas (como a da satisfação e da substituição penal) e as subjetivas, como a Teoria da Influência Moral".42 A diferença entre essas categorias é que teorias objetivas dizem respeito ao que Deus fez por meio de Cristo na cruz, já as teorias subjetivas destacam a resposta humana à cruz.

As discussões sobre tal assunto são infindáveis, e é importante ressaltar que não existe uma decisão majoritária entre os pentecostais brasileiros. É possível encontrar algumas igrejas que defendem — se não oficialmente, ao menos expressam essa ideia em seus hinos e pregações — a teoria do resgate, outras já parecem optar pela tradicional substituição penal ao referir-se à nossa salvação como: "Jesus morreu em nosso lugar", sugerindo então que nós é que deveríamos ter morrido. Mas a questão da ira divina segue sendo uma problemática, pois mesmo em igrejas não pentecostais ou carismáticas já é possível encontrar teólogos e ministros que discordam abertamente dessa ideia e buscam alternativas mais equilibradas, como o do modelo Christus Victor, enquanto buscam fugir das acusações de que são exemplaristas. O teólogo David Allen oferece uma metáfora que explica perfeitamente essa diversidade de interpretações:

Como no Dia da Expiação no AT, quando o sumo sacerdote entrava além do véu no Santo dos Santos, onde nenhum olhar observaria o derramamento do sangue no altar, a morte de Cristo é tão maravilhosa que estará sempre envolta em mistério, dentro do qual nenhum teólogo jamais poderá penetrar. [...] Como T. F. Torrance expressa: "O mistério mais profundo da expiação e da intercessão continua intocado: não pode ser explicado nem espionado".43

Isso de forma alguma diminui as discussões ou aumenta as desconfianças sobre

o que de fato aconteceu na cruz, ao contrário, tal diversidade de interpretações expõe nossa incapacidade para definir de forma precisa os acontecimentos extraordinários que envolveram o ministério de Jesus. Além disso, também aponta para a grandiosidade da obra salvífica de Cristo e o quão rico é o momento do Calvário para nós cristãos. Seja qual for a posição adotada em relação às teorias da expiação, a mensagem principal deve ser mantida: Cristo é o próprio Deus vindo em favor de seus filhos, a cruz é a expressão mais forte de seu amor e a ressurreição é a evidência viva do propósito eterno que o Pai preparou para os seus filhos.

— O alcance da salvação —

Uma última discussão a respeito do sacrifício de Cristo fala sobre seu alcance: Cristo redimiu, expiou, proporcionou salvação e reconciliou o Pai com todos ou apenas com alguns poucos escolhidos? Na teologia, existem três possíveis respostas a essa pergunta, representadas pelo "universalismo absoluto", "universalismo qualificado" ou o "particularismo". O universalismo absoluto é "a doutrina segundo a qual posteriormente todos serão salvos, não há condenação final, e o inferno é somente um estado passageiro cuja função é purificar as almas antes que possam estar na presença de Deus". Essa visão está frequentemente ligada à ideia de apocatástase, "termo grego que significa saúde, restauração plena, regresso ao estado original". Orígenes e Gregório de Nissa trouxeram esse termo para a teologia para referir-se a uma "restauração final de todas as coisas ao seu estado original", onde haverá a "culminação do círculo inteiro da História, de tal modo que a criação será restaurada a sua perfeição inicial". Justo González explica: "Em geral, as teorias da apocatástase envolvem a expectativa de que no final todos, inclusive Satanás, serão salvos", daí vem sua ligação com o universalismo. Entretanto, o autor também aponta que "há uma diferença importante entre esses dois elementos, visto que é possível sustentar posturas universalistas sem crer que toda a criação retornará ao seu estado original".44

Diferentemente do universalismo, o particularismo defende que "o propósito da vinda de Cristo não foi viabilizar a salvação de todos os seres humanos, mas garantir a salvação dos eleitos". Ela é defendida principalmente pelos calvinistas, que creem que Deus já nos predestinou ao céu ou ao inferno antes mesmo que nascêssemos. Argumentam que, se "Deus determinou salvar uma parte da raça humana, mas não a outra, parece contraditório dizer que o plano da salvação visava de forma igual ambas as partes", pois não haveria sentido em "dizer que Deus enviou seu Filho para morrer por aqueles que ele havia predeterminado não salvar".45 A teoria particularista sofre muitas críticas por ser exclusivista demais. Alguns teólogos argumentam que o particularismo coloca Deus em uma posição contraditória, pois "seria esta uma oferta genuína da parte de Deus, que diz: 'Todo aquele que desejar', quando Ele sabe que isso não é realmente possível?".46

Por fim, temos o universalismo qualificado (ou hipotético) que afirma “que Jesus morreu pelos pecados de todas as pessoas e de que todos são capazes de crer. Teoricamente, portanto, todas as pessoas podem ser salvas”, ainda que na prática isso não necessariamente aconteça.47 Essa teoria é defendida pelos pentecostais brasileiros e combina com seu grande destaque missionário, pois, como creem que todos podem ser salvos, incentivam que o evangelho seja pregado com urgência pelos quatro cantos da terra. É importante destacar que “antes da ascensão do calvinismo, o universalismo qualificado havia sido a opinião majoritária desde o início da igreja”, mas atualmente seus defensores sofrem algumas críticas, que acusam a teoria de seguir uma lógica que pode levar ao universalismo absoluto. Tais acusações não podem ser sustentadas, pois, apesar de crermos que a salvação está disponível para todos, não negamos que “até mesmo os eleitos precisam crer para ser salvos”; em vez disso, entendemos que “a aplicação da morte de Cristo não é automática”, mas, ao contrário dos particularistas, defendemos que, mesmo “se alguém optar por não crer, não significa que Cristo não tenha morrido por ele”.48

Voltaremos a falar sobre esse alcance no tópico a seguir, no qual finalmente sairemos da parte “objetiva” da salvação, ou seja, do que Deus fez por nós, e partiremos para a parte “subjetiva”, estudando sobre a nossa resposta ao que foi feito na cruz. O que acontece com o cristão que se converte e aceita a Cristo como seu Salvador? Qualquer estudante atento já deve imaginar que as respostas a essa pergunta também geram discordância na teologia e tornaram-se particularmente populares nos últimos anos aqui no Brasil. Por isso vamos nos debruçar de forma breve sobre as duas principais linhas soteriológicas protestantes: o calvinismo e o arminianismo; e tentaremos responder à pergunta: afinal, onde o pentecostal se encaixa nessa discussão?

A ordem da salvação (ordo salutis)

Um dos pilares da soteriologia é a chamada ordo salutis (ou “ordem da salvação”), expressão criada em 1737 pelo teólogo luterano Jakob Karpov para referir-se à “ordem lógica (não a cronológica) na qual experimentamos o processo de passar de um estado pecaminoso para o da plena salvação”.49 É importante explicar que “a presciência, a eleição e a predestinação são atos simultâneos de Deus”, e “embora haja uma sequência lógica entre elas”,50 não devem ser lidas de forma cronológica, pois “Deus não está limitado ao passado, presente ou futuro, estando todas as coisas eternamente presentes no plano espiritual”.51 Apesar de a Bíblia não prescrever abertamente uma ordem da salvação, é possível vislumbrar algo “embrionariamente em Efésios 1:11-14 e Romanos 8:28-30, onde Paulo alista a presciência, a predestinação, o chamamento, a justificação e a glorificação, sendo cada conceito edificado na ideia anterior”.52

Entre os evangélicos brasileiros, há duas principais propostas de ordo salutis: a calvinista, defendida pelos reformados, e a arminiano-wesleyana, defendida principalmente pelos pentecostais. A obra Teologia sistemática, editada por Stanley Horton, apresenta uma sequência completa de cada uma dessas ordens, como podemos conferir na tabela abaixo, porém é importante acrescentar que a ordem e os nomes de cada etapa aqui listada podem mudar de acordo com o teólogo que a expõe, seja do lado reformado, seja do lado arminiano. Optamos por essa apenas por uma razão didática, mas é importante ressaltar que variações são comuns, principalmente no que diz respeito à ordem calvinista. Por exemplo, apesar da lista elencada na obra de Horton, a Confissão de fé de Westminster apresenta uma ordem diferente: vocação eficaz, justificação, adoção, santificação, fé salvadora, arrependimento para a vida e perseverança dos santos.53

CALVINISTA	**ARMINIANA-WESLEYANA**
1. Eleição	1. Presciência

2. Predestinação	2. Eleição
3. Presciência	3. Predestinação
4. Chamamento	4. Chamamento
5. Regeneração	5. Arrependimento
6. Arrependimento	6. Fé
7. Fé	7. Regeneração
8. Justificação	8. Justificação
9. Adoção	9. Adoção
10. Santificação	10. Santificação
11. Glorificação	11. Glorificação

A principal diferença entre essas duas visões diz respeito à forma pela qual interpretam a eleição, a predestinação e a presciência, além de posicionarem a regeneração em lugares diferentes, o que faz que toda a ordem mude. Existem inúmeros motivos que levam a essas mudanças, mas o principal deles está em como cada uma dessas linhas teológicas enxerga o papel do ser humano no processo de salvação. Os calvinistas são partidários do monergismo, ideia que "tem suas raízes no agostinianismo, e afirma que a pessoa, para ser salva, não é capaz de fazer absolutamente nada para levar a efeito a sua salvação"; por sua vez, os defensores da perspectiva arminiano-wesleyana são sinergistas e, apesar de concordarem que "a salvação provém inteiramente da graça de Deus", enfatizam que cabe a nós a decisão de corresponder à oferta divina, pois "as exortações universais ao arrependimento e à fé fazem sentido apenas se pudermos, na realidade, aceitar ou rejeitar a salvação".54 Essas duas perspectivas — monergismo e sinergismo — influenciam diretamente as demais considerações soteriológicas dessas linhas teológicas, que estudaremos com mais detalhes nos tópicos a seguir.

— A ordo salutis calvinista —

Para seguir a lógica da ordem da salvação calvinista, precisamos conhecer alguns de seus principais pressupostos, que são conhecidos “pelo acróstico, do inglês, TULIP”: depravação total (total depravation), eleição incondicional (unconditional election), expiação limitada (limited atonement), graça irresistível (irresistible grace) e perseverança dos santos (perseverance of the saints).55 Os calvinistas aceitam a doutrina do pecado original e creem também na depravação total da criação. Alguns utilizam a expressão “incapacidade total” para referir-se ao fato de que “os pecadores perderam a capacidade de fazer o bem e são incapazes de se converter”,56 e, por esse motivo, necessitam da soberania de Deus para que sejam salvos. Isso ocorre por meio da eleição, que é “um ato eterno de Deus pelo qual ele, com sua soberana vontade, [...] escolhe um número de pessoas para receber a livre graça e a salvação plena”.57

A eleição é, portanto, o primeiro passo da ordem da salvação calvinista, que, além de incondicional, também é eterna, pois “não é uma decisão tomada em algum momento do tempo em que o indivíduo já existe. Ela é o que Deus sempre teve o propósito de fazer” e, por isso, imutável, pois “Deus não muda de ideia”. Por fim, a eleição é eficaz, pois “aqueles que Deus chamou certamente virão a crer nele e, nesse sentido, perseverarão na fé até o fim”.58 E já que ele “pode exercer tal influência sobre o ser humano”, Deus então “o leva a querer o que Deus quer”.59 Essa afirmação está ligada ao conceito de “graça irresistível”, expressão evitada por Millard J. Erickson, que prefere o termo “graça eficaz”, pois afirma que “irresistível” é “um conceito mais negativo”.60 Por fim, a eleição é incondicional, ou seja, “não está baseada em mérito algum da pessoa eleita nem na presciência de que o indivíduo viria a crer”, mas depende inteiramente da vontade de Deus: “Ele simplesmente quer salvar as pessoas e o faz”. Nesse sentido, ela é uma expressão de sua soberania. Deus cria o mundo e define os eleitos porque “é livre para fazer o que quiser. Não está sujeito a ninguém, tampouco presta contas a alguém”.61 Por esse motivo, Calvino alerta: “Não busquemos a causa em parte alguma, senão na vontade de Deus”.62

Após eleger os salvos, Deus traça o destino de todas as suas criaturas por meio da predestinação, o segundo passo da ordem da salvação calvinista. Existe entre

eles uma variação no entendimento da predestinação: alguns creem que ela seja dupla, ou seja, que Deus predestinou os salvos ao céu e os não salvos ao inferno, enquanto outros creem que Deus predestinou apenas os salvos e deixou os pecadores sofrerem as consequências dos pecados que escolheram. Nessa perspectiva, ainda que o resultado seja exatamente "o mesmo em ambos os casos, no segundo caso a perdição dos não eleitos é atribuída à própria escolha do pecador e não a uma decisão ativa de Deus, ou à escolha de Deus por omissão, em vez de por comissão".63

Essa "escolha do pecador" está ligada à ideia de "livre-arbítrio", que, ao contrário do que popularmente se acredita, existe na teologia calvinista, e, a despeito de os reformados intentarem apresentar uma visão diferenciada, ela é similar à perspectiva arminiana no quesito "limitação". Eles negam "que os seres humanos tenham o livre-arbítrio no sentido arminiano", pois "o pecado removeu, se não a liberdade, ao menos a capacidade de exercê-la de forma apropriada". Assim, o homem é como uma ave com a asa quebrada: ela "está 'livre' para voar, mas é incapaz de fazê-lo", por isso "somente quando Deus vem com sua graça especial aos que escolheu é que eles são capazes de lhe responder", pois ao vislumbrarem seu amor, "esses escolhidos seguramente e de modo infalível se voltarão para ele".64

Um ponto que rende muitas críticas à perspectiva calvinista teve origem com Teodoro Beza, sucessor de Calvino, que "não apenas defendia que Deus decidiu enviar alguns ao inferno", como também concluiu que "Deus cria algumas pessoas a fim de condená-las". Por fim, Beza também "não hesitou em dizer que Deus leva os seres humanos a pecar". Os arminianos discordam dessa ideia e afirmam que o livre-arbítrio, mesmo limitado, só é minimamente verdadeiro se Deus não determinar nem influenciar nossas escolhas, sobretudo as que são pecaminosas. Além disso, ressaltam que afirmar que Deus determina os pecados pode influenciar na culpabilidade dos pecadores, pois como eles podem ser considerados culpados se não possuem outra opção a não ser pecar? Essa é uma longa discussão, mas, em geral, o ensinamento de Beza junto à sua defesa do supralapsarianismo, que estudaremos a seguir, "passou a ser amplamente considerada a posição oficial do calvinismo".65

Além da dupla predestinação, outra divergência entre os calvinistas diz respeito à ordem lógica dos decretos de Deus: o supralapsarianismo defende que primeiro houve o decreto da predestinação e só depois a criação e a permissão da queda tanto de salvos quanto de não salvos, enquanto o infralapsarianismo defende que

Deus decretou primeiro a criação, depois a queda e por fim a predestinação. Há ainda o sublapsarianismo, que, ao contrário das duas posições anteriores, nega uma perspectiva particularista da expiação e crê que Deus primeiro decretou a criação dos seres humanos, depois permitiu a queda e proveu salvação para todos, para só então predestinar. Assim, apesar de a expiação de Cristo servir para todos, Deus predestinou quem deveria ou não ser beneficiado por seu efeito salvífico — essa é a posição adotada pelos arminianos.

O terceiro ponto da ordem da salvação calvinista é a presciência, ou seja, "a doutrina que afirma que Deus sabe, desde a eternidade, tudo o que acontecerá, incluindo as ações humanas livres" — essa é a visão ampla (ou absoluta) dessa doutrina, mas há também uma ideia chamada presciência limitada ou relativa, que afirma que Deus "não conhece todos os eventos futuros, mas apenas alguns".66 Como essa visão não é apoiada por nenhuma das linhas teológicas aqui abordadas, não falaremos sobre ela, mas é importante destacar que sua existência, juntamente com a proposta da "onisciência em desenvolvimento", em que Deus toma ciência dos fatos à medida que eles acontecem —, é considerada antibíblica pela maioria dos teólogos conservadores.67

A presciência envolve uma ampla discussão filosófica, e entre os calvinistas existem duas principais abordagens: a primeira defende a presciência absoluta causativa, que "implica necessariamente determinismo ou predestinação absoluta". Essa visão sofre muitas críticas por afirmar que o fato de Deus saber o futuro faz que ele seja necessário e é acusada de possuir falhas lógicas que envolvem a discussão filosófica sobre o contingente e o necessário. Mesmo assim, é defendida por grandes expoentes reformados, como Loraine Boettner, por exemplo. Uma alternativa encontrada pelos calvinistas que reconhecem a falha lógica da presciência absoluta causativa é "defender que Deus já predeterminou todas as coisas, por isso que Ele sabe de todas as coisas que irão acontecer". Ele elege os salvos, predestina seus escolhidos ao céu e condena os demais ao inferno, por isso possui presciência sobre o futuro: pois este é determinação dele.68 Dentro da perspectiva calvinista que, paradoxalmente, de alguma forma nega o livre-arbítrio, mesmo em sua versão limitada, essa parece ser de fato a posição mais lógica, apesar de não fazer sentido para os pentecostais, que possuem uma visão de eleição e predestinação bem diferentes.

Após eleger e predestinar suas criaturas, Deus as chama para servi-lo. Os calvinistas entendem que essa etapa é muito importante, pois "todos os seres humanos estão perdidos em pecado, espiritualmente cegos e são incapazes de

crer” por força própria, por isso “alguma intervenção de Deus precisa ocorrer entre sua decisão eterna e a conversão do indivíduo no tempo. Essa atividade divina é designada chamado eficaz”. Com base no texto de Mateus 22:14, “muitos são chamados, mas poucos, escolhidos”, eles defendem que essa diferença entre o chamado e a escolha denota que “os que são escolhidos são o objeto do chamado especial ou eficaz de Deus”. Por “especial” e “eficaz”, entende-se que “Deus atua de maneira particularmente eficaz nos eleitos, capacitando-os a responder com arrependimento e fé e tornando certo e seguro que eles assim o farão”, pois já estão predestinados a serem salvos e apenas irão ao encontro do que foi decretado por Deus. A regeneração e a conversão (definida pelos conceitos de arrependimento e fé) são as próximas etapas da ordem da salvação calvinista e ocorrem em nossa vida terrena. Uma vez mais é importante que a leitura cronológica seja evitada, pois a regeneração e a conversão são duas faces de uma mesma moeda e acontecem simultaneamente: a mudança em nossa condição espiritual; a conversão é a mudança vista da perspectiva humana, e a regeneração é essa mesma mudança vista da perspectiva divina.69

Na Teologia sistemática editada por Stanley Horton, o pentecostal Daniel Pecota posiciona a regeneração antes do arrependimento e da fé na ordo salutis, pois entende que é preciso que Deus chame e regenere seus eleitos para que eles sejam capazes de se arrepender e crer. Assim, a regeneração é “a transformação que Deus realiza nos crentes, sua dádiva de uma nova vitalidade espiritual e direção à vida deles, quando aceitam a Cristo”.70 Após receberem essa dádiva, os eleitos se convertem por meio do arrependimento e do reconhecimento de seus pecados e fortalecimento da fé. Millard Erickson define o arrependimento como o “aspecto negativo da conversão”, pois faz que o homem repudie o pecado, enquanto a fé é o “aspecto positivo”, pois é “quando o indivíduo se apropria das promessas e obra de Cristo”. Esses dois conceitos não são separados, mas fazem parte de um mesmo processo: o da conversão. Os calvinistas fazem uma distinção entre “conversão” e “conversões”:71

Há somente um momento decisivo na vida em que um indivíduo se volta para Cristo em resposta à oferta da salvação. Pode haver outros momentos em que o crente deva abandonar uma prática ou crença específica para não retornar à vida de pecado. Esses eventos, porém, são secundários, são reafirmações daquele grande passo já dado. Poderíamos dizer que pode haver muitas conversões na

vida cristã, mas somente uma Conversão.72

Isso não significa, entretanto, que os calvinistas assumem a máxima: “Uma vez salvo, salvo para sempre”, como simplistamente resumem alguns evangélicos contrários às suas doutrinas. Não é porque só existe uma única conversão que os salvos podem viver uma vida desregrada, com comportamentos que fogem à moral cristã, pois sua salvação está garantida. Na verdade, os calvinistas creem que a resposta positiva e perseverante ao chamado eficaz é a principal evidência de que alguém é eleito para a salvação. Por isso, caso alguém conheça o evangelho, mas depois decida afastar-se desse caminho, é porque não era de fato eleito para a salvação.

— A ordo salutis arminiana —

Para seguir a lógica da ordem da salvação arminiana, também é necessário entender alguns de seus principais pressupostos, que “podemos resumir da seguinte forma: 1) depravação total, 2) eleição condicional, 3) expiação ilimitada, 4) graça preveniente e 5) perseverança condicional”. Esses cinco pontos foram definidos pelos “remonstrantes, seguidores de Armínio, que protestaram [contra] as ideias calvinistas”, fazendo que os últimos desenvolvessem o sistema TULIP em resposta a essas críticas.73 Os arminianos admitem a doutrina do pecado original e creem que a Queda distorceu a imagem de Deus que existe em nós. Assim, tornamo-nos escravos do pecado, pois nossa natureza decaída sempre nos leva a pecar. Apesar disso, Deus em sua infinita bondade não retirou nossa capacidade de nos aproximar dele e por meio de uma expressão de sua graça, a graça preveniente, “possibilita ao homem ter livre exercício de vontade para crer ou resistir”, pois só assim a correspondência ao seu amor seria sincera.74 Deus não interfere ou determina as escolhas das pessoas, nem mesmo as leva a pecar — o que as afetaria diretamente em sua culpabilidade: pois como os pecadores podem ser culpados por seus pecados se não possuem a opção de não cometê-los? —, mas deixa-as livres para tomarem suas decisões, mesmo que estas não combinem com o que ele preparou originariamente para os seres humanos.

O que Deus preparou para nós? Os arminianos creem que Deus possui um plano “imutável e eterno” (Efésios 3:11; Tiago 1:17) para a humanidade que pode ser conhecido por meio de alguns decretos que “são independentes e não podem ser condicionados de nenhuma maneira (Sl 135.6)”. No interior “desses decretos, há as ações praticadas por Deus, pelas quais ele tem responsabilidade soberana”, como, por exemplo, a criação da humanidade e a possibilidade de salvação; e “as ações das quais Ele, embora permita que aconteçam, não é responsável”, como por exemplo, a permissão da Queda e a possibilidade de alguém não crer ou optar pela salvação. Isso de forma alguma causa um problema à sua soberania; na verdade, demonstra que Deus é tão soberano e seguro de si que não precisa obrigar ninguém a aceitá-lo. Dessa forma, “Deus nem é autor do mal [...], nem é a causa derradeira do pecado”,75 sendo estes apenas consequências de nosso livre-arbítrio decaído.

Ao contrário do que muitos afirmam, o arminianismo não crê que o homem possui livre-arbítrio ilimitado e faz o que quer. Essa ideia está mais ligada ao pelagianismo, heresia que, como estudamos no capítulo anterior, crê que o pecado de Adão não trouxe influência alguma para a raça humana. Na verdade, os arminianos admitem uma ideia de "arbítrio liberto" e concordam com os calvinistas quando estes afirmam que "o pecado removeu, se não a liberdade, ao menos a capacidade de exercê-la de forma apropriada",76 de modo que só podemos ser verdadeiramente libertos quando entendemos e cremos no plano divino da salvação, que nos livra do pecado e faz que voltemos ao que originariamente fomos criados para ser. Apenas obtendo consciência de que sua natureza é influenciada pelo pecado, o homem pode buscar lutar contra esse mal, recorrendo à fonte originária de onde ele veio e que pode ajudá-lo a entender como fazê-lo (Tiago 4:1-17). Todos esses pressupostos fazem que o arminiano tenha uma ideia de ordem da salvação bem diferente da do calvinista. Antes de dissertarmos sobre cada etapa, é importante reafirmar que a ordo salutis é a "ordem lógica (não a cronológica) na qual experimentamos o processo de passar de um estado pecaminoso para o da plena salvação",77 não havendo por conta disso qualquer ideia de que a pessoa "vai sendo salva aos poucos". Não existe o "quase salvo", ou a pessoa é salva ou não é, pois não depende dos méritos dela tal garantia. Portanto, os tópicos aqui apresentados pretendem apenas sistematizar a ordem para que consigamos entender todos os aspectos que envolvem a salvação na perspectiva arminiana.

A ordo salutis arminiana começa com a presciência de Deus, e é importante ressaltar que isso está de acordo com a "ordem" apresentada por Paulo em Efésios 1:11-14 e Romanos 8:28 — na verdade, é uma ideia embrionária, já que "a Bíblia não oferece uma ordem específica" para a salvação —, onde o apóstolo "alista a presciência, a predestinação, o chamamento, a justificação e a glorificação, sendo cada conceito edificado na ideia anterior".78 Como Deus não é sujeito às limitações do tempo como nós, ele obviamente não possui uma visão fragmentada de tempo, dividindo-o em passado, presente ou futuro. É por isso que a Bíblia afirma que "um dia para o Senhor é como mil anos, e mil anos, como um dia" (1Pedro 3:8), pois a passagem do tempo não afeta Deus assim como o faz conosco. Dessa forma, ele já possui presciência sobre tudo o que vai acontecer em nossa realidade finita.

Essa presciência, porém, não possui influência alguma sobre nossas decisões, pois é uma presciência absoluta não causativa. É absoluta porque "não se trata de uma presciência seletiva", que afirma que Deus não conhece "todos os casos e

situações", nem de uma onisciência aberta, onde o futuro "só seria conhecido por ele na medida em que vai se tornando presente para nós e para Deus"; e é não causativa porque não trata "certeza como sinônimo de necessidade", o que faz mais sentido lógico no campo modal da filosofia, "que trata primordialmente dos conceitos de necessidade e possibilidade".79 Assim, Deus não criou o mundo e permitiu que o homem pecasse porque precisava que isso acontecesse, mas, quando o fez, já tinha certeza de todos os eventos que se desenrolariam. A presciência não é a causa dos fatos, mas apenas a reafirmação de um fato sobre a natureza de Deus: ele é eterno e onisciente e, consequentemente, possui conhecimento sobre todas as coisas.

Os demais tópicos da ordo salutis arminiana seguem uma lógica sublapsariana dos decretos de Deus. O sublapsarianismo afirma que Deus: 1) decretou a criação do mundo e dos seres humanos, processo descrito nos dois primeiros capítulos de Gênesis, 2) decretou a permissão da Queda, 3) decretou que deveria haver "salvação suficiente para todos" e, por fim, 4) decretou que somente alguns, os que crerem, devem receber essa salvação.80 Daí o motivo de os arminianos posicionarem a eleição e a predestinação, respectivamente, em segundo e terceiro lugar de sua ordo salutis.

Para os arminianos, a eleição é uma demonstração do amor incondicional de Deus, pois ele decidiu proporcionar a possibilidade de salvação às suas criaturas, mesmo sabendo que algumas delas não aceitariam essa oferta. Deus assim age por desejar relacionar-se conosco como "filhos, não marionetes. Ele poderia nos ter programado para corresponder de modo politicamente correto, mas isso não seria amor",81 e sim coerção. Estaríamos apenas agindo de forma mecânica, pois não teríamos a possibilidade de agir diferente. Como temos a opção de escolher, Deus em seu infinito amor nos faz uma oferta e envia "o seu Filho unigênito para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna" (João 3:16). Ele nos dá a possibilidade de sermos eleitos para a salvação, mas condiciona essa eleição à fé em Cristo, pois só pode ser salvo quem reconhece que precisa de redenção. Neste sentido, além da pregação do evangelho, o ser humano conta com o convencimento do Espírito Santo de Deus para reconhecer sua necessidade de nascer de novo (João 1:12; 3:5-7; 16:8-11).

Deus não decretou individualmente quem seria salvo nem mesmo criou pessoas com o objetivo de condená-las. Sua maior vontade é que todos sejam contemplados pela salvação (2Pedro 3:9), pois criou suas criaturas perfeitas para que compartilhassem da vida eterna com ele. Infelizmente, o homem seguiu

outro caminho, mas continua tendo a possibilidade de voltar-se àquilo que foi originariamente criado para ser (2Coríntios 3:18; Efésios 4:11-16). Portanto, é um erro afirmar que os arminianos condicionam os decretos de Deus às atitudes humanas. O decreto da eleição é eterno e imutável, mas precisamos reconhecê-lo para sermos contemplados por ele.

O próximo tópico da ordo salutis arminiana é a predestinação. Ao posicionar esse conceito em terceiro lugar, os arminianos evitam que o sacrifício de Cristo seja enxergado como "um evento para cumprir tabela (decreto), não como um ato gracioso de Deus cuja essência é o amor". Eles argumentam que, quando o decreto da predestinação é colocado em primeiro lugar, "a morte de Cristo torna-se causa secundária e subsidiária, não sendo absolutamente essencial para a salvação, mas um elo de uma corrente predeterminada de eventos",82 o que vai contra o que a Bíblia ensina e está em total desacordo com as bases bíblicas do cristianismo.

É comum afirmar que a predestinação "de acordo com o arminianismo" é a ideia de que "Deus antevê a fé daqueles que crerão e então os escolhe",83 mas essa definição deixa subtendido que a salvação é uma consequência da presciência que Deus possui de nossos atos, o que, como já vimos anteriormente, não é verdade. Talvez seja preferível utilizar o termo "predeterminação" para explicar a visão arminiana dessa etapa da ordo salutis. Assim, é fato que os salvos herdarão o reino dos céus, enquanto os pecadores serão condenados ao inferno. Isso já está predeterminado por Deus, pois ele possui presciência absoluta e pode dar "um evento como certo antes mesmo de ele acontecer"84 em nossa realidade finita. Contudo, ele não predetermina que uma pessoa específica vá para o inferno e outra para o céu, nem as cria com o objetivo de condená-las. Dessa forma, a predestinação arminiana está atrelada à eleição, e seus efeitos diretos na vida de alguém dependem das decisões que essa pessoa toma. Se decidir não crer na salvação, infelizmente faz a opção errada, recusando a oferta de eleição para a salvação por meio de Cristo e, consequentemente, não herdará o reino dos céus.

O próximo passo da ordo salutis arminiana é o chamamento ou simplesmente "chamado". Essa etapa possui diversos significados e aplicações. "No Antigo Testamento, o chamamento divino tinha a ver em primeiro lugar com o povo de Israel, a partir de Abraão, seu ancestral." Por outro lado, no "Novo Testamento, o chamamento veio a ser mais universal e individualista". Nos textos neotestamentários, a expressão "chamamento" é utilizada para referir-se a: "(1) conclamação para seguir a Jesus (Mt 4:21; Mc 2:14,17; cf. Lc 18:22)", "(2) [...]

chamada divina, ativa e interior, quando se refere aos crentes (Rm 8:30; Ef 4:1; 2Tm 1:9)", "(3) [...] uma descrição daqueles que correspondem (ou seja, 'os que são chamados' [1Co 1:24])" e "(4) ao propósito para o qual Deus os chamou (por exemplo, para serem 'santos' [Rm 1:7; 1Co 1:2])".85 Com base nessas ocorrências, os arminianos interpretam os diversos aspectos do chamamento. Eles creem que Deus conclama todos à salvação, pois, como já citamos, seu maior desejo é que toda a humanidade seja salva. Isso ocorre por meio da graça preveniente, que como já definimos é uma expressão da graça divina que permite que nos aproximemos dele. Assim, o chamado de Deus se estende a todos os seres humanos, mas nem todos correspondem, "porque muitos são chamados, mas poucos, escolhidos" (Mateus 22:14), ou seja, muitos (todos) são chamados para a eleição, mas poucos acabam eleitos de fato.

Os arminianos creem, então, que há também um chamado que se estende aos eleitos: "Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura" (Marcos 16:15). Esse chamado é especialmente importante para o armianismo, pois como cremos que a decisão pela eleição é pessoal, não tendo sido determinada por Deus, enxergam como primordial a ação de levar as boas-novas da salvação para todas as pessoas. É nosso dever informar ao mundo sobre o chamamento de Deus para a salvação. Esses dois aspectos citados são mais universais, no sentido de serem direcionados igualmente a toda a humanidade, mas é comum que alguns defensores do arminianismo, principalmente os pentecostais, creiam também em um chamado vocacional. Esse chamado varia de pessoa para pessoa: alguns são chamados para o ministério pastoral ou missionário, outros pregam o evangelho por meio da música, e há ainda os que são chamados para ensinar. As opções são infindáveis e particulares.

É interessante perceber que "quando se fala em chamado ministerial, desde a Bíblia até os nossos dias, é possível ver claramente uma perspectiva teológica 'calvinista'", no sentido de que, aparentemente "não há possibilidade de o escolhido decidir" se está ou não capacitado para corresponder a esse chamado. É por isso "que o Senhor pode ser chamado de o 'Deus das eleições soberanas', pois elas não se baseiam nas supostas qualidades que possa ter a pessoa a quem Ele chama para fazer a sua Obra".86 Deus nos dá dons ministeriais para que sirvamos à sua obra não porque somos merecedores ou dignos, e sim porque nos ama. A impressão de que esse tipo de chamado se assemelha ao conceito "irresistível" do calvinismo não se deve ao fato de que Deus o determine, mas acontece simplesmente porque, após conhecermos e experimentarmos a verdade do evangelho e o plano da salvação que Deus tem para a nossa vida, nos

entregamos em suas mãos, permitindo que ele guie nossas decisões de acordo com sua vontade, o que inevitavelmente nos conduz ao cumprimento de seus propósitos. Os pentecostais costumam dizer que “Deus tem um plano para cada um de nós” para referir-se a esses propósitos individuais que fazem que todos tenhamos uma função em seu reino. Esse plano individual faz parte do plano maior que ele tem para a humanidade.

Quando respondemos ao chamado de Deus à salvação, somos levados à fé e ao arrependimento. Como mencionamos no tópico sobre calvinismo, não devemos ver essas duas etapas separadamente, pois fazem parte de um mesmo processo: o da conversão. “A conversão subentende ‘voltar-se contra’ o pecado, mas igualmente ‘voltar-se para’ Deus. [...] Quando cremos em Deus e confiamos totalmente nEle, voltamo-nos para Ele.”87 “Quando correspondemos ao chamado divino, [...] Deus realiza atos soberanos que nos introduzem na família do seu Reino”, ele “regenera os que estão mortos nos seus delitos e pecados; justifica os que estão condenados diante de um Deus santo; e adota os filhos do inimigo”. É comum que os arminianos sejam acusados de “brincar” com a salvação. Alguns afirmam erroneamente que a possibilidade de se desviar dos caminhos de Deus faz que fiquemos pulando “dentro e fora” da salvação, como se Deus fosse uma divindade malvada que nos pune por qualquer pequeno erro, mas isso não é verdade.

Os arminianos creem apenas que é preciso ser perseverante, pois se voltarmos a agir conforme nosso próprio entendimento, que é influenciado pela natureza decaída, tornamo-nos escravos do pecado novamente, negando a liberdade de viver tudo aquilo que Deus planejou para nós, incluindo a salvação. Por isso, entendem que a regeneração, que “é a ação decisiva e instantânea do Espírito Santo, mediante a qual Ele cria de novo a natureza interior [...] que somente Deus realiza”, completa Daniel Pecota, “é o início do nosso crescimento no conhecimento de Deus, na nossa experiência de Cristo e do Espírito e no nosso caráter moral” e, por isso, “se faz mister um processo de amadurecimento” e perseverança.88 Essa necessidade de amadurecimento serve para que possamos fortalecer cada vez mais nossa fé e de forma alguma subentende que a eleição depende de nossos méritos.

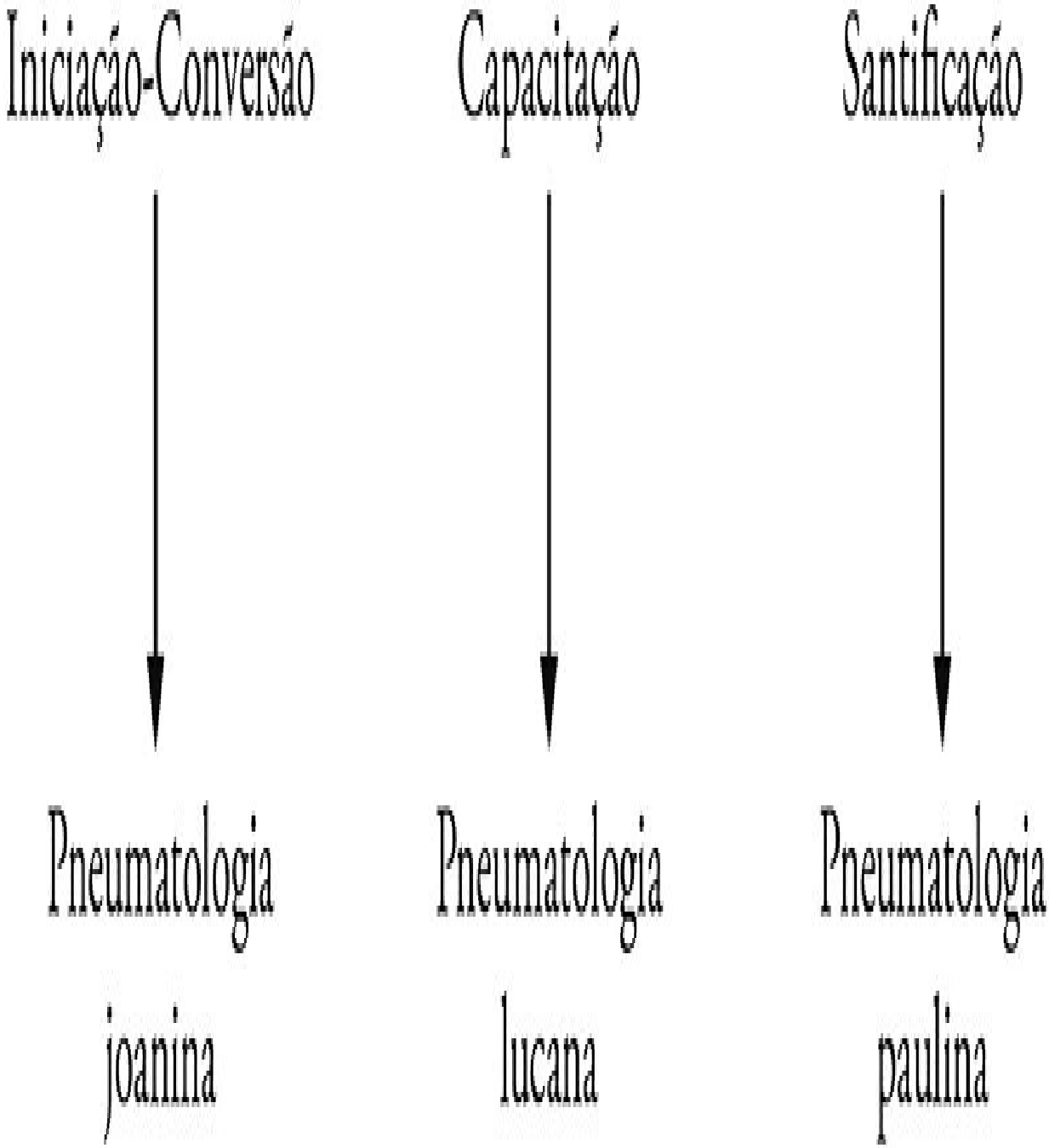
Dois conceitos que ainda não abordamos e que são comuns tanto a arminianos quanto a calvinistas, dizem respeito à justificação e adoção. Ambas as linhas aceitam que somos adotados como filhos e recebemos “privilégios de família mediante a obra salvífica” de Cristo, “que não se envergonha de nos chamar

irmãos (Hebreus 2:11)”, além de termos sidos “livres de toda a culpa do pecado e de suas consequências” mediante a “obra infinitamente justa e satisfatória de Cristo na cruz”, que faz que constemos “diante de Deus como plenamente absolvidos”.89 Antes de finalizar, precisamos explicar ainda que o último conceito da ordo salutis, o da glorificação, não será tratado neste capítulo. Como ela só acontecerá nos últimos dias, estudaremos esses assuntos com mais detalhes no último capítulo, sobre escatologia.

— Uma soteriologia pentecostal —

Apresentamos de forma breve e resumida as duas principais visões soteriológicas adotadas pelos protestantes brasileiros, mas uma pergunta ainda se mantém: onde, afinal, se encaixam os pentecostais? Não é preciso ir longe para perceber que “a maioria dos pentecostais tende ao sistema arminiano de teologia tendo em vista a necessidade do indivíduo em aceitar pessoalmente o Evangelho e o Espírito Santo”,90 entre outras características. O sistema arminiano de fato possui pressupostos que conversam com a nossa teologia, além de destacar a atuação do Espírito. Entretanto, cremos que uma soteriologia de fato pentecostal e carismática pode ir além, destacando de forma ainda mais específica as várias atuações pneumatológicas no processo de conversão, conforme demonstrado no esquema a seguir.

Tríplice atuação do Espírito Santo



O teólogo pentecostal Roger Stronstad identifica uma unidade e diversidade simultâneas nas perspectivas joanina, lucana e paulina sobre o Espírito Santo. A diversidade está presente em exemplos como esse que esquematizamos, onde "Lucas, João e Paulo [...] atribuem uma variedade de papéis ao ministério do Espírito Santo".91 É importante ressaltar que essa diversidade não sugere de forma alguma que os três estejam se contrapondo, como alguns críticos de Stronstad gostam de afirmar; ao contrário, ela é necessária para que eles possam se complementar, oferecendo-nos uma visão mais ampla sobre a atuação do Espírito Santo. Dito isto, podemos finalmente prosseguir para uma rápida análise do que ilustramos.

Apesar de a boa-nova do evangelho ser pregada pelos eleitos, não são seus argumentos que levam alguém a aceitá-la, e sim o Espírito Santo que convence os corações que se abrem a ele (João 16:8-11). Essa atuação no processo de iniciação-conversão é descrita por João e caracteriza sua pneumatologia. Além do convencimento, o Espírito da Verdade "é quem atua para que o pecador seja transformado em discípulo ou crente". De acordo com Stronstad,

Jesus anunciou ao fariseu Nicodemos: "Aquele que não nascer de novo não pode ver o Reino de Deus" (Jo 3:3). Igualmente, para que se entre no Reino de Deus, esse alguém precisa "nascer da água e do Espírito"92 (v.5), porque "o que é nascido da carne é carne, e o que é nascido do Espírito é espírito" (v. 6). Nicodemos não deveria se admirar de Jesus lhe ter dito "Necessário vos é nascer de novo" (v. 7) porque "o vento sopra onde quer, e ouves a sua voz, mas não sabes donde vem, nem para onde vai; assim é todo aquele que é nascido do Espírito" (v. 8). Então, na salvação, o Espírito Santo convence do pecado e faz com que o pecador seja "nascido de novo" ou nascido do Espírito.93

Quando se convence do seu pecado, o homem reconhece sua situação de decadência e percebe que está vivendo fora dos propósitos do Criador para a sua vida. É o Espírito Santo quem nos dá esse entendimento. Também será ele o responsável por nos introduzir no Corpo de Cristo, onde agora buscaremos viver uma nova vida, como pessoas santas, que buscam viver conforme o coração de

Deus. O teólogo pentecostal Elienai Cabral aponta ainda para outra característica importante nesse primeiro estágio da conversão, que é a confirmação da salvação recebida: “A alegria que reina no coração do crente vem do fato da absoluta certeza e convicção de que está salvo. [...] Quem salva é Jesus e quem dá a certeza da salvação é o Espírito Santo”.94

É também no Espírito que somos capacitados para corresponder ao chamado de Deus à salvação e ao trabalho em sua obra, além de recebermos força do alto para permanecer perseverantes por meio de demonstrações ativas e cotidianas da presença de Deus em nossa vida. Esse aspecto de capacitação é trabalhado principalmente por Lucas, que toma a atuação do Espírito no ministério de Jesus como exemplo para nós — conforme já estudamos no capítulo sobre cristologia. Mas é importante ressaltar, conforme explica Stronstad, que Lucas não é o único a abordar essa capacitação para o serviço, ao contrário, o autor afirma que “para os três [Lucas, João e Paulo], o Espírito vem para ajudar no serviço”. Assim, podemos concluir que “na pneumatologia de Lucas, o Espírito Santo tem uma função, que é o serviço; na pneumatologia de João, ele tem duas funções, serviço e salvação” e, por fim, “na pneumatologia de Paulo, ele tem três funções, serviço, salvação e santificação”.95

Logo, é possível encontrar essa atuação do Espírito Santo em outros textos além de Lucas-Atos, porém é inegável que ele trata sobre isso de forma específica, com maior riqueza de detalhes, e por isso se destaca na área. Não abordaremos a capacitação, pois já tratamos desse assunto no capítulo de pneumatologia, no qual mostramos ocorrências dessa atuação do Espírito inclusive no Antigo Testamento. Por isso, podemos seguir para algumas breves considerações sobre a pneumatologia paulina.

Já aprendemos com João que o Espírito é quem nos convence do pecado e também quem nos insere no Corpo de Cristo, com Lucas sabemos que é ele quem nos capacita para a obra e, por fim, é o Espírito que nos santifica e que nos glorificará; esse é um dos principais enfoques nas cartas paulinas e que fecha a tríplice atuação do Espírito destacada por carismáticos e pentecostais na vida do cristão. Utilizar Paulo para falar sobre soteriologia é adequado, pois, como aponta o teólogo e exímio paulinista Gordon Fee, “para Paulo, o tema ‘salvação em Cristo’ domina tudo, do começo ao fim”, e de forma especial, pois,

para ele, “salvação em Cristo” é uma atividade do Deus triúno. Deus Pai, o sujeito dos verbos de salvação, pré-ordenou e iniciou a salvação para o seu povo; Deus Filho, através de sua morte na cruz, a consumou e realizou para esse povo sua adoção, justificação, redenção, santificação, reconciliação e propiciação, para mencionar algumas metáforas principais. Mas é Deus Espírito Santo quem efetivamente faz com que a salvação de Deus em Cristo seja apropriada pelo cristão e pela comunidade de fé. Sem o último, o primeiro simplesmente não acontece.96

Tal afirmação pode causar surpresa, já que muitos não costumam pensar em Paulo como um apóstolo carismático, algo que segundo Fee se deve (entre outros motivos) à má interpretação de um termo essencial em suas cartas: “Parte da falha em reconhecer o papel central que a espiritualidade ocupa em Paulo vem, ao menos em parte, do uso que fazemos da palavra ‘espiritual’ para traduzir o adjetivo πνευματικός” (pneumatikos), pois “essa tradução em caixa-baixa tende a ocultar o fato de que, para Paulo, πνευματικός é primeiramente um adjetivo para o Espírito Santo”.97 Quando o sentido correto é compreendido, percebemos que, na verdade, “qualquer leitura atenta às cartas de Paulo deixa claro que o Espírito é o elemento-chave, o sine qua non, de toda a vida e experiência cristãs”.98

É por isso que o apóstolo é firme com as comunidades que aconselha. Ele as exorta e aponta para o fato de que agora são filhos de Deus, pessoas “espirituais”, ou seja, cheias do Espírito Santo, e por isso já não podem mais agir como “carnais” e nem como meninos na fé (1Coríntios 3:1-3). O que Paulo está dizendo à igreja em Corinto é que como pessoas convertidas, que já foram adotadas por meio de Cristo como filhas de Deus, elas devem buscar cada vez mais a santidade, e, pelo tempo que aquela comunidade tinha de fé, o apóstolo entende que certas práticas já deveriam ter sido abandonadas.

Esse pequeno trecho aponta para dois pontos essenciais sobre a santificação: 1) ser santo é uma caminhada e 2) o Espírito Santo é quem nos guia através dela. Quando nos convertemos, recebemos o Espírito Santo que, conforme já citado, confirma nossa salvação e também nos capacita para que possamos viver firmes na fé. Com o passar do tempo, percebemos que há ainda outra atuação do Espírito em nossas vidas, pois ele também passa (se permitirmos, claro) a nos guiar. O cristão que aprende cada vez mais sobre a Palavra de Deus e busca estar

sempre em sua presença para que possa viver de forma que agrade o Pai começa a crescer na fé, a desenvolver discernimento espiritual e, assim, permitir que o Espírito Santo, e não o seu próprio entendimento, seja o guia de sua vida. Assim, torna-se cada vez mais santificado, pois vai se afastando das velhas práticas e fica atento às tentativas malignas que tentam minar sua perseverança. Essa força certamente não vem de nós, mas é espiritual, divina. Conforme explica o teólogo pentecostal Elienai Cabral:

A palavra santificar significa separar; somos separados para uso do Senhor com todo o nosso ser. Se somos templos do Senhor para que Ele se manifeste em nós, devemos cuidar, não só da alma e do espírito, mas também do corpo para que o mesmo esteja sempre em condições para a manifestação divina. Os vícios e pecados contra o corpo devem ser repelidos. Todo o pecado contra o corpo afeta o Espírito que habita nele e tem seu trono no nosso espírito.99

Cabral também aponta para a importância do fruto do Espírito, que “independe de sermos batizados no Espírito Santo”, e “pode ser produzido a partir do momento em que uma pessoa se torna ‘nova criatura em Cristo’”. Conforme listado em Gálatas 5:22-23, o fruto produz caridade, gozo, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fé, mansidão e temperança. “As três primeiras partes do fruto relacionam-se com Deus e à comunhão com Ele”, já as outras partes “relacionam-se com o próximo”100, mas todas são essenciais para que vivamos uma vida de santidade.

É importante apontar essas características para deixar algumas coisas claras em relação à soteriologia pentecostal e carismática. Nos últimos anos, o debate entre arminianismo e calvinismo tem se intensificado no Brasil, causando até mesmo desavenças pessoais entre os teólogos que dele participam. É comum ouvir acusações dos dois lados, e fizemos questão de desmenti-las neste capítulo. Como já mencionamos diversas vezes, tanto o arminianismo quanto o calvinismo fazem sentido e possuem coesão dentro de suas propostas. Entretanto, como pentecostais e carismáticos, que tomam a ação do Espírito como chave de sua teologia, cremos que a posição desenvolvida pelos seguidores de Armínio é a mais adequada para nós, por compartilhar dos mesmos pressupostos que acreditamos.

Em meio à intensa discussão sobre o assunto que aconteceu no Brasil durante os últimos anos, algo que ficou evidente é a forma como muitos pastores ainda enxergam as disciplinas da teologia como independentes. Como temos insistido desde o começo deste livro, elas não são! Há uma lógica, um fio condutor que as interliga, de modo que não é possível sugerir algumas misturas entre posições que já partem de lugares diferentes, ou seja, que já possuem pressupostos diferentes. A posição arminiana é a mais adequada, pois combina com nosso posicionamento antropológico, cristológico e até mesmo pneumatológico. Para nós, é imprescindível que o Espírito tenha liberdade, não que esteja limitado a pequenas áreas de atuação. Também é igualmente importante que o ser humano tenha a liberdade de responder a um chamado, pois isso combina com tudo o que desenvolvemos anteriormente. Assim, não é possível afirmar-se calvinista em uma área e arminiano em outra. Quem fala isso certamente não entendeu a estrutura do pensamento teológico, tendo acessado apenas os "produtos finais" que são definidos nos manuais básicos de teologia.

Entretanto, precisamos acrescentar que somos mais do que arminianos. O que queremos dizer com isso é que certamente a ordo salutis desenvolvida pelos seguidores de Armínio nos fornece bases importantes para a nossa soteriologia, entretanto, como desenvolvemos de forma muito breve nesse subtópico, quando tomamos a atuação do Espírito como chave teológica, vamos além do arminianismo. Uma soteriologia pentecostal e carismática ressalta de forma específica as diversas atuações do Espírito Santo no processo de conversão e perseverança. Isso é o que nos caracteriza e diferencia.

É importante dizer, mais uma vez, que com isso não estamos propondo algo novo, mas simplesmente teorizando o discurso que é comum em nossos púlpitos. Esse, inclusive, deve ser o papel da teologia: não estar alheia ao que uma tradição de fato crê, mas oferecer base teórica, bíblica e teológica, para essa crença. Esperamos ter obtido êxito em nossa abordagem da soteriologia pentecostal-carismática. Nosso objetivo é que os cristãos dessa tradição sintam-se representados e reconheçam sua perspectiva sobre o processo de conversão nessas páginas, percebendo que não há nada de "simplista" ou "pouco desenvolvido" em nossa visão, pelo contrário, o que pregamos é profundo e bíblico. Cremos que, assim como Cristo prometeu que aconteceria, o Espírito Santo está presente conosco a todo momento, convencendo-nos de nosso pecado, capacitando-nos para a obra, fortalecendo-nos com dons e a alegria da certeza de que somos povo de Deus. Já não somos mais mundanos, mas pessoas espirituais, santas, que buscam crescer na fé e viver de uma forma que agrade ao Criador,

até que chegue o dia em que nos juntaremos a ele no céu!

Considerações finais

Neste capítulo, tivemos a oportunidade de conhecer os mais diversos aspectos da obra salvífica de Cristo, passamos pelas diferentes interpretações de seu sacrifício e também conhecemos algumas teorias da expiação. Por fim, analisamos separadamente as ordens da salvação calvinista e arminiana, duas linhas que têm estado no centro do debate teológico brasileiro atual. É importante ressaltar que nossa abordagem procurou adentrar na lógica de cada uma delas para que o leitor entenda que essas posições partem de pressupostos diferentes, não sendo a diferença interpretativa final um puro detalhe, mas consequência do fato de que cada perspectiva já tem diferentes entendimentos sobre todas as áreas que estudamos até agora: desde a pneumatologia até a hamartiologia. A diferença entre arminianos e calvinistas não é, portanto, institucional nem deve ser tratada com "bairrismo" teológico; ao contrário, é preciso maturidade para entender que essas são perspectivas diferentes, mas igualmente válidas dentro de seus devidos pressupostos.

Apesar de respeitarmos a visão dos irmãos calvinistas, entendemos que essa perspectiva não combina com o restante da teologia pentecostal que desenvolvemos até aqui. Para os carismáticos e pentecostais, o lugar de liberdade de escolha, mesmo que decaída, e a constante ação do Espírito — que também ocorre de forma livre — são pontos inegociáveis. Entendemos que um Deus Pai que predestina todas as ações de seus filhos acaba tratando-os como marionetes e que isso traz consequências para a culpabilidade de nossas ações pecaminosas, além de comprometer a vontade própria e a liberdade das demais pessoas da Trindade. Esses são apenas alguns exemplos pelos quais consideramos a perspectiva arminiana mais adequada ao que defendemos. Entretanto, apesar dessa diferença, é importante pontuar que o respeito e a comunhão também devem ser pontos inegociáveis no debate teológico.

No Brasil, muitos encaram a presente discussão como algo pessoal e utilizam a teologia como uma desculpa para se reafirmarem, ofendendo e caluniando quem pensa diferente. Para resolver esse problema, é preciso relembrar o que aponta o teólogo pentecostal Daniel Pecota: "O fato de existir uma nítida diferença de

opinião entre crentes bíblicos igualmente devotos aconselha-nos a evitar a dogmatização extrema", pois "os dois pontos de vista, cada um pertencente a uma doutrina específica da eleição, têm base na Bíblia e na lógica".101 Portanto, ambos os lados devem evitar acusar seus irmãos de "liberais", "hereges", "antibíblicos" ou até mesmo "sem lógica", pois esses ataques em nada agregam à teologia ou à obra de Deus. O enfoque da soteriologia não deve ser esse, e sim a boa-nova de que fomos salvos e remidos pelo sangue de Jesus!

Notas

1 Pecota, Daniel B. “A obra salvífica de Cristo”, in: Horton, Stanley M. (org.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal, 4. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1996), p. 337.

2 Unger, Merril F.; Vine, W. E.; White Jr., William. Dicionário Vine: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento (Rio de Janeiro: CPAD, 2002), p. 967.

3 Chafer, Lewis Sperry. Teologia sistemática (São Paulo: Hagnos, 2003), vol. 3 e 4, p. 19.

4 Ibid., p. 20.

5 Ibid., p. 20-1.

6 Ibid., p. 21.

7 Schelkle, Karl Hermann. Teologia do Novo Testamento (São Paulo: Loyola, 1978), vol. 3, p. 118.

8 Allen, David. A expiação: um estudo bíblico-teológico e histórico da cruz de

Cristo (Natal: Carisma, 2020), p. 23.

9 Schelkle. Teologia do Novo Testamento, vol. 3, p. 97.

10 Allen. A expiação, p. 43.

11 Ibid., p. 40.

12 Ibid., p. 43.

13 Schelkle. Teologia do Novo Testamento, vol. 3, p. 111.

14 Pecota. “A obra salvífica de Cristo”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 356.

15 Allen. A expiação, p. 41.

16 Ibid., p. 42.

17 Pecota. “A obra salvífica de Cristo”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 356.

18 Ibid., p. 356-7.

19 Ibid., p. 357.

20 Gundry-Volf, J. M. “Expiação, propiciação, propiciatório”, in: Hawthorne, Gerald F.; Martin, Ralph P.; Reid, Daniel G. (orgs.). Dicionário de Paulo e suas cartas (São Paulo: Loyola/Paulus/Vida Nova, 2008), p. 526.

21 Pecota. “A obra salvífica de Cristo”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 352.

22 Ibid., p. 353-4.

23 Schelkle. Teologia do Novo Testamento, vol. 3, p. 116.

24 Ibid., p. 97.

25 Ibid., p. 98.

26 Ibid., p. 97.

27 Allen. A expiação, p. 293-4.

28 Embora o teólogo pentecostal Daniel Pecota coloque a teoria da influência moral e o exemplarismo como teorias semelhantes, o teólogo David Allen discorda dessa comparação. Nas palavras do autor, “apesar de as duas serem parecidas, a última é uma versão mais fraca da primeira”, pois “na teoria do exemplo, a cruz só serve como um exemplo para nós sobre como devemos viver, nada além disso”: ela “destaca a natureza exemplar da cruz sem dar atenção ao poder ou à influência do amor de Deus”. Ademais, ainda de acordo com Allen, o exemplarismo “normalmente [prega] a negação da divindade de Cristo” e seu “destaque não se encontra em nenhum significado central da cruz, mas sim nas consequências que ela provoca”. Essas últimas características não estão presentes na teoria da influência moral, por isso o autor considera necessário diferenciá-las, mas continua afirmando que “todas as teorias morais ou terapêuticas da expiação, inclusive as reafirmações contemporâneas, por si só são problemáticas” (Allen. A expiação, p. 316).

29 Pecota. “A obra salvífica de Cristo”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 346-7.

30 Ibid., p. 721.

31 Ibid., p. 347.

32 Ibid., p. 348.

33 Ibid., p. 721.

34 Ibid., p. 349.

35 Ibid., p. 349-50.

36 Allen. A expiação, p. 297.

37 Pecota. “A obra salvífica de Cristo”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 350-1.

38 Allen. A expiação, p. 296.

39 Ibid.

40 Ibid., p. 318.

41 Ibid., p. 319.

42 Ibid.

43 Ibid., p. 22,23.

44 González, Justo. Breve dicionário de teologia (São Paulo: Hagnos, 2009), p. 35, 331.

45 Hodge, Charles, apud Erickson, Millard J. Teologia sistemática (São Paulo: Vida Nova, 2015), p. 792-3.

46 Pecota. “A obra salvífica de Cristo”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 360.

47 Erickson, Millard J. Dicionário popular de teologia (São Paulo: Mundo Cristão, 2011), p. 204.

48 Pecota. “A obra salvífica de Cristo”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 360.

49 Ibid., p. 361.

50 Thiessen, H. C., apud Pecota. “A obra salvífica de Cristo”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 727.

51 Couto, Vinicius. Introdução à teologia armínio-wesleyana (São Paulo: Reflexão, 2014), p. 29-30.

52 Pecota. “A obra salvífica de Cristo”, in: Horton (org.). Teologia sistemática,

p. 361.

53 Ferreira, Franklin; Myatt, Alan. Teologia sistemática: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual (São Paulo: Vida Nova, 2007), p. 738. Os autores apresentam ainda outras sete ordo salutis apresentadas por nomes como Charles Hodge e Louis Berkhof. Também citam a do próprio Calvino, que, mesmo não pretendendo apresentar uma ordem rigorosa, trata do assunto da seguinte forma: “1. União mística; 2. Fé; 3. Arrependimento; 4. Reconciliação; 5. Regeneração; 6. Justificação & santificação”.

54 Pecota. “A obra salvífica de Cristo”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 367-8.

55 Couto. Introdução à teologia armínio-wesleyana, p. 28.

56 Erickson. Teologia sistemática, p. 888.

57 Ferreira; Myatt. Teologia sistemática, p. 741.

58 Erickson. Teologia sistemática, p. 889.

59 Ferreira; Myatt. Teologia sistemática, p. 744.

60 Erickson. Dicionário popular de teologia, p. 88.

61 Erickson. Teologia sistemática, p. 888-9.

62 Calvino, João, apud Ferreira; Myatt. Teologia sistemática, p. 743.

63 Erickson. Teologia sistemática, p. 890.

64 Ibid.

65 Ibid., p. 886.

66 Erickson. Dicionário popular de teologia, p. 157-8.

67 Daniel, Silas. Arminianismo: a mecânica da salvação: uma exposição histórica, doutrinária e exegética sobre a graça de Deus e a responsabilidade humana (Rio de Janeiro: CPAD, 2017), p. 397-8.

68 Ibid., p. 401-2.

69 Erickson. Teologia sistemática, p. 901.

70 Ibid., p. 912.

71 Ibid., p. 906.

72 Ibid., p. 909.

73 Couto. Introdução à teologia armínio-wesleyana, p. 28.

74 Daniel. Arminianismo, p. 367.

75 Joyner, Russell E. “O Deus único e verdadeiro”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 153.

76 Erickson. Teologia sistemática, p. 890.

77 Pecota. “A obra salvífica de Cristo”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 361.

78 Ibid.

79 Daniel. Arminianismo, p. 399-400.

80 Erickson. Teologia sistemática, p. 891.

81 Pecota. “A obra salvífica de Cristo”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 727.

82 Couto. Introdução à teologia armínio-wesleyana, p. 32.

83 Erickson. Dicionário popular de teologia, p. 156.

84 Ibid.

85 Pecota. “A obra salvífica de Cristo”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 359.

86 Carvalho, César Moisés. “Davi e o seu sucessor”, in: Moisés, César et al. Davi: as vitórias e derrotas de um homem de Deus, 2. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 2009), p. 209.

87 Pecota. “A obra salvífica de Cristo”, in: Horton. (org.). Teologia sistemática, p. 369.

88 Ibid., p. 371-2.

89 Ibid., p. 372, 374-5.

90 Railey Jr., James H.; Aker, Benny C. “Fundamentos teológicos”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 54.

91 Stronstad, Roger. Hermenêutica pentecostal: Espírito, Escritura e teologia (Natal: Carisma, 2020), p. 264.

92 Sobre esse assunto, cf. Keener, Craig S. O Espírito nos Evangelhos e em Atos: pureza e poder divino (São Paulo: Vida Nova, 2018). O capítulo 4 traz um estudo sobre o tema da purificação no Evangelho de João e como a água é utilizada de forma figurativa para referir-se ao Espírito Santo, que purifica em diversos momentos.

93 Stronstad. Hermenêutica pentecostal, p. 265.

94 Cabral, Elienai. “A atividade do Espírito Santo na nova vida”, Mensageiro da Paz, ano 53, n. 1156 (Rio de Janeiro: CPAD), p. 2.

95 Stronstad. Hermenêutica pentecostal, p. 267.

96 Fee, Gordon. Listening to the Spirit in the Text (Grand Rapids/Vancouver: Eerdmans/Regent College Publishing, 2000), p. 37-8.

97 Ibid., p. 33-4.

98 Ibid., p. 37.

99 Cabral. “A atividade do Espírito Santo na nova vida”, Mensageiro da Paz, p. 2.

100 Ibid.

101 Ibid., p. 359.

CAPÍTULO

9

ECLESIOLOGIA

Introdução

A reflexão eclesiológica ocupa um espaço relativamente importante no edifício teológico.1 A despeito de os estudos acerca do tema geralmente se concentrarem nos aspectos estruturais e, muitas vezes, até “administrativos”, eclipsando o mais relevante, que é a sua realidade como corpo místico, é fato que só se pode fazer jus à importância da eclesiologia quando se compreende devidamente qual o lugar da igreja no contexto das Escrituras Sagradas. Tal aspecto deve ser corretamente estudado, pois uma simples pergunta — “O que é a igreja?” —, conforme demonstrou em artigo, há anos, o teólogo pentecostal James Hernando, pode trazer grandes embaraços.

A pergunta tem razão de ser pelo simples fato de que existem grandes diferenças entre o que a 1) igreja faz (prática eclesiástica), o que 2) ela é (ontologia) e para que 3) ela foi criada (teologia). Por isso, o referido teólogo defende a verdade de que “a essência precede a função”.2 Foi nessa busca que James Hernando chegou a 2Coríntios 5:18-20 e, nesse texto, que se refere aos crentes como “embaixadores de Cristo”, encontrou a metáfora que considera mais adequada para dizer o que a igreja é e, consequentemente, para que ela foi criada. Trata-se da “metáfora do agente”, ou seja, “alguém a quem foi dada uma tarefa” e igualmente outorgada a “autoridade ou poder para conduzir e gerir negócios para quem o enviou”.

Nessa perspectiva, a igreja é o “agente de Deus”, diz o mesmo autor, e o “instrumental para disseminar sua missão redentora na Terra, não no sentido de adicionar ao trabalho de Cristo na cruz, mas na facilitação da apropriação dessa obra pelo mundo necessitado”.3 Tendo, então, investido a igreja com o ministério de reconciliação, cabe perguntar que espécie de agente pretendeu o Senhor criar quando a incumbiu desta missão. Hernando menciona — sem pretensão alguma de ser exaustivo — cinco aspectos que falam não apenas o que a igreja faz, mas também o que ela é, combinando ontologia e teologia. Não há necessidade de detalhar a argumentação do teólogo, que inclusive foi breve, contemplando cada um dos aspectos, mas apenas mencioná-los, pois tal já é suficiente para se ter uma ideia do que significa a tríade mencionada acima: 1) a

igreja como agente redentor de Deus; 2) a igreja como agente reconciliador de Deus; 3) a igreja é um agente transformador para Deus; 4) a igreja é um agente encarnacional/revelacional para Deus e 5) a igreja é um agente profético para Deus.4 Uma vez aceitando a fundamentação escriturística dessas tarefas articuladas na argumentação do teólogo pentecostal, mesmo sem apresentar os detalhes de uma só delas, sem qualquer esforço podemos perceber que nenhuma das tarefas reclama qualquer necessidade de uma estrutura hierárquico-institucional, demonstrando que todos os aspectos pertencem à essência do que a igreja é de fato.

Justamente por isso, o teólogo pentecostal entende que cada uma dessas facetas "necessita ser explorada por meio da teologia sistemática, bíblica e exegética", pois a primeira "pode prover questões e categorias dos propósitos de Deus na criação, redenção e que são cumpridas na Igreja". A segunda "pode garantir que o desenvolvimento dinâmico dos propósitos de Deus seja rastreado de forma linear através do progresso da revelação canônica". A terceira e última forma teológica "provê o grão a ser moído pelo moinho do estudo bíblico que dá suporte e ilustra nossas conclusões teológicas".5 Assim, deve estar claro ao estudioso que a eclesiologia, que veremos panoramicamente neste capítulo, não é a palavra final acerca do tema, mas o que a teologia bíblica, e também a exegética, nos apresentam sobre o assunto e, por último, o que se sistematizou histórica e teologicamente a respeito da igreja, destacando-se o nosso leitmotiv, a experiência com o Espírito Santo. Não por alguma espécie de partidarização de nossa parte, mas pelo fato de que a institucionalização, que ganhou proeminência na apresentação teológica do assunto, soterrou a característica mais imprescindível da igreja — o empoderamento do Espírito —, ou seja, sua força motriz e única possibilidade de ela cumprir as tarefas resumidas por James Hernando e que sintetizam a missão da igreja.

Definições e objetivos da eclesiologia

Pelo fato de frequentarmos uma igreja e estarmos arrolados em um rol de membros de uma denominação, há uma tendência de achar que a doutrina da igreja não é complexa. Contudo, a “palavra ‘eclesiologia’ [que] deriva do grego ekklesia e de sua transliteração ecclesia”,6 mais logia, “estudo” ou “tratado” é uma das doutrinas mais difíceis do edifício teológico. Sua tarefa é estudar a fundação, natureza e funcionamento da igreja. Ainda que muitos desconheçam o fato de que a eclesiologia é uma das áreas “recentes” do edifício da teologia sistemática, é imperioso assinalar que apenas no século “15, ou seja, na era do conciliarismo e depois das experiências da cisão do Ocidente com a detenção dos papas em Avignon, [foi] que surgiram tratados independentes sobre o conceito de igreja”. Em termos diretos, possivelmente, só então “a doutrina [parece ter] sido introduzida na dogmática pela primeira vez pelos reformadores”.7 O mesmo teólogo alemão informa que

Adolf V. Harnack já opinou, concordando na substância com Ferdinand Kattenbusch, que na patrística grega a igreja não era “nenhum conceito dogmático no sentido estrito da palavra”: “Ela não se insere no arcabouço das doutrinas da redenção”. Nas exposições sistemáticas da doutrina cristã desde Orígenes a doutrina da igreja não formava um objeto específico. Tanto Gregório de Nissa em sua grande catequese (cap. 33) quanto João Damasceno (De fide orth. IV, 9) passavam dos temas da cristologia diretamente à análise do batismo. Os Pais da Igreja latinos tampouco desenvolveram uma “eclesiologia sistematicamente elaborada”, uma “teologia da estrutura da igreja, de sua hierarquia a autoridades”. O célebre escrito de Cipriano sobre a unidade da igreja foi apenas um escrito polêmico de ocasião e não traz nenhuma exposição sistemática do conceito de igreja. Ela falta até mesmo em Agostinho, por mais que se encontre nele afirmações importantes, multissegmentadas e profícuas acerca da compreensão de igreja. Por isso não surpreende que também a obra das sentenças de Pedro Lombardo não tenha consigo nenhum tratamento sintético do conceito de igreja e que nenhum dos teólogos da escolástica tardia encarou um

tratado específico De Ecclesia.8

Essa informação não pode passar despercebida, pois revela que a temática foi evitada ou era óbvia. Tal “situação é significativa também para a apreciação dos enfoques da Reforma acerca da eclesiologia, porque permitem notar como ainda eram incipientes no século 16 os esforços em prol de uma formatação sistemática do conceito de igreja”.9 Chama a atenção o fato de que, enquanto temas mais difíceis e transcendentais foram amplamente discutidos nos séculos precedentes, o da igreja não fora tratado de forma sistemática por quinze séculos! A não necessidade de se tratar da temática talvez tenha se dado pelo que diz o teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer, ao destacar que “não há como demonstrar a necessidade geral da forma de comunhão da igreja”, visto que, “muito antes, tal demonstração só é possível quando a revelação cristã é crida, isto é, levada a sério”. Para ele, “somente a partir do conceito de revelação é possível chegar ao conceito cristão de igreja”. Todavia, o mesmo teólogo diz que “uma vez que alguém se curvou à exigência da igreja, torna-se supérfluo quanto impossível provar sua necessidade geral”. Bonhoeffer completa dizendo que o assunto “não é diferente daquele das tentativas cristológicas de provar a necessidade da redenção, depois de já ter apreendido sua realidade”. Portanto, “por meio da apropriação crente do sentido da redenção fica claro o que torna essa realidade necessária”, visto que, na “dogmática, a necessidade só pode ser inferida da realidade”. E o “fundamento disso reside no conceito da revelação”.10 Na perspectiva do mesmo teólogo alemão, deveria haver, inclusive, uma diferença estrutural no edifício da teologia sistemática, chamada antigamente de dogmática, invertendo sua ordem comum de arranjo sistemático:

Quando, na parte final das dogmáticas, o conceito de igreja é exposto como necessariamente decorrente da fé evangélica, isso se refere tão somente à conexão interna entre a realidade da igreja e a realidade global da revelação. Somente quando o conceito de Deus é entendido como concebível exclusivamente em associação com o conceito de igreja, este pode, por razões de técnica expositiva, ser “derivado” como consequência daquele. Em vez de iniciar a dogmática com a doutrina de Deus, seria bom começá-la com a doutrina da igreja, para promover clareza sobre a lógica interna da estrutura dogmática.11

Portanto, na visão de Bonhoeffer, o simples fato de a pessoa pertencer ao corpo de Cristo dispensa qualquer necessidade de falar a respeito do tema, pois há segurança por parte do cristão acerca da veracidade eclesiológica, que, para ele, deriva-se da revelação. É digno de nota, contudo, que o referido teólogo alemão fala da essência do corpo de Cristo, conhecida na tradição cristã como sanctorum communio, isto é, a "comunhão dos santos", nada tendo com qualquer aspecto institucional.12 Justamente por isso, como já foi dito, no arcabouço da teologia sistemática ainda se percebe que a eclesiologia não é vista como complexa, muito menos como fundamental, pois cada tradição preocupa-se em expor de forma mais "natural" possível seu sistema eclesiológico, dando a entender que ele é exatamente "igual" (sic) ao que o texto de Atos, por exemplo, apresenta. Alguns aspectos talvez clarifiquem melhor a razão disso. Inicialmente, é importante compreender o uso que se fazia da expressão grega ἐκκλησία (ekklēsia), para somente depois analisá-la de acordo com a forma comumente conhecida na linguagem corrente. O Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento apresenta três expressões gregas — "ἐκκλησία (ekklēsia), 'assembleia', 'reunião', 'congregação', 'igreja'; συνάγω (synagō), 'reunir-se'; συναγωγή (synagōgē), 'assembleia', 'sinagoga'"13 —, as quais eram utilizadas conforme o contexto. Como o texto neotestamentário apresenta, então, a doutrina eclesiológica? Recorremos ao interessante resumo de Dietrich Bonhoeffer:

O quadro pode ser delineado apenas em seus traços principais. O Novo Testamento possui dois diferentes conceitos de igreja, o hierosolimita e o paulino. Aquele é o arquétipo do conceito católico de igreja; este é o da luterana. Aquele é judeu-cristão; este é gentio-cristão. Na primeira igreja, houve "desde o início, uma verdadeira hierarquia, uma ordem estabelecida por Deus, um direito eclesiástico divino, uma igreja como instituição, pela qual os indivíduos são acolhidos. Um grupo bem determinado, o dos 'apóstolos', isto é, Tiago e os Doze, possui uma primazia divina permanente, que não poderá ser igualada a ninguém, e, por essa razão, compete-lhe a liderança". Esse conceito de igreja foi superado por Paulo a partir de sua compreensão do evangelho. Vale expor brevemente o que ele pensa a respeito da igreja. Εκκλησία [ekklesía] é a tradução da LXX para qahal, em Paulo também para edah, que de resto também foi traduzido por συναγωγή [synagogué]. O conceito da ἐκκλησία significa

originalmente assembleia e comunidade popular e não se diferencia essencialmente de συναγωγή. Mais tarde, συναγωγή é a comunidade judaica individual e ἐκκλησία, a comunhão religiosa como tal. Os judeus mantêm ἐκκλησία como autodesignação; a recepção deste último conceito pelos cristãos foi especialmente favorável na medida em que ele já estava estabelecido na língua grega, ainda que exclusivamente no sentido de assembleia política. A comunidade popular cristã, ecclesia, extrapola todas as fronteiras nacionais e políticas; ela é universal e, ainda assim, "um povo", ao lado de pagãos e judeus, ela é o "terceiro gênero". Para que os gregos pudessem compreendê-lo mais facilmente, Paulo fala da ἐκκλησία τοῦ θεοῦ [ekklesía toû theoû = assembleia de Deus], na maioria das vezes, todavia, para designar a comunidade global (1Co 10:32; 15:9; Gl 1:13). Porém, ecclesia também é usado por Paulo para a comunidade local (2Co 1:2; 2Co 1:1; 1Ts 2:14; Gl 1:2; no plural em 1Co 16:1 e passim). Isso tem base não só linguística, mas também teológica: a comunidade individual é a forma concreta da comunidade global de Deus (1Co 1:2). Mas ela própria também é comunidade de Deus. Ela é a "forma fenomênica de um lugar da igreja global" [cf. K. Holl, Der Kirchenbegriff des Paulus, p. 944]. A comunidade global só é real na comunidade individual. Portanto, Paulo pensa a ecclesia sempre como uma fundação de Deus na terra, inclusive quando fala da comunidade individual. A igreja consiste na atuação de Cristo e na do Espírito Santo, que seguramente devem ser diferenciadas. Em Cristo, a comunidade foi eleita desde a eternidade (Ef 1:4ss; 2Ts 2:13; Jo 15:16 segundo o texto do Diatéssaron). Nele vive a nova humanidade, criada por meio de sua morte (Ef 2:15). Ele é o segundo, o novo Adão (1Co 15:45). Assim, a humanidade está realmente redimida nele, pois ele se entregou pela igreja (Ef 5:25), e a edificação da igreja consiste exclusivamente na atualização do que foi consumado em Cristo. Na igreja, Cristo passou a ser o iniciador de uma nova humanidade (1Co 15:27), o primogênito entre muitos irmãos (Rm 8:29; 1Co 15:20; Cl 1:15,18; Hb 1:6; Ap 1:5). Em contrapartida, a igreja é o corpo de Cristo e as pessoas são os membros desse corpo (1Co 12:2ss; Rm 12:4ss; Ef 1:23; 4:15s; Cl 1:18) ou então do próprio Cristo (1Co 6:15; Rm 6:13,19). Trata-se de dois diferentes modos de atuação, nos quais se apresenta a relação entre Cristo e a igreja; mas eles são dogmaticamente consequentes. Eles decorrem de caracterizações de Cristo como a cabeça do corpo, como a cabeça da comunidade (Ef 1:22; 4:15; 5:23; Cl 1:18; 2:19); por fim, passa-se da ideia de Cristo como a cabeça para a do matrimônio, na qual o homem é a cabeça da mulher, de modo que a relação entre Cristo e a comunidade é representada, de modo análogo ao exemplo veterotestamentário de Javé e Israel, pela metáfora do matrimônio (Ef 5:23ss). A posição de Cristo em relação à igreja é basicamente dupla: ele é o Criador de toda a vida que repousa

nele, o construtor da igreja, mas está também todo o tempo realmente presente em sua igreja, pois a igreja é seu corpo, ele a domina como a cabeça domina o corpo. Porém, o corpo é governado pelo Espírito Santo (1Co 12:13; Ef 2:18; 4:4), sendo que o espírito de Cristo e o Espírito Santo devem ser nitidamente diferenciados por não serem idênticos no modo de sua atuação. O que Cristo é para a comunidade toda o Espírito Santo é para os indivíduos. Ele tange os indivíduos na direção de Cristo, traz Cristo até eles (Rm 8:14; Ef 2:22), promove a comunhão entre eles (2Co 13:13; Fp 2:1), isto é, sua atividade se estende à vida social das pessoas e serve-se de sua inserção social e de suas vontades sociais, ao passo que o espírito de Cristo está voltado para o modo histórico da vida humana global. Ora, se analisarmos a igreja, não segundo o sistema de sua edificação, mas como a realidade unitária, essa análise necessariamente se associa à imagem do corpo de Cristo. O que significa isso? Na comunidade, Cristo age como se estivesse em seu instrumento. Nela, ele está presente na comunidade dos santos. Quando levada a sério, a ideia do corpo significa que essa “imagem” quer equiparar Cristo e a comunidade, como o próprio Paulo faz claramente (1Co 12:12; 6:15); pois estou onde está meu corpo. Assim, Paulo pode perguntar, no caso de uma cisão da comunidade: μεμέρισται δ Χριστός; [meméristai hó Xristós? = estaria Cristo dividido?] (1Co 1:13). Partindo da convicção de que o próprio Cristo é a comunidade, chega-se à ideia de uma vida orgânica na comunidade segundo a vontade de Cristo extraída da imagem do organismo físico. Todavia, é mais do que evidente que tanto uma quanto a outra colidem com a realidade da pecaminosidade e esperam por uma reflexão sistemática mais profunda. Assim, Cristo é a presença real apenas na comunidade. A comunidade está nele, e ele na comunidade (1Co 1:30; 3:16; 2Co 6:16; 13:5; Cl 3:9; 2:17), e “estar em Cristo” significa o mesmo que “estar na comunidade”.14

É claro que o sentido em que somos o “corpo de Cristo” não é literal, mas simbólico (Colossenses 1:18). Isso, porém, não significa em hipótese alguma que se trata de algo sem importância, conforme a visão racionalista condicionou-nos a pensar, mas justamente o contrário, consoante o que temos explicado desde o capítulo 3, ao citar os teólogos João Libanio e Afonso Murad, demonstrando que a linguagem simbólica é a mais apropriada para a teologia.15 Como corpo de Cristo, nossa direção obedece aos comandos da cabeça, que, por sua vez, foi empoderada pelo Espírito Santo; ou seja, o mesmo Espírito que capacitou e guiou nosso Senhor Jesus Cristo em seu ministério terreno, nos empodera a fim

de que cumpramos nossa parte nessa missão (Atos 1:4-8). Assim, com esse resumo escriturístico em mente, podemos também acrescentar que há teólogos que “definem o substantivo ἐκκλησία a partir da justaposição da preposição ἐκ (ek), ‘fora de’, com o verbo καλέω (kaleō), traduzido por ‘chamar’, ‘convocar’”. Nessa “acepção, ἐκκλησία significa ‘chamado (καλέω) para fora (ἐκ)’”. Entre esses teólogos, está Lewis Chafer. Por outro lado, há biblistas, “como Karl Schmidt”, que “entendem que o vocábulo procede do verbo composto ἐκκαλετος (ekkletos), ‘chamado de’”, enquanto há os que “advogam a dependência do vocábulo ao adjetivo verbal ἐκλεκτός (eklektos), conforme o logion de 1Pedro 2:9, ‘genos eklekton’, ‘raça eleita’ ou ‘raça escolhida’”.16 Portanto, a expressão grega “primária para ‘igreja’: ekklēsia, composta com a preposição ek (‘fora de’) e o verbo kaleō (‘chamar’)”, denota sempre e “originalmente um grupo de cidadãos chamados e reunidos, visando um propósito específico”.17

Neste sentido, o conceito já era utilizado, entre os gregos, cinco séculos antes de Cristo. A Septuaginta, a tradução grega do Antigo Testamento, conforme já adiantado pela argumentação de Bonhoeffer, “também emprega ekklēsia quase cem vezes, usualmente como tradução do termo hebraico qahal (‘assembleia’, ‘convocação’, ‘congregação’)”, que, de igual forma, aparece com o mesmo sentido de assembleia religiosa. Um termo hebraico com “significado semelhante a qahal é ‘edah (‘congregação’, ‘assembleia’, ‘agrupamento’, ‘reunião’)”. Todavia, é importante ressaltar que “ekklēsia é frequentemente usada na Septuaginta para traduzir qahal, mas nunca ‘edah”, que, aliás, “é mais frequentemente traduzida por sunagōgê (‘sinagoga’)”.18 Ambas as expressões, porém, seja a “palavra grega sunagōgê, assim como seu equivalente hebraico ‘edah, têm o significado essencial de pessoas reunidas”.19 Numa palavra:

Como consequência, quer nos refiramos aos termos hebraicos comuns qahal e ‘edah, quer às palavras gregas sunagōgê e ekklēsia, o significado essencial continua o mesmo: a “Igreja” consiste naqueles que foram chamados para fora do mundo, do pecado e da vida alienada de Deus, os quais, mediante a obra de Cristo na sua redenção, foram reunidos como uma comunidade de fé que compartilha das bênçãos e responsabilidades de servir ao Senhor.20

Vê-se que as diversas expressões que tinham como finalidade evocar a imagem

de um grupo reunido com o propósito de se destacar, ou separar-se dos demais, evoluindo para a nossa atual palavra “igreja”, de acordo com o teólogo pentecostal Michael Dusing, vem da “palavra grega kuriakos (‘pertencente ao Senhor’), que aparece apenas duas vezes no Novo Testamento (1Co 11:20; Ap 1:10)”.21 Visto tratar-se de uma palavra polissêmica, ou seja, tendo vários significados e aplicabilidades, a eclesiologia, entre outras coisas, objetiva no entendimento não apenas da expressão “igreja”, mas em sua distinção como “organização” — um local, uma denominação — e “organismo” — o corpo de Cristo.22 Uma vez que, conforme já foi dito, tal estudo não se faz apenas com o que a teologia apresenta no momento, mas a partir das Escrituras, nada mais justo que tivéssemos começado por elas, mostrando os principais termos. Mas é igualmente necessário passar a conhecer o contexto em que se deu a origem, ou “necessidade”, da igreja, compreendendo que ela faz parte de um plano divino maior, isto é, ocupa um lugar especial dentro da economia divina no transcurso da história da salvação.

História da salvação e reino de Deus

Embora a expressão “reino de Deus” apareça somente no Novo Testamento, o fato de ela ocorrer apenas mais tarde, não significa que tal concepção não existia, mesmo que o termo ainda não tivesse sido cunhado. É o que defende, por exemplo, o conhecido biblista estadunidense Bruce Waltke, ao comentar o Gênesis e explicar que assim “como no caso de outros temas teológicos heurísticos, tais como a Trindade, torna-se possível identificar um tema do Antigo Testamento, tal como o reino de Deus, mesmo quando o próprio termo não seja usado”.23 Em outras palavras, conforme já vimos em capítulos anteriores, sobretudo nos que tratamos sobre o Espírito Santo (capítulo 4), e sobre Senhor Jesus Cristo (capítulo 5), sua percepção e conceito já existiam, pois a humanidade recebeu uma missão sacerdotal para cuidar de tal reino de Deus, que, desde o seu projeto original, foi concebido para garantir tanto a coexistência da criação como proporcionar a harmonia entre ela e o Criador, bem como entre os seres vivos com a realidade toda.

Conforme já dissemos desde o capítulo 3, em que tratamos da doutrina de Deus, utilizando a abordagem, ou método, chamada de “história da salvação”,24 mais bem trabalhado no capítulo 4, particularmente, na perspectiva de Oscar Cullmann, é possível ter um entendimento bíblico da origem, ou “necessidade”, da igreja, o qual vamos agora expor, considerando resumir a proposta, mesmo que já tenhamos explicado alguns aspectos dela nos capítulos 4 e 5. A despeito de concordarmos com a definição inicial de Emil Brunner, quando o teólogo francês diz que, para ele, “a Igreja é toda forma de vida histórica que tem sua origem em Jesus Cristo e reconhece nele seu fundamento e sua norma suprema”,25 igualmente é preciso entender o contexto bíblico maior em que a igreja se inscreve. Cullmann diz que o Evangelho de Mateus “lança uma ponte entre a expectativa do reino messiânico, cuja vinda é proclamada nos livros proféticos do Antigo Testamento, e o advento de Jesus Cristo, que o Novo Testamento apresenta como a resposta a essa espera”.26

Contudo, como já vimos, o início da história da salvação, obviamente, não está no Novo Testamento. Justamente por isso, a “atenção” do primeiro Evangelho,

diz o mesmo Cullmann, “volta-se, sobretudo, às tradições sobre a opinião e a atitude de Jesus frente à lei judaica”.27 Assim é que Mateus “se esforça em mostrar que Jesus não veio rejeitar o Antigo Testamento, mas levá-lo a seu objetivo, a seu cumprimento”. Depois de citar o texto de Mateus 5:17-20, Cullmann informa que, na sequência, o evangelista coloca “um discurso no qual Jesus retoma preceitos da lei judaica para ensinar a seus discípulos não sua transgressão, mas seu cumprimento, não formal, mas total, radical (‘Eu, porém, vos digo...’)”.28 O teólogo francês acrescenta ainda que a mensagem do primeiro sinótico consiste na “proclamação do reino e no cumprimento do Antigo Testamento por Jesus Cristo, juntamente com a preocupação de construir uma nova ética, individual e social, que manifeste realmente a novidade do Evangelho”.29

É com a perspectiva do reino de Deus em mente, unida à abordagem da história da salvação, que Oscar Cullmann explica que a “linha da salvação pressupõe a revelação divina e o pecado do homem que se revolta contra ela”, ou seja, o “pecado tem um começo: a ‘Queda’”, conforme vimos especificamente no capítulo 7, em que tratamos de hamartiologia. É justamente este fato que torna obrigatório a ideia de “uma história da salvação, no sentido estrito do termo”. Isso porque “a maldição que pesa desde então sobre o homem, e sobre a criação com a qual ele é solidário, não é a última Palavra de Deus, que é amor”. Em termos diretos, em “sua misericórdia, o Criador deixa se desenvolver no tempo uma série de eventos que suprimem a maldição do pecado e da morte reconciliando o homem consigo e”, finaliza o mesmo autor com o assunto do próximo capítulo — mas do qual este já faz parte —, “ao mesmo tempo, conduzindo todo o universo a uma nova criação onde a morte não existirá mais”.30 Já refletimos acerca dos eventos histórico-redentores, ou histórico-salvíficos, no capítulo 4, quando também mostramos que não seguimos estritamente os modelos da história da salvação propostos por Oscar Cullmann e por George Ladd, daí a razão de termos argumentado que já consideramos o domínio do caos, por parte do Espírito Santo, e a implantação da ordem no universo, como sendo o “início” da história da salvação.

Todavia, é inegável que após Gênesis 3 há a reinserção de certa desordem no universo. Por isso, urge saber a forma utilizada por Deus para reparar a ruptura causada pela Queda. Desde o protoevangelho de Gênesis 3:15, a obra da graça está implícita e o “princípio desta obra da graça é a eleição de uma minoria para a redenção da totalidade; dito de outra forma, o princípio da substituição”.31 Portanto, Cullmann diz que, em primeiro lugar, o homem, pela “posição que

ocupa no seio da criação, já aparece, por assim dizer, como seu representante” e, consequentemente, por exercer um senhorio sobre as demais criaturas. Um único ser domina sobre os demais. Como é claramente perceptível, não apenas este fato demonstra isso, mas também por causa da inegável realidade “de que a totalidade das criaturas está submetida à maldição”. Sendo assim, “o princípio de substituição determina claramente o desenvolvimento ulterior da obra de salvação”. Em uma palavra, da “mesma forma que a sorte da totalidade da criação depende do comportamento do homem, da mesma forma o será, antes de tudo, a história de um só povo que determinará a salvação de todos os homens”. Isto é, entre a “humanidade pecadora, Deus escolheu uma comunidade, o povo de Israel, para a salvação do mundo”.32

Após Israel fracassar em tal representatividade, a “história da salvação continua a se desenvolver seguindo o mesmo princípio da eleição e da substituição”, quando então “é produzida uma redução progressiva”. Cullmann diz que, a “partir do momento em que o povo de Israel, em sua totalidade, não preenche a missão que lhe é atribuída, surge um ‘remanescente’ que substitui o povo; este é o ‘remanescente’ de que falam os profetas”. O teólogo francês diz que mesmo esse “‘remanescente’ diminui ainda e se reduz a um só homem, o único que pode se encarregar do papel designado ao povo de Israel”.33 O crente mais simples sabe que se trata do Messias prometido a Israel, o Filho de Deus que, conforme apresenta o Novo Testamento, encarnou-se, a quem conhecemos como nosso Senhor Jesus Cristo, o Salvador que, conforme diz Cullmann, “por sua morte substitutiva, cumpre a obra para a qual Deus tinha eleito Israel”.34 O mesmo autor resume esse processo dizendo que “até Jesus Cristo, a história da salvação passa [...] por uma redução progressiva: a humanidade — o povo de Israel — o remanescente de Israel — o Único, o Cristo”. E, com este ápice, a “história da salvação tem a partir de agora atingido seu centro”. Não obstante, diz o mesmo Cullmann, “nós já sabemos que ela não terminou, mas que se prolonga”.35 Assim,

a partir desse ponto, se produz uma profunda mudança no princípio mesmo do movimento que nós temos constatado. Este continua a ser a eleição e a substituição, mas não se aplica mais no sentido de uma redução progressiva. Por outro lado, a partir do ponto central, marcado pela ressurreição de Cristo, o desenvolvimento posterior se efetua não mais passando da pluralidade à unidade, mas inversamente, em sentido progressivo da unidade à pluralidade, de tal

maneira que esta pluralidade deve representar o Único. Por conseguinte, o caminho segue, a partir de agora, do Cristo aos que creem nele, que se reconhecem salvos pela fé em sua morte vicária, na qual Ele [os] substitui. Isto conduz aos apóstolos, à igreja que é o corpo do Único e que deve, de agora em diante, cumprir pela humanidade a missão outrora confiada ao "remanescente", ao "povo dos santos". Isto se prolonga até a humanidade ser resgatada para o seio do reino de Deus e à criação também dos novos céus e a nova terra.36

Dessa forma, "a história da salvação, em sua totalidade, compreende dois movimentos", que certamente já estão claros: um é "a passagem da pluralidade [do povo de Israel] ao Único [Jesus Cristo], que é a Antiga Aliança", e o outro, "a passagem do Único [Jesus Cristo] à pluralidade [a Igreja], que é a Nova Aliança". Para Cullmann, no centro da história da salvação encontra-se "o ato expiatório da morte de Cristo e sua ressurreição", e, em relação aos dois movimentos, o traço comum "é seu cumprimento seguir o princípio da eleição e o da substituição". Tal "princípio", continua o autor, "é decisivo também para a presente fase de desenvolvimento que procede do centro".37 O referido centro da história da salvação, Jesus Cristo, dá origem à "igreja no mundo, representando o corpo de Cristo [e ela] tem, no pensamento dos autores do Novo Testamento, um papel central na libertação de toda a humanidade e, portanto, de toda a criação".38 Qual seria esse papel e como a igreja deve desenvolvê-lo? Certamente repetindo a prática de Jesus Cristo e dando continuidade ao seu trabalho, ou seja, pregando o evangelho (Mateus 28:19-20; Marcos 16:15-20), cujo conteúdo consiste em anunciar que o "reino de Deus" chegou (Mateus 10:7-8; Lucas 9:1-2).

Uma brevíssima busca em Atos dos Apóstolos mostra que esta foi a mensagem pregada pelo seguimento de nosso Senhor Jesus Cristo, tanto os discípulos quanto os apóstolos (8:12; 14:21-22; 19:8; 20:25; 28:23-31).39 Mesmo porque, conforme o teólogo alemão Jürgen Moltmann, o papel e a missão da igreja não é propagar a si mesma, e sim a "propagação do Reino".40 Isso, porém, só pode ser feito se, como corpo de Cristo, reconhecermos que precisamos da mesma capacitação, ou empoderamento, com que Jesus de Nazaré foi ungido para realizar tal missão (Lucas 3:21-23; 4:1-44; Atos 10:38). Foi exatamente isso que os discípulos constataram quando finalmente amadureceram na fé e compreenderam o verdadeiro conceito de reino para Deus, pois na ascensão do Senhor, depois de ele passar quarenta dias com eles "falando do que respeita ao

Reino de Deus” (Atos 1:3), os discípulos ainda lhe inquiriam nos seguintes termos: “Senhor, restaurarás tu neste tempo o reino a Israel?” (Atos 1:6). A dúvida deles, de certa forma, procedia, pois, conforme a profecia de Joel (2:28-32; cf. 3:1-5), o derramamento do Espírito Santo é um dos sinais prometidos para o final dos tempos, ou seja, no contexto do reino de Deus, que, conforme já vimos no capítulo 5, e ainda veremos no próximo, possui algumas diferentes visões.41 Pela resposta do Senhor, percebe-se a urgência e a necessidade de se compreender o conceito de reino de Deus como algo que “já” se iniciou, mas que “ainda não” se completou, conforme nosso Senhor Jesus Cristo tratou de demonstrar na “resposta”, não teórica e muito menos teológica, aos discípulos de João Batista quando estes o inquiriram acerca da questão (Lucas 7:18-23). Tal assunto que já está sendo aqui considerado por ser parte do mesmo contexto, por conta da divisão do edifício teológico, será trabalhado “separadamente” no próximo capítulo. O que precisa ficar claro agora é que, conforme o teólogo carismático-pentecostal Craig Keener:

A mensagem dos discípulos repete com precisão a da proclamação inicial de Jesus em [Mateus] 4:17. O desejo de Mateus de que o reino continue a ser a mensagem de sua comunidade fica evidente não apenas porque Mateus não a revoga em momento algum, mas também porque a conclusão de seu Evangelho traz uma formulação exatamente paralela: “enquanto vão” é particípio em ambos os casos (10:7; 28:19). O fato de Jesus ter toda a autoridade no Universo (28.18) e aparecer junto do Pai e do Espírito (28.19) indica seu governo ou reino, especialmente à luz da alusão a Daniel 7.13,14 em Mateus 28.18. Fazer discípulos para esse rei é proclamar as boas-novas de que o reino futuro de Deus já está ativo na presente era (cf. 28.20). Atos concorda que a mensagem do reino é o evangelho de Cristo (At 8.12; 20.24,25; 28.31).42

É preciso, porém, deixar claro que tal aspecto está presente na argumentação teológica apresentada igualmente por Cullmann, ao dizer que a “tarefa essencial que incumbe à igreja cumprir no seu tempo, o futuro missionário da pregação do Evangelho, é considerada, ao mesmo tempo, como um sinal precursor do fim do mundo”. Em outras palavras, tal “caráter duplo da igreja que, por um lado, é o dom da salvação ofertado por Deus ao mundo (como corpo de Cristo), e que, por outro, se compõe, todavia, de pecadores”, completa Cullmann, “implica que, por

sua relação com a história da salvação, a obra da igreja é, em sua totalidade, uma missão que diz respeito aos seus membros e uma graça divina escatológica".43 Mas tal "futuro missionário da igreja, a pregação do Evangelho, dá ao tempo ocorrido entre a ressurreição de Cristo e a Parúsia seu significado para a história da salvação; e esta tem seu significado por causa de sua plena relação com a soberania atual de Cristo", sendo, portanto "o ἐφάπαξ do presente", e tal "ἐφάπαξ está fundado, ele também, sobre aquele evento central, a aparição de Cristo". Portanto, a "missão é o anúncio do que se produziu ali no centro do tempo", ou seja, no passado. Todavia, "ela se encontra igualmente em uma relação característica com o futuro: ela tende diretamente para o tempo do cumprimento".44 Portanto, seja em qual for o tempo, a missão "tem operado", ou sido realizada, "por meio do elemento escatológico, pelo Espírito Santo", conforme "mostra a narrativa do Pentecostes que funda a missão [da igreja]", visto esta ser "a significação do milagre do Pentecostes, onde todos, subitamente, se compreendem", de acordo com o "que indica a resposta do Ressuscitado: '... mas recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo, e sereis minhas testemunhas tanto em Jerusalém como em toda Judeia e Samaria e até os confins da terra' (At 1:8)".45 Numa palavra:

Pelo fato de o tempo presente ser o tempo da igreja, pertencer a esta assinala ao indivíduo seu lugar, fazendo-o participar ativamente da história da salvação. Tal é, como nós temos visto, a significação do batismo. Este produz dois efeitos: por um lado, ele confere a cada crente o perdão de seus pecados, quer dizer, o faz experimentar o fruto do período "passado", o fruto da morte e da ressurreição de Cristo. Mas, por outro, ele lhe confere o Espírito Santo, quer dizer, o dom do período presente e do período futuro da história da salvação. A igreja é o lugar onde o Espírito Santo age. Certamente os χαρίσματα que Ele concede ao indivíduo são destinados ao serviço da igreja. É pensando no "mesmo corpo", em virtude do qual fomos batizados "em um mesmo Espírito" (1Co 12:13), que o apóstolo enumera os diversos "dons do Espírito" (1 Co 12:4ss.). O indivíduo encontra aqui, por um lado, sua expressão mais forte; mas, por outro, enquanto efeito de uma ação do Espírito Santo, isso deve servir ao desenvolvimento atual da história da salvação no seio da igreja, corpo de Cristo. Como membro deste corpo, cada crente põe em prática, a seu modo, sua individualidade. Nós poderíamos dizer, por conseguinte, que só a integração do plano da salvação dá a cada um sua significação individual, pois, na fé dos primeiros cristãos, só o Espírito Santo suscita os dons carismáticos.46

Neste ponto, precisamos analisar pelo prisma carismático-pentecostal os argumentos do teólogo francês, uma vez que, convergindo com o seu entendimento de que a missão da igreja, na história da salvação, se dá no transcurso entre a ressurreição de Cristo e a parúsia, ou seja, sua manifestação em glória, e como esta ainda não ocorreu, a igreja continua a missão do Senhor e não pode prescindir do empoderamento e/ou capacitação carismática do Espírito Santo, experiência distinta da conversão-iniciação, conforme diz o teólogo batista A. J. Gordon, em obra do final do século 19, ao afirmar "que, lógica e cronologicamente, o dom do Espírito vem depois do arrependimento".47 Depois de elencar alguns textos e comentá-los, entre eles o de Atos 19, que narra o episódio da experiência com o Espírito Santo por parte dos efésios, os quais, mesmo já sendo convertidos, ainda não conheciam a terceira Pessoa da Trindade, o referido autor diz que "o que precisamos dizer sobre esse ponto é que esses discípulos efésios, ao receberem o Espírito, chegaram à mesma condição que os discípulos do cenáculo, uns vinte anos antes, a respeito dos quais está escrito que 'passaram a falar em outras línguas, segundo o Espírito lhes concedia que falassem'"; ou seja, "esses discípulos em Éfeso, quando receberam o Espírito Santo, apresentaram os sinais do Espírito comuns aos outros discípulos da era apostólica".48 Apesar de A. J. Gordon não querer discutir "se esses sinais — falar em outras línguas e operar milagres — são designados para ocorrer sempre ou não", pois de fato tal não é seu objetivo, ele acrescenta que "não se pode questionar que a presença do Espírito Santo na Igreja foi designada para ser permanente, contínua e que todo e qualquer relacionamento que os crentes mantiveram com o Espírito no começo os crentes de hoje têm direito de sustentar". O mesmo autor adverte que é preciso "parar com nossa exegese errônea que faz da água do batismo dos tempos apostólicos uma rígida exigência para nossos dias, mas relega o batismo com o Espírito a uma dispensação passada".49 Assim, o teólogo batista conclui dizendo que o "que de fato sustentamos é que o Pentecostes ocorreu uma vez para sempre, mas também sustentamos que a apropriação do Espírito diz respeito a todos os crentes de todas as épocas".50 Tendo, porém, em vista essa conclusão, e de acordo com nossa abordagem teológica, é oportuno adiantar o que diz o teólogo pentecostal Paul Pomerville:

A suposição de uma experiência pentecostal contemporânea e válida, não

diferente da que foi registrada no Novo Testamento, baseia-se no movimento pentecostal contemporâneo e empírico e na descrição dessa experiência no Novo Testamento. Sua contemporaneidade como renovação da experiência cristã do Novo Testamento repousa na teologia bíblica — o evangelho do reino de Deus de Jesus. Diz respeito à interpretação da história da salvação, na qual se vê este período contemporâneo da igreja como contínuo com o do Novo Testamento. Essa interpretação é baseada no motivo "presente" do reino de Deus no Novo Testamento e no ministério do Espírito Santo no "tempo entre os tempos" (Ladd, 1974, p. 42, 139, 271; Blauw, 1962, p. 73, 79; Bright, 1953, p. 197, 216-19, 232; Filson, 1950, p. 75-76; Bosch, 1980, p. 66, 236; Cullmann, 1964, p. 144; Montague, 1976, p. 367). É nesta suposição da atividade contínua de Deus no mundo hoje, através do evangelho do Reino de Deus, que emerge a contribuição pentecostal para a teologia missionária contemporânea.51

Esse aspecto da teologia bíblica e exegética, a última responsável, como disse o teólogo pentecostal James Hernando, por prover "o grão a ser moído pelo moinho do estudo bíblico que dá suporte e ilustra nossas conclusões teológicas", quase nunca é mencionado e muito menos utilizado como uma relevante possibilidade de contribuição teológica proveniente da práxis da tradição carismático-pentecostal. Não estamos sugerindo nem falando que a atividade missionária seja algo a ser reproduzido exatamente por outras tradições e expressões da fé cristã, tal e qual se procede na tradição carismático-pentecostal. O que estamos dizendo é que nos falta a compreensão de que o cumprimento da tarefa eclesiológica renovou teologicamente, ainda no início, a maneira de se relacionar com a cultura, de acordo com o que vemos em Atos 15:1-41, quando a produção teológica, para a deliberação final, não contou com o exercício epistemológico racionalístico-material, mas sim com o uso da inteligência de forma crítico-espiritual, visto transcender o condicionamento exercido pelo judaísmo, como religião oficial, levando-os a se tornarem sensíveis e assim permitindo a orientação do Espírito Santo (Atos 15:28-29; cf. Colossenses 1:9).

É justamente por isso que, conforme já argumentamos exaustivamente no capítulo 4, os prejuízos da negligência protestante em relação ao Espírito Santo, com seu minimalismo pneumatológico, são incalculáveis e impossíveis de enumerar. Na realidade, ao se analisar "a igreja e aquilo que a torna Igreja nos movimentos e contextos mais amplos da história do Espírito", observa Moltmann, é preciso considerar duas eclesiologias: a luterana, isto é, como

representativa da igreja ocidental, e a ortodoxa, ou oriental, apenas para fins de exemplo. Ele constata que, enquanto a primeira enfatiza a “teologia da cruz”, concentrando-se na história de Cristo, muitas vezes “esquecendo-se” do Espírito, a segunda acentua de forma demasiada a terceira Pessoa da Trindade, ou seja, enfatiza

a história do Espírito, sua presença permanente desde Pentecostes, a amplitude dos dons, a abundância das energias do Espírito e sua glorificação do Pai com o Filho que pode ser experimentado e liturgicamente compartilhado já no tempo presente. Ela compreendeu a revelação do Espírito trinitariamente, rejeita o “cristomonismo” das Igrejas ocidentais, particularmente do protestantismo, e entende já a própria história de Jesus pneumatologicamente. Sua encarnação, sua missão, sua unção e sua ressurreição são obras do Espírito Santo. O Espírito Santo é o sujeito divino da história de Jesus. Por isto, o Filho de Deus também está presente em sua Igreja no Espírito e pelo Espírito e, além disso, ativo na criação. A cristologia pneumatológica leva a uma eclesiologia carismática. Aqui é correto e deve ser mantido que a experiência da fé com a história de Jesus Cristo e a plenificação de sua história são obras do Espírito Santo. Nesse sentido, o articulus de Spiritu Sancto é o articulus stantis et cadentis ecclesiae. No entanto, essa percepção da amplitude e plenitude do Espírito Santo se tornaria irreal se ela não começasse constantemente com a obra do Espírito Santo no perdão dos pecados e na aceitação do ser humano abandonado. A percepção correta, de que a história messiânica de Cristo, desde a sua encarnação até sua exaltação, é obra do Espírito Santo, não deve passar ao largo de sua morte na cruz, por meio do qual o Pai, no espírito da entrega, se tornou pai dos seres humanos abandonados. A transfiguração de Cristo no Espírito da glória não pode ofuscar de tal maneira seu abandono por Deus na morte que ela não seja percebida. A cristologia pneumática torna-se realista apenas no fato de ser desdobrada na teologia trinitária da cruz. Por isto, também a eclesiologia carismática se torna realista apenas no fato de revelar o Espírito em meio às situações “sem espírito” do mundo.52

É imprescindível que a tradição carismático-pentecostal, cuja característica mais evidente é a experiência com o Espírito Santo, aprenda com a eclesiologia ortodoxa, oriental, a articular pneumatologicamente sua teologia, pois, de acordo

com o que demonstramos no capítulo 4, já somos marcadamente cristocêntricos em nossa liturgia, pregação e ensino. A síntese da análise das duas eclesiologias revela que a “teologia da Reforma precisa dos conhecimentos ortodoxos acerca da amplitude do Espírito Santo e da abundância dos dons do Espírito, assim como a teologia ortodoxa parece precisar dos conhecimentos da Reforma acerca da profundidade da cruz de Cristo e da justificação realista do injusto”, diz acertadamente Moltmann. Este acrescenta que, na apresentação da “Igreja no horizonte abrangente da história trinitária de Deus com o mundo”, é preciso superar “tanto o ‘cristomonismo’ lamentado como os perigos do ‘pneumatomonismo’”,53 observação com a qual obviamente concordamos. Contudo, em termos de tradição carismático-pentecostal, ela serve como prevenção — não correção — para que nos resguardemos de uma possível tendência acentuadamente pneumática, algo que geralmente ocorre em situações de extremismo; antes, precisamos compreender a necessidade de se valorizar devidamente a reflexão teológica com um viés pneumático, articulando devidamente nossa teologia.

O reino de Deus e a igreja

Ainda que já tenhamos dito, no capítulo 5, que o reino de Deus (βασιλεία, “reino”, “reinado”) era a principal mensagem de Jesus (Marcos 1:15), não é menos verdade que ela era a mensagem dos apóstolos (Atos 8:12). Se o estudioso tiver a curiosidade de fazer um contraste da quantidade de vezes em que as expressões “reino de Deus” e “igreja” são pronunciadas por Jesus, a surpresa será enorme.54 Neste sentido, o estudioso deve atentar para o fato de que “Jesus não só fez do termo o tema central de sua pregação, mas também o preencheu com um conteúdo novo, para o qual não há termo de analogia”.55 Isso porque “evangelho”, conforme apontado por Marcos 1:1, não deve ser confundido com o “começo de um livro ou de uma pregação sobre Jesus Cristo, o Filho de Deus”, diz o biblista Rinaldo Fabris, “mas o primeiro início e o amadurecer histórico de um acontecimento decisivo para toda a história humana”, ou seja, é “o início do ‘Evangelho’ que tem como protagonista e ponto focal Jesus Cristo”.56 Isto é, o “‘alegre anúncio’, ‘boa-nova’, como a de uma vitória ou de um nascimento e subida ao trono de um novo imperador”.57 Inicia-se um novo tempo com uma nova maneira de o ser humano relacionar-se com Deus. Quem possibilita tal reatamento é nosso Senhor Jesus Cristo (João 3:16), que, ao ascender aos céus, destina aos seus discípulos a tarefa de dar continuidade ao anúncio dessa alegre notícia (Mateus 28:19-20). Esses discípulos, em seu conjunto, são conhecidos como a “igreja”, os “chamados para fora” (Mateus 16:18-19; 18:15-20). Aqui emerge a discussão mencionada na introdução na tensão “organismo” (fé) e “organização” (experiência):

A Igreja terá que se compreender em sua tensão presente entre fé e experiência, esperança e realidade, nessa história do Espírito que cria coisas novas. A Igreja é a forma concreta da experiência que pessoas fazem com a história de Cristo. Na história mais ampla do Espírito, a Igreja é um caminho e uma transição para o Reino de Deus. Na experiência e prática do Espírito, ela vive da antecipação escatológica do Reino. Como comunhão com Cristo, é comunhão de esperança vivida. As experiências e o poder do Espírito transmitem ao tempo presente a

história de Cristo e o futuro da nova criação. O que se chama de “Igreja” é essa transmissão. Como Igreja de Cristo, ela é a Igreja do Espírito Santo. Como comunhão dos crentes, ela é a esperança criativa no mundo.58

Os estudos e debates acerca da criação, surgimento e fundação da igreja são muito populares nos círculos teológicos. Apesar de o crente comum, ou não especialista, teologicamente falando, ignorar a relevância desse debate, isso não pode ser assim com o estudante de teologia. Para a tradição carismático-pentecostal, por exemplo, é de capital importância entender que a fundação da igreja não se dá em Atos 2, considerando que os quase 120 ali reunidos não apenas representavam a igreja, mas era a própria igreja! Neste sentido, independentemente da tradição, a “maioria dos estudiosos, quer sejam seus antecedentes pentecostais, evangélicos ou modernistas, acredita que as evidências bíblicas são favoráveis ao dia de Pentecostes, em Atos 2, para a inauguração da Igreja”.59 É bom observar que “inauguração” é diferente de “criação” e/ou “fundação”. Essa distinção não é artificial, mas basilar, pois os quase 120 reunidos no cenáculo já eram discípulos e oravam aguardando a promessa do Mestre (Atos 1:8). Portanto, “embora os evangelhos registrem apenas três menções específicas à igreja (ekklēsia, todas declarações de Jesus, registradas em Mt 16 e 18), estão repletos de ênfases ao Reino”.60 É nesse contexto que, conforme observa o teólogo pentecostal Paul Pomerville,

embora possa não ter sido tão evidente para os discípulos antes do Pentecostes, deve ficar claro para o leitor moderno hoje que Atos 1:4-8 contém uma declaração pneumatológica. Por causa do evento do Pentecostes e da introdução explicativa de Jesus sobre o Reino como o poder do Espírito Santo na obra cristã através da igreja (não como reino judaico terreno), devemos entender o reino em termos do Espírito. A interpretação de Jesus sobre o reino ligou claramente o ministério do Espírito Santo com a missão da igreja. Montague afirma: “O que é importante [na passagem de Atos 1:1-8] é a atual missão mundial da igreja impelida pelo Espírito Santo. Em Atos, o fato de o Reino ter começado é manifestado na terra pela atividade do Espírito” (1976, p. 273).61

Deixando à parte a profusão de menções à expressão “reino de Deus” (gr. basileia tou theou), “usualmente definido como governo de Deus, a esfera universal do seu domínio”, é importante observar a acertada “distinção entre Reino e Igreja”, conforme explica o teólogo pentecostal Michael Dusing, dizendo que é preciso compreender, por exemplo, que o “Reino inclui todas as criaturas celestiais não caídas (os anjos) e os redimidos entre a raça humana (antes e depois dos tempos de Cristo)”, ao passo que a “Igreja consiste mais especificamente nos regenerados mediante a obra expiadora de Cristo”.62 O mesmo autor informa ainda que alguns teólogos que defendem essa diferença entendem “que o Reino de Deus transcende o tempo e tem a mesma duração que o Universo, ao passo que a Igreja tem um ponto inicial específico e terá um ponto culminante específico, na segunda vinda de Cristo”.63 De acordo com essa perspectiva, “o Reino consiste nos redimidos de todos os tempos (os santos do Antigo e Novo Testamento), enquanto a Igreja consiste naqueles que foram redimidos a partir da obra completa de Cristo (sua crucificação e ressurreição)”. Dessa forma, diz-se que alguém “pode ser membro do Reino de Deus sem pertencer à Igreja (por exemplo, os patriarcas Moisés e Davi), mas quem é membro da Igreja pertence simultaneamente ao Reino”.64 A conclusão é que à proporção “que mais indivíduos se convertem a Cristo e se tornam membros da Igreja, somam-se também ao Reino, que assim cresce”.65 Diante dessa realidade, é importante ter em mente o lugar do Espírito Santo no Reino que, nas palavras do teólogo pentecostal Paul Pomerville, consiste no seguinte:

O papel do Espírito Santo em sua missão universal é ilustrado em Atos pelo evento pentecostal e pelo rompimento do particularismo judaico. O Espírito foi quem abriu a porta para a expansão da igreja entre os gentios. Oscar Cullmann explica o contexto teológico do ministério universalizante do Espírito em termos de história da salvação. Ele entende que o enfoque redentor de Deus está se contraindo e se expandindo na história da salvação, de acordo com o princípio da eleição e representação. Deus começa o propósito redentor na criação e o expande para a humanidade: contrai para Abrão e expande para Israel, contrai para o remanescente e, finalmente, contrai para o fiel Servo do Senhor — o Messias. A encarnação de Cristo é o ponto central da história da salvação e, a partir desse ponto central, há um movimento em expansão no propósito redentor de Deus. O movimento anterior da criação até o ponto central (criação — humanidade — Israel — remanescente — Messias) é primariamente concebido como movimento de contração na história da salvação. Do outro lado do ponto

central (Messias — apóstolos — igreja — humanidade), há um movimento em expansão na história da salvação. Cristo é o ponto central de uma progressão "semelhante a gravata borboleta" no movimento da história da salvação (Cullmann, 1964, p. 78). É nesse movimento de expansão da história da salvação, na era do Espírito, que o Espírito Santo tem um papel e obra de destaque. Uma obra principal do Espírito no "tempo entre os tempos" é o testemunho universal do evangelho.66

Assim como a distinção apresentada por Dusing não é a única possível para o Reino e a igreja, de igual forma o modelo da abordagem da história da salvação de Oscar Cullmann também não é a última palavra a respeito das possibilidades de estudo do tema. George Ladd, também adepto da abordagem "história da salvação", por exemplo, "entendia que o Reino era o reinado de Deus, e a Igreja, por contraste, a esfera do domínio divino — as pessoas sujeitas ao governo de Deus".67 Assim como os teólogos "que distinguem entre Reino e Igreja, Ladd achava que não se deveria equiparar os dois", pois, para ele, "o Reino cria a Igreja, e a Igreja dá testemunho do Reino".68 De fato, se a missão da Igreja é anunciar o evangelho, e tal mensagem consiste no anúncio de que o reino de Deus está acessível, por meio da obra de Cristo — conforme Mateus 10:1-8 —, é preciso não somente distinguir, mas entender que a "Igreja é o instrumento e depositária do Reino, como também a forma que o Reino ou reinado de Deus assume na Terra: uma manifestação concreta do governo soberano de Deus entre a raça humana".69 Contudo, ela não é o Reino.

O quadro fica evidente ao voltarmos os olhos para Atos, ou seja, o "principal papel do Espírito em sua missão universal é demonstrado nos primeiros capítulos de Atos" observando-se como a terceira Pessoa da Trindade conduz o "apóstolo Pedro nos capítulos 10 a 11, quando o Espírito o instrui a não fazer distinção entre judeus e gentios na oferta do evangelho (At 11:11-14)".70 Na verdade, tal experiência decisiva para legitimar "a missão aos gentios, tanto para Pedro quanto para a igreja primitiva, foi o derramamento do Espírito de maneira pentecostal nos gentios incircuncisos (At 10:44-48; 11:15-17; 15:8-9)"; ou seja, a partir "dessa obra crucial do Espírito em romper as barreiras culturais, a missão da igreja espalhou-se para o mundo gentio", pois o "Espírito em cada instância estava iniciando sua missão e fazendo com que ela se expandisse em círculos cada vez mais amplos".71 Em síntese,

o Pentecostes confirma que o Reino é igual à proclamação do evangelho. O conhecimento que a igreja neotestamentária tem sobre o evangelho do Reino de Deus enfatiza a prioridade do mandato evangelístico em sua missão. A interpretação que Jesus dá ao Reino também aponta nessa direção. O Reino em termos pneumatológicos tem a ver com o testemunho da igreja no poder do Espírito e a universalização da missão, na inclusão dos gentios, sob a direção dele (At 8:4-8,12,14-17; 10:1-46; 11:15-17; 13:13).72

Tal entendimento é mais uma das distinções e, poderíamos dizer, que até se assemelha a uma terceira dessas posições que defende que o reino de Deus se refere à manifestação escatológica e plenificadora do governo divino, ao passo que a igreja teria “uma identidade mais temporal e presente”. Um de seus principais representantes, observe-se, de acordo com o que informa o teólogo pentecostal Michael Dusing, é um teólogo não pertencente à tradição carismático-pentecostal, proveniente dos Países Baixos:

Louis Berkhof considera que a ideia bíblica primária do Reino é o governo de Deus “reconhecido nos corações dos pecadores mediante a poderosa influência regeneradora do Espírito Santo”. Esse governo já é exercido na Terra, em princípio (“a realização presente dele é espiritual e invisível”), mas não o será de modo completo antes da segunda vinda visível de Cristo. Em outras palavras, Berkhof defende um aspecto de “já/ainda não” operando no relacionamento entre o Reino e a Igreja. Por exemplo: Jesus enfatizava a realidade presente e o caráter universal do Reino, concretizados de modo inédito mediante seu próprio ministério. Além disso, Ele oferecia uma esperança futura: o Reino que viria em glória. Nesse aspecto, Berkhof não fica longe das posições teológicas declaradas supra, que descrevem o Reino em termos mais amplos que a Igreja. O Reino (palavras dele) “visa nada menos que o total controle de todas as manifestações da vida. Representa o domínio de Deus em todas as esferas da atividade humana”.73

A conclusão a que chegamos após passar em revista a terminologia para a

expressão igreja, bem como o contexto de seu surgimento, é que a igreja tem realmente uma existência a partir da manifestação do reino de Deus, com o primeiro advento de Cristo, e que ela é testemunha desse Reino, assim como o foi o Mestre, tendo a incumbência de anunciá-lo e manifestá-lo por meio da capacitação a ela outorgada pelo revestimento de poder do Espírito Santo. No próximo capítulo, trataremos das questões relativas à plenitude do reino de Deus envolvendo também a igreja. Resta, porém, deixar fixado que a "Igreja no poder do Espírito ainda não é o Reino de Deus, mas já é sua antecipação na história" e, de igual forma, o "cristianismo ainda não é a nova criação, mas já é o efeito do Espírito da nova criação". Portanto, os "cristãos ainda não são a nova humanidade, mas já a sua dianteira na resistência contra o enclausuramento mortífero, em entrega e representação em prol do futuro dos seres humanos".74 Tal "provisoriedade", diz o teólogo alemão Jürgen Moltmann, "obriga a Igreja a se autotranscender além de seus limites sociais e históricos", ou seja, ela assim age não por alguma espécie de "fuga", mas por ter consciência de que essa não é a realidade final. Por isso mesmo, "a Igreja, o cristianismo e os cristãos testemunham o Reino de Deus em meio à história como meta da história", e tal papel não pode ser executado por mais ninguém a não ser "a Igreja de Jesus Cristo", pois ela "é o povo do Reino de Deus".75

No momento, é importante relembrar, com Wolfhart Pannenberg, que não é de forma alguma autoevidente "que o conceito da igreja forme um tema específico da dogmática", pois não foi assim "na igreja antiga nem na Idade Média latina".76 Como já foi dito, o "conteúdo da fé e da doutrina [que] vigoravam [era] o Deus trinitário, a criação do mundo, sua reconciliação por meio de Jesus Cristo, os sacramentos", ou seja, uma "peça doutrinária própria sobre a igreja, porém, falta na apresentação sistemática da doutrina cristã até o século 15".77 Justamente por isso, diz o mesmo autor, é que o "quadro de referência fornecido com a história da salvação para a existência da igreja [foi] salientado em sua relevância constitutiva para sua concepção", ou seja, a "intenção era que fosse menos determinante para o conceito de igreja o conceito do povo de Deus, mas pelo contrário o do reino de Deus".78 Em termos diretos, para o mesmo autor, a explicação para tal ausência de reflexão eclesiológica é a seguinte:

Se a relação com a comunhão de uma humanidade renovada, a ser concretizada no futuro do senhorio de Deus, é constitutiva para o conceito de igreja, resulta disso também uma consequência para o tratamento dos temas pertinentes à

apropriação individual da salvação no contexto da eclesiologia: Para a proclamação de Jesus acerca da irrupção do governo de Deus era característico que ela se dirigia diretamente ao indivíduo e não tentava realizar historicamente, como outras iniciativas judaicas da época, p. ex., uma agregação da comunidade remanescente escatológica ou outra forma de apresentação do verdadeiro povo de Deus. A esse dado significativo para a mensagem e a atuação de Jesus corresponde, na correlação vivencial da igreja cristã, a relação direta de cada crente com Jesus Cristo, sem prejuízo da mediação de fato de sua fé pela proclamação e administração dos sacramentos da igreja. Nisso se localiza também o momento da verdade da anteposição, que por muito tempo foi costumeira na história da teologia, da apropriação individual da salvação, respectivamente da doutrina da graça, antes da análise dos sacramentos e do conceito de igreja. Embora essa ordem temática, como já foi mencionado, tenha sido acolhida por outras razões, ela não deixa de trazer em si como momento duradouro da verdade o ponto de vista da relação pessoal não mediada do fiel com Jesus Cristo. Esse aspecto não deve ser entendido mal como se os crentes individualmente formassem apenas secundariamente, por se encontrarem, a comunhão da igreja. Porém, na vida da própria igreja, como prefiguração da futura comunhão dos seres humanos no reino de Deus, a relação não mediada de cada crente com Deus que para ele está presente em Jesus Cristo possui relevância constitutiva.79

Tal é assim pelo fato de que a coletividade não pode se formar sem antes cada indivíduo ser alcançado. Há, todavia, que se dar uma nota acerca da doutrina da eleição, distinguindo a “doutrina cristã clássica” a seu respeito, visto que ela sempre foi relacionada “[à] decisão eletiva eterna de Deus com a pessoa individual e sua salvação”, das “tradições da eleição de Israel [que] versavam predominantemente sobre a eleição do povo”.80 Todavia, é bom ressaltar, “quando se fala da eleição de indivíduos, ela no Antigo Testamento não deixa de se inserir sempre em uma relação com o povo (cf. Sl 78:70s sobre Davi)”, ou seja, o “indivíduo é eleito ou chamado para um serviço em favor do povo eleito”.81 Portanto, a “eleição particular — quer do indivíduo cristão, quer da congregação cristã — está a serviço da vontade salvadora abrangente de Deus”, ou seja, diz o mesmo autor, em “relação à congregação, assim como ao indivíduo, a eleição particular pode ser descrita como antecipação da destinação da humanidade em Jesus Cristo para a comunhão no reino de Deus”.82 No que diz respeito especificamente ao tema “eleição”, que muitos entendem

incorretamente como “predestinação”, é justo distinguir que:

A vontade eletiva de Deus visa à socialização escatológica da humanidade sobre o alicerce de sua reconciliação com Deus. Por isso seu alvo mais imediato na história é o povo de Deus, mas não por causa dele próprio, e sim como concretização paradigmática da humanidade escatológica consumada. Nesse sentido também a eleição de Jesus de Nazaré como o Messias esteve primeiramente relacionada com o serviço do evangelho ao povo de Deus da antiga aliança, antes que desse serviço surgisse, após a rejeição de seu povo, a igreja da nova aliança fundamentada a partir da comunhão de mesa pelo sacrifício de sua vida. A configuração tradicional da doutrina cristã da predestinação perdeu de vista esse viés de comunhão do agir eletivo de Deus em conjunto com sua historicidade, de maneira que também o vínculo entre a eleição de Jesus Cristo e a congregação do reino de Deus já não era concebido como tema da doutrina da eleição. O individualismo abstrato que se tornou característico para a doutrina tradicional da predestinação foi rompido com impacto, após iniciativas precursoras de alguns teólogos reformados do século 17, apenas por Schleiermacher, quando concebeu como objeto da eleição primordialmente a igreja e apenas em segundo lugar os eleitos individualmente. Esses eleitos o são somente como membros da igreja, à qual são acrescentados em momentos diferentes. No entanto, Schleiermacher ainda não aplicou o conceito de eleição ao próprio Jesus, para desse modo caracterizar a relação de sua atuação com a igreja. Isso ocorreu somente em Albrecht Ritschl. Porém o sentido exato dessa ligação ainda não foi plenamente esclarecido até a discussão teológica da atualidade.83

Assim, é importante que o estudante saiba que não está tudo “pronto e acabado”, como muitos manuais de teologia querem passar a impressão; antes, há muito por fazer. Na verdade, conforme muitas vezes temos enfatizado, “a teologia está sempre a caminho”. É igualmente imperioso entender a argumentação de Pannenberg ao afirmar sobre a verdade da “destinação de Deus” em relação à humanidade, ou seja, o fato de que a “eleição de uma comunhão para ser povo de Deus não exclui que alguns de seus membros sejam rejeitados, ao cominarem a si o juízo de Deus devido à sua conduta”. Todavia, “endurecimento temporário não deve ser confundido com condenação eterna”, pois até mesmo “no caso de

indivíduos o endurecimento temporário não precisa excluir a possibilidade do arrependimento e, logo, também da vida (Ez 18:21s)". Em termos diretos, conquanto "cada qual tenha de suportar as consequências de seus atos, a salvação da comunhão de Deus não precisa ser bloqueada em definitivo para o culpado", isto é, "existe, assim como não há garantia de uma reconciliação universal final, ainda aberta na história, a possibilidade do perdão prometida aos que se arrependem".84 Daí a importância de a igreja cumprir sua missão precípua, que é pregar o evangelho. Mas aqui está um dos grandes problemas da tensão da qual já falamos.

É imperioso que se entenda, à luz do que as narrativas dos quatro Evangelistas mostram, em que consiste a "pregação do evangelho", pois desde que tal mensagem começou a ser anunciada no mundo gentílico, particularmente aristocrático, parece ter havido um déficit de seu aspecto sobrenatural, ao passo que cada vez mais ela se tornou simplesmente um discurso retórico, altamente filosófico. São vários os problemas dessa distorção e eles vão desde a aceitação meramente teórico-confessional de uma imagem de Cristo, mas não um encontro real com ele, até a subscrição de um pacote doutrinário que pode ser mais ou menos bíblico e até antibíblico. Na verdade, faltando "compreensão da Igreja particular no contexto da história universal de Deus com o mundo, a eclesiologia permanece abstrata e a autocompreensão da Igreja, cega", sendo "quase impossível evitar o perigo de que a Igreja defenda tarefas particulares com pretensão universal e interesses conjunturais, com o páthos do absoluto".85 Esse problema nasce justamente quando um dos polos responsáveis pela tensão, no caso a "organização", sobrepuja o outro e coloca-se em primeiro plano. Como é sabido, cada denominação possui suas idiossincrasias que, não raramente, são alçadas ao patamar de "doutrinas" com o status de serem supostamente bíblicas. Com isso, prega-se e ensina-se coisas particulares como se fossem "evangelho".

Justamente para evitar esse tipo de autoengano que esvazia a missão da igreja para promover determinada instituição é que convergimos com o teólogo pentecostal Paul Pomerville em sua defesa da ideia de que "o tema do Reino de Deus" deve ser "a base para uma teologia pentecostal", ou seja, o uso dessa "terminologia neotestamentária não é apenas uma maneira conveniente de explicar o 'evangelho pleno'" — algo que já falamos no capítulo 5 e que descreve a forma pela qual a tradição carismático-pentecostal prega —, mas sim "introduzir a teologia do evangelho do Reino de Deus como base para uma teologia bíblica pentecostal, que também produziria resultados substanciais na exploração do tema no Antigo Testamento", proposta devidamente comprovada,

visto que, seguindo esse caminho, assim estruturamos o capítulo 4 ao tratarmos de pneumatologia. Portanto, utilizar “essa terminologia neotestamentária é dizer que o evangelho de Jesus sobre o reino de Deus era duplo (Mt 4:23)”, ou seja, “as boas-novas do Reino são inseparáveis do poder e governo do Espírito Santo nos cristãos”.86 Numa palavra:

A revelação de Jesus Cristo como Salvador e Senhor por meio de sua morte redentora na cruz, no ponto central da história da salvação, e o dom do Espírito são o evangelho do Reino. Dizer que o evangelho é duplo, apontando para a obra distinta e interior do Espírito, sua habitação nos cristãos na história da salvação, não deprecia nenhum dos esforços para explicar os benefícios do evangelho em termos de um evangelho triplo, quádruplo ou quíntuplo. São esforços importantes para indicar a riqueza do evangelho que Jesus trouxe. Mas observar que o evangelho é duplo — o sacrifício redentor de Jesus na cruz e o dom do Espírito — está incrustado nos ensinos de Jesus sobre o Reino de Deus e sua chegada à história da salvação. Usamos a frase “o evangelho do Reino de Deus” para nos concentrarmos na linguagem da nova aliança, a descrição do evangelho dada por Jesus como manifestação do Reino, bem como para nos concentrarmos nele como fundamento para uma teologia bíblica de orientação pentecostal.87

Essa forma panbíblica, para utilizar a expressão do teólogo pentecostal Anthony Palma, de ler as Escrituras elegendo o tema do reino de Deus como “centro unificante” para a teologia bíblica, de acordo com o que já dissemos, está plenamente de acordo com o leitmotiv de nossa Teologia sistemático-carismática — a experiência com o Espírito Santo —, visto que a manifestação do reino de Deus revela-se em ações que, não obstante o fato de serem sobrenaturais, são concretas, não sendo unicamente um discurso teórico, mas experiencial. A cura, a libertação de possessões demoníacas, o êxtase glossolálico, a profecia e demais manifestações carismáticas, todos oriundos da presença extraordinária do Espírito Santo, compõem o evangelho do reino de Deus, conforme ilustrado durante todo o ministério de nosso Senhor Jesus Cristo e dos apóstolos (Lucas 4:14-44; Atos 10:38; 3 e 4 etc.). Assim, a pregação que marcou os primórdios da tradição carismático-pentecostal brasileira, particularmente o pentecostalismo clássico, que consistia no anúncio quádruplo de que “Jesus Cristo salva, cura, batiza no Espírito Santo e breve voltará”, reflete mais a verdade escriturística do

que os que acham que pregar é deter-se em um exercício histórico, etimológico, geográfico e filológico, muitas vezes apenas servindo de exibicionismo, colocando o expositor em primeiro plano, ao mesmo tempo que “apaga” o Espírito e parece transformar sua própria instituição no Reino. Todavia, conforme se pregava há 110 anos, Jesus breve voltará, pois nosso lugar não é aqui:

Neste âmbito, a comunidade do êxodo pode se entender como uma analogia do Reino de Deus e como início da libertação dos seres humanos e da criação. A comunhão que ela forma é esperança encarnada quando ela, como diz Paulo, abole as separações agressivas e as divisões mortais da humanidade, e nela vale: “Aqui não há judeu ou grego, nem escravo ou liberto, nem homem ou mulher, pois vós sois um em Cristo” (Gl 3:28). A continuação desse texto mostra a esperança vivida nela: “E se sois de Cristo, também sois semente de Abraão e herdeiros segundo a promessa”, a saber, herdeiros do Reino. Essa comunhão é a forma presente da libertação messiânica. É a forma presente da conversão. É o êxodo do povo do cativeiro, da pobreza e da desumanidade para a liberdade, a maravilha e a justiça do novo ser humano de Deus. Ao proclamar a história de Jesus como a história do libertador e contar sua própria história com ele como história do êxodo universal e escatológico, a comunidade divulga o evangelho no mundo e contagia a humanidade com os germes da esperança e da libertação. É também por isto que esse evangelho não pode ser “a palavra da Igreja”, mas, ao contrário, a Igreja se entende como a “Igreja da palavra”. Ela é o veículo da liberdade, não a mestra dos povos. Não é a Igreja que tem o evangelho, mas o evangelho cria para si seu povo do êxodo, e este povo é a verdadeira Igreja de Cristo. A compreensão da dimensão messiânica do evangelho terá sua repercussão na compreensão prática da dimensão missionária do evangelho. Como chamado para a liberdade, o evangelho é um processo de vocação missionário. Sua meta não é a difusão da religião cristã ou a implantação da Igreja, mas a libertação do povo para o êxodo em nome do Reino que está vindo. O futuro para o qual a mediação proclamadora quer conduzir é: “Não ensinará jamais cada um ao seu próximo, nem cada um ao seu irmão, dizendo: Conhece ao Senhor, porque todos me conhecerão, desde o menor até o maior deles, diz o Senhor” (Jr 31:34; Ap 21:3). Exatamente por causa desse futuro da imediação divina do ser humano liberto e glorificado, o movimento missionário precisa ir com a palavra messiânica até os confins do mundo e até os confins da história do sofrimento deste mundo e constantemente urgir que a mediação pela palavra seja

abolida em prol do poder do Espírito.88

Ao falarmos a respeito de como era a levada a efeito a pregação evangelística, “pela”, não “na” igreja do primeiro século, alguém pode objetar acusando-nos de sermos “saudosistas” ou mesmo de “retrógrados”, pois “os tempos são outros”. Todavia, estamos falando do fato de que “em princípio todos os cristãos participam do serviço profético de Cristo e são testemunhas do evangelho”.89 Tal missão foi dada à igreja, não a uma casta especial (Mateus 28:19-20; Atos 8:4), conforme pode ser visto com o primeiro mártir, que, diferentemente do que podemos pensar à primeira vista, fora eloquente pregador do evangelho, bem como com Filipe, um intrépido evangelista (Atos 6:8—7:60; 8:5-13,26-40), não sendo o trabalho deles apenas o cuidado social com as viúvas gregas (Atos 6:1-6), visto que todos eram cheios do Espírito Santo (Atos 6:3). Portanto, ao falar desse assunto, estamos no campo do “restauracionismo”, isto é, aquele “crescente interesse em retornar às normas do cristianismo primitivo”, explica o teólogo pentecostal Gary McGee, dizendo que se trata de uma postura que “remonta aos tempos antigos e medievais [e apresentou-se] sempre que um indivíduo ou grupo de crentes decidiu que era hora de ‘restaurar’ a fé e a prática de seus antepassados do Novo Testamento (montanistas e movimentos franciscanos)”.90 Na verdade, conforme oportunamente ele observa, com a deflagração da “Reforma Protestante no século 16 e a crescente proliferação das seitas, o ‘restauracionismo’ logo surgiu dentro deste novo ramo da cristandade”.91

Natureza da igreja (ou o que a igreja é)

Talvez essa seja a questão mais crucial a ser discutida na eclesiologia. Em que consiste a natureza da igreja? O que ela, de fato, é? Essa foi a pergunta do teólogo pentecostal James Hernando aos seus alunos e o assunto com o qual este capítulo foi introduzido. Sua importância é tão fundamental que C. H. Dodd afirma que o "uso dos testimonia do Antigo Testamento", isto é, a utilização dos testemunhos e textos veterotestamentários no Novo Testamento, "depende do postulado fundamental de que a igreja é o verdadeiro e definitivo povo de Deus, herdeiro de Israel e da sua história guiada por Deus, nascido da crise em que Deus visitou seu povo para julgá-lo e salvá-lo". Para ele, é justamente dessa "convicção" que "deriva toda a doutrina cristã da Igreja", pois esclarece em que se fundamenta "a confiança e a audácia extraordinárias com que um pequeno grupo de obscuros indivíduos enfrentou aquela tarefa enorme, empreendida pela comunidade primitiva, conseguindo realizá-la numa medida realmente notável".92 Em termos diretos, os primeiros discípulos a formar a igreja "eram homens sem renome e sem crédito, até que Cristo ressuscitado os transformou em homens novos". Por mais óbvio que essa verdade possa soar, não podemos esquecer esse fato, visto que "ele é importante para todas as nossas discussões sobre a natureza da Igreja".93

Por isso, se as origens do cristianismo devem ser interpretadas, como justamente fizeram os primeiros cristãos, à luz das profecias, a consequência lógica é a seguinte: a comunidade hebraica não podia mais representar o verdadeiro Israel de Deus, como encarnação dos desígnios salvíficos de Deus em favor da humanidade; seu lugar devia ser ocupado pela eclessia cristã. A nova comunidade não ocupou aquele lugar na história porque seus membros fossem mais sábios, mais virtuosos ou mais hábeis que seus contemporâneos hebreus, mas porque Deus interveio a seu favor. O momento crucial desta intervenção, aquele que determina sua eficácia, foi a paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Em Jesus realizou-se a essência das profecias sobre o verdadeiro Israel: ele era o Servo do Senhor e o Filho do Homem. Nele se incorporou todo o Israel

de Deus: o destino do povo culminou na sua experiência. Nele o Povo de Deus foi julgado, morreu e ressuscitou para uma vida nova. Por isso, tudo o que se pode dizer da Igreja lhe vem como seu “representante inclusivo”. A expressão paulina “em Cristo” concorda, pois, perfeitamente, com as concepções da Igreja primitiva. Ser “crucificado com Cristo”, ser “ressuscitado com ele”: estas ideias não são invenções do fértil gênio de Paulo e certamente não são, tampouco, meras figuras de retórica. É o que a Igreja é por definição. Cada um de seus membros é membro em virtude da sua koinonia (comunhão) com Cristo.94

A igreja é o que é por causa da obra de nosso Senhor Jesus Cristo. Justamente por reconhecer essa verdade é que Emil Brunner diz que “eclesiologia é cristologia”, ou seja, não é a “tradição histórica como tal que cria a igreja, mas só a Palavra que vem da fé, da plenitude do Espírito, da Palavra profética”.95 Portanto, quando se fala em “povo de Deus”, de acordo com a concepção paulina, este não mais é identificado pela consanguinidade ou etnia, mas pela fé no Senhor Jesus Cristo (Gálatas 3:7). O apóstolo dos gentios escreve que tal inclusão global estava prevista desde o momento em que Deus chamou o patriarca Abraão, pois diz “que os que são da fé são filhos de Abraão”. Visto que a Escritura previu “que Deus havia de justificar pela fé os gentios, anunciou primeiro o evangelho a Abraão, dizendo: Todas as nações serão benditas em ti” (Gálatas 3:7-8). Todavia, é necessário não confundir o exposto com a ideia de “teologia da substituição”, pois o objetivo é restaurar o propósito divino de incluir todos, não de privilegiar alguns (1Timóteo 2:3-4). Deve ficar claro que a “Igreja nasce pelo evangelho da entrega de Cristo”, isto é, “ela nasce fundamentalmente da cruz de Cristo”, daí a razão de estar em “seu centro”, diz Moltmann, “a ‘palavra da cruz’ e a eucaristia com a qual é proclamada a morte de Cristo”, visto que somente pela “cruz de Cristo nasce a comunhão que os sem-Deus têm com Deus”, ou seja, “o que faz da Igreja a Igreja é a reconciliação ‘no sangue de Cristo’ e sua própria entrega pela reconciliação do mundo”.

A comunidade que nasce da entrega de Cristo serve à reconciliação do mundo pela solidariedade com o sofrimento do povo e pela participação no vicariato de Cristo no Espírito. O “estar-presente-pelos-outros” cristão não pode ser separado do “estar-presente-com-outros” solidário, e o estar-presente-com-outros não pode ser separado do estar-presente-pelos-outros. Por isto também não pode

haver uma separação fundamental entre o sacerdócio comum de todos os fiéis e o serviço sacerdotal específico. A comunidade inteira vive da entrega de Cristo e na entrega pela reconciliação do mundo. É uma pergunta que se dirige à comunidade inteira, se nela, juntamente com a presencialização da entrega de Cristo, o sofrimento mais profundo do mundo abandonado é experimentado e verbalizado, se nela os solitários encontram a comunhão sanadora de Cristo e os abandonados no espírito da acolhida. [...] Em princípio, todos os cristãos participam do ministério sacerdotal de Cristo e são com sua vida vivida testemunhas de sua intercessão e entrega.96

É reconhecido por muitos teólogos que o "conceito de povo de Deus", diz Pannenberg, "é mais abrangente que o da igreja", mesmo que, como todos sabemos, "inicial e originalmente ele não designe a igreja, mas o povo de Israel". Todavia, conforme acabamos de ver, o texto paulino é claro, ao mostrar que Deus "convocou para si dentre os judeus e gentios um povo que haveria de crescer para uma unidade não segundo a carne, mas no Espírito, formando o novo povo de Deus", ou seja, ele não é excluído, mas infinitamente ampliado. Pannenberg refere-se ao texto de 1Pedro 1:23 para igualmente demonstrar "que não é mais a descendência física que fundamenta o pertencimento ao povo de Deus".97 Assim, completa, a "descrição da igreja como expressão e parte integrante do mistério divino da salvação em Jesus Cristo se torna perceptível na perspectiva histórico-eletiva do conceito de povo de Deus em sua dinâmica histórica que aponta para além do recinto interno da igreja".98 Em outras palavras:

A unificação e o envio do povo escatológico de Deus formado a partir de todos os povos se processam na história rumo à destinação escatológica da humanidade para a comunhão com Deus. Sob esse aspecto a descrição da igreja como povo de Deus, pois, de aportar uma característica significativa para a compreensão de sua essência, que na realidade não leva para além de seu conceito essencial como corpo de Cristo, mas, apesar disso, torna explícito o que significa ser o corpo do Cristo, do Messias da humanidade. Desse modo entra no campo de visão não somente a configuração exterior da igreja como comunhão dos crentes, mas também sua função no contexto da economia divina da salvação. A descrição da igreja como comunhão dos fiéis é referida, pelo

conceito de eleição do povo de Deus, à função da igreja para a destinação da humanidade à comunhão com Deus na consumação de seu reino. Entretanto, está ligada a isso simultaneamente a necessidade de esclarecer a relação entre igreja e povo de Israel: Porventura essa relação é substituída ou reprimida — na autocompreensão do cristianismo — pela igreja como povo de Deus? Ou será que na perspectiva da fé cristã Israel continua existindo ao lado da igreja como povo eleito de Deus? Nesse caso a relação entre "antigo" e "novo" teria de ser definida em termos aditivos? O conceito de povo de Deus não tolera o plural: À multiplicidade dos povos se contrapõe o único povo do Deus único. Portanto, será que igreja e Israel, apesar de sua flagrante diferença e seus penosos contrastes no decurso da história, devem de alguma maneira ser compreendidos como uma mesma unidade no plano de salvação de Deus?99

O teólogo alemão passa a trabalhar nas próximas seções de sua obra cada um desses questionamentos. Mas a súmula do que ele conclui já foi devidamente considerada nos pontos anteriores, sobretudo, especificamente, quando mencionamos a relação da igreja com o reino de Deus e agora ao falar dela e do conceito de "povo de Deus", pois a "unidade de Deus e seu reino, ao qual se dirige a esperança escatológica por concretização da comunhão dos seres humanos entre si no louvor do Deus único, demanda a concepção de um único povo de Deus", diz Pannenberg, "que constitui o objeto do agir divino de eleição". Portanto, em virtude "disso o conceito do povo de Deus não conhece o plural", contudo "oferece espaço para toda a humanidade transformada e renovada para a participação no senhorio de Deus". Por isso, o referido autor defende que a "igreja cristã não é exclusivamente idêntica com o povo escatológico de Deus", ou seja, "ela é apenas uma configuração provisória desse povo e sinal prévio de sua consumação futura, que abarcará não apenas os membros da igreja", diz ele, "mas também o povo judeu e os 'justos', que há de acorrer de todas as culturas da humanidade ao banquete do senhorio de Deus dentre todo o mundo das nações".100 Mesmo porque, conforme defende Moltmann, quando falamos de esperança, ou seja, ao proclamá-la, "a Igreja fala do futuro de Israel, pois a Igreja nasceu de Israel, e somente junto com Israel pode se cumprir sua esperança".101

Tal questionamento, na verdade, vem à baila por conta de uma questão histórico-social que inverte a situação inicial, pois óbvio como é, "a Igreja fez o caminho desde uma comunidade de judeu-cristãos para uma comunidade de judeus e

gentios e dali para uma comunidade de gentios", sendo os documentos paulinos exemplos emblemáticos de como se processa essa relação, pois "contam concretamente com uma comunidade de judeus e gentios e têm nela seu 'lugar vivencial' (Sitz im Leben)".102 Justamente por isso, "compreendê-la é hoje para uma Igreja quase exclusivamente gentio-cristã tão difícil como antigamente para comunidades exclusivamente judeu-cristãs", ou seja, tal "diferença deve ser considerada mais conscientemente na interpretação de Paulo do que aconteceu até agora".103 E isso deve ser feito em razão de que muitos equívocos, derivados de uma atitude triunfalista, perpetuam-se na teologia cristã. Erro que acomete os "dois lados" dessa discussão, pois ambos esquecem que nem em um, nem em outro existe qualquer especialidade, sendo os dois dependentes da graça e da misericórdia de Deus (Romanos 11:32). Na verdade, ao se falar de "povo de Deus", é preciso ir além da ideia de um estado ou de uma instituição, pois nenhum desses conceitos ou modelos coletivo-sociais retrata tal realidade. Como corretamente observa o teólogo católico alemão Gerhard Lohfink: "Onde os homens se juntam voluntariamente em solidariedade mútua, colocando-se sem temor a serviço de YHWH, tem origem o povo de Deus".104 Contudo, de acordo com Jürgen Moltmann:

Quando a missão universal aos gentios, isto é, a Igreja, faz da reconciliação dos gentios o penúltimo e da acolhida de Israel o último, então a expectativa messiânica de um futuro remoto se torna uma esperança em ação. A salvação esperada dos gentios é experimentada já agora e vivenciada em missão ativa. Uma expectativa para o futuro torna-se tarefa do presente. A missão aos gentios e a Igreja de gentios são, contra o pano de fundo da origem israelita permanente da Igreja, sinais e maravilhas escatológicos. Enquanto se preserva a estrutura da ordem salvífica para "judeus e gentios" também na reversão temporal "gentios e judeus", o cristianismo e o judaísmo ficam vinculados. Somente quando eles se separam, os "primeiros" passam a ser os "últimos", os únicos. Contudo, Paulo tem plena convicção de que Israel vai se converter quando a plenitude dos gentios estiver ganha para Cristo. Portanto, ele inverte a promessa profética, segundo a qual os gentios vêm e adoram quando, no tempo escatológico, Sião estiver redimida de sua vergonha terrestre. A missão do apóstolo é um enorme desvio para a salvação de Israel, e nele, os primeiros tornam-se os últimos. A própria Igreja é esta missão da esperança e seu cumprimento inicial pela fé dos gentios. Por isto, a própria Igreja é este desvio para a salvação de Israel, um desvio cujo fundamento interior é a entrega de Cristo para a reconciliação do

mundo, mas cuja ocasião exterior é a rejeição do evangelho por Israel. Se a Igreja entender sua origem, seu caminho histórico e seu futuro desta maneira, então ela mesma é esperança vivida para Israel, e Israel é esperança vivida para a Igreja. Através da missão cristã aos gentios, a esperança messiânica de Israel alcança o mundo inteiro. A redenção do mundo cumprirá o futuro de Israel. "Sem a redenção de toda criatura, também Israel não será redimida." A reconciliação do mundo com Deus pelo evangelho é o caminho histórico para a redenção do mundo, por isto também o caminho histórico para a redenção de Israel. Pois "já que sua rejeição é a reconciliação do mundo, o que será sua aceitação senão a vida a partir dos mortos", declara o judeu Paulo, que foi por Cristo aos gentios para salvar Israel (Rm 11:15).105

O que precisa ficar claro é que a natureza da igreja, sua essência, possui três aspectos especiais, ou características: "o transcendente (electio), o histórico-objetivo (corpus Christi) e o espiritual-subjetivo (sanctorum communio)". Na opinião de Brunner, tomando-as de forma isolada, "levaria a uma concepção unilateral", ou seja, reduziria a igreja "a um intelectualismo espiritual abstrato (o número dos predestinados, numerus praedestinatorum), ou a um hierarquismo sacramental (o Corpo de Cristo, corpus Christi)", ou ainda "a um individualismo emocional e pietista (a comunhão dos fiéis, comunnio fidelium)", fazendo-a ser menos do que Deus planejou que ela seja. Assim, somente "em sua unidade" tais características "reproduzem a realidade da ekklesia", isto é, ela "é ao mesmo tempo coetus electorum [comunidade dos eleitos], corpus Christi [Corpo de Cristo] e communio sanctorum [comunhão dos santos]".106 Nenhuma dessas dimensões sozinha expressa o que ela é, pois somente todas elas podem fazer jus à natureza da igreja, mas também não existe uma expressão que consiga exprimir na totalidade esses aspectos. É preciso, porém, cuidado para não "espiritualizá-la" demasiadamente, visto que

na natureza das coisas a Ekklesia é tanto uma realidade espiritual invisível como uma realidade social visível. O Corpo de Cristo é ao mesmo tempo algo que pode ser apreendido apenas pela fé e algo visível até mesmo para o descrente como fato social. Mas esta entidade social visível não é uma instituição da natureza da igreja. Preferivelmente, é seu caráter social determinado por seu caráter espiritual como uma irmandade ou comunidade de amor. Isto não

significa que ela não possua nenhuma ordem determinada. Toda “realidade social” tem uma forma definida, portanto também uma ordem definida. O elemento extraordinário e único a respeito da ordem da Ekklesia de acordo com a doutrina paulina e nas comunidades paulinas, é que esta ordem é de natureza espiritual, portanto não é uma ordem legal. Paulo diz expressamente que [o] Espírito dá a cada membro sua posição e sua função. Visto que Cristo o Senhor reina, não há governantes. De fato, há pessoas a quem um dever oficial tem sido distribuído, os epíscopos, que são mencionados numa única ocasião por Paulo. Mas esta diferenciação dos dons da graça (charismata) não cria quaisquer diferenças em jurisdição ou graduação. Paulo nada sabe de ordem presbiteriana ou episcopal. Foi também um erro traduzir a palavra diakonai, os “ministros”, por “oficiais”. O Espírito não cria “oficiais”, mas “ministros”. Embora não dev[a]mos forçar a figura do Corpo (de Cristo) e não dev[a]mos reivindicar “estrutura orgânica”, pois a congregação, o conceito biológico de “função”, é mais apropriado do que o conceito legal de “ofício”. Fé em Cristo dá origem à comunidade na qual os homens partilham suas vidas, mas não a uma instituição, uma igreja.107

É claramente perceptível que os conceitos de reino de Deus e de povo de Deus, por serem fundamentais e ligados diretamente à igreja, não poderiam deixar de ser considerados na eclesiologia. Pois assim como o chamado de Abraão e a demonstração de que somos incorporados à sua “descendência” e linhagem encontram-se fincados no Antigo Testamento — pois da mesma forma que ele foi justificado pela fé, igualmente acontece conosco (Gálatas 3:1-29) —, de maneira semelhante ocorre com os conceitos de reino e povo de Deus, ou seja, eles só podem ser recebidos pela fé (Marcos 1:15; Lucas 13:29; 17:20-21), pois não existe explicação teológica satisfatória para ambos. De maneira coerente, tal impossibilidade coaduna-se com a nossa opção de abordagem teológica apofática e despretensiosa. Todavia, aqui não considerarmos o aspecto organizacional, ou estrutural, da igreja, pois como é sabido não há um modelo único.108 Conforme diz James Garlow, “mesmo no NT encontramos diversidade na estrutura da igreja”, isto é, nos primórdios do Novo Testamento, “o modelo de estrutura da igreja era bastante solto e fundamentado em dons (charisma)”, ao passo que, nos “últimos anos do NT, a igreja era mais bem estruturada com cargos, como o de bispo, de ancião e de presbíteros”.109

Esse é um aspecto que quase nunca é tratado de forma bíblica, contudo é preciso

fazê-lo, pois, não obstante o fato insofismável de que “a Igreja de Cristo é um organismo que jamais será vencido”, diz Emílio Conde, o historiador e apóstolo da imprensa pentecostal brasileira, é inegável a verdade de que “ela tem sido prejudicada e impedida de brilhar entre as nações, por causa da intervenção humana, que lhe modifica a estrutura e o funcionamento, substituindo as peças mestras, que Deus mesmo colocou, por outras que os homens imaginaram”.110 Longe de nos determos em um trabalho de consulta às volumosas fontes históricas, das quais tornou-se lugar-comum extrair apenas os erros do passado e enaltecer a Reforma, como se após este acontecimento nenhum desvio tivéssemos para corrigir, vamos seguir a perspectiva de Emílio Conde, que, não coincidentemente, coaduna-se com os nossos interesses e leitmotiv, os quais consistem em ressaltar a experiência com o Espírito Santo, já que, nos primórdios do chamado movimento dos do Caminho, composto pelo seguimento de nosso Senhor Jesus Cristo e início da igreja, era a terceira Pessoa da Trindade quem designava e orientava, exatamente como instruíra o Filho de Deus, sendo paulatinamente apagada sua direção conforme o institucionalismo se assenhoreava. Foi exatamente o que o teólogo James Garlow disse acima ao falar da mudança de condução na “estrutura da Igreja”.

— A tensão permanente da igreja: de movimento carismático à institucionalização —

A composição inicial dos seguidores de nosso Senhor Jesus Cristo, de acordo com o Quarto Evangelho, é formada de judeus que antes reuniam-se em torno de João Batista, na expectativa de que ele fosse o Cristo (João 1:24-41; cf. João 3:25-36 e Lucas 3:15). Todavia, o último profeta veterotestamentário, apregoava: “Eu, na verdade, batizo-vos com água, mas eis que vem aquele que é mais poderoso do que eu, a quem eu não sou digno de desatar a correia das sandálias, este vos batizará com o Espírito Santo e com fogo” (Lucas 3:16b). Não vamos aqui discutir o mérito da originalidade do batismo de João, ou a preexistência de rituais similares em alguns ramos do judaísmo,111 mas apenas ressaltar a superioridade do batismo de nosso Senhor Jesus Cristo que o próprio Batista destaca. Evidentemente que não se trata de uma superioridade ritualística, mesmo porque, como o próprio João observa, o seu batismo não tinha de per se nenhum caráter sacramental, devendo ser precedido por confissão dos pecados e arrependimento (Mateus 3:5-10), isto é, tratava-se de um simbolismo, ao passo que “o batismo com o Espírito Santo”, ou seja, o batismo efetuado por nosso Senhor Jesus Cristo, diz o teólogo pentecostal britânico Donald Gee, “não é uma doutrina, mas uma experiência”.112 A despeito de os discípulos emissários do Batista dizerem que nosso Senhor Jesus Cristo realizava batismo em água, o Quarto Evangelho revela que os discípulos do Mestre, ou seja, o seu seguimento é quem batizava (João 4:1-2).113 Mesmo tendo o Senhor ordenado que fossem feitos discípulos dele em todo o mundo e que eles deveriam ser batizados (Mateus 28:19-20), o aspecto ao qual queremos nos deter é em seu empoderamento, prometido em Atos 1:4-8 — visto que sem tal capacitação carismática eles não poderiam levar a efeito tal tarefa —, cumprindo-se o que profetizou João Batista, o que, de fato, impulsionou a igreja.

Não há dúvida alguma de que a experiência da ressurreição foi crucial para uma transformação dos seguidores de nosso Senhor Jesus Cristo, sobretudo seu colégio apostólico. Destacamos a expressão “experiência” pelo fato de que eles possuíam uma doutrina da ressurreição (João 11:24), mas algo muito diferente é presenciar alguém ressurreto como o Filho de Deus, o primeiro e único até agora, aparecendo em locais fechados, ou seja, sem necessidade de acessar o

recinto pela porta (João 20:19; Lucas 24:36-43), não alguém que fora revivificado, a exemplo do filho da viúva de Naim e Lázaro, mas que voltou a morrer (Lucas 7:11-17; João 11:38-45). Todavia, como sabemos, não obstante os três anos de ministério de nosso Senhor Jesus Cristo, após a ressurreição ele teve de então repisar seus ensinamentos, durante quarenta dias, para um grupo cuja mentalidade ainda era dependente dos conceitos e doutrinas do judaísmo, pois agora as coisas que ele havia ensinado enquanto palmilhava a Galileia e a Judeia tornaram-se mais claras (Lucas 24:44; Atos 1:3). A dificuldade de se romper com tal consciência é perfeitamente compreensível, visto que, conforme acertadamente observa Max Weber, em "épocas pré-racionalistas, a tradição e o carisma dividem entre si a quase totalidade das direções de orientação das ações".114 No caso do nascente movimento dos do Caminho, formado pelo seguimento de nosso Senhor Jesus Cristo, abandonar a "segurança" e a "estabilidade" da tradição dos anciãos e dos sacerdotes era algo que só poderia acontecer mediante uma promessa real (reino de Deus), evidenciada por uma experiência marcante (ressurreição) e sustentada e mantida por uma capacitação sobrenatural que os transformassem (experiência carismática com o Espírito Santo).

Nosso Senhor Jesus Cristo era visto como um profeta, e sabemos que ele era muito mais que isso, mas, na profecia messiânica de Moisés, o grande legislador fala de um profeta que seria suscitado por Deus e a ele o povo ouviria (Deuteronômio 18:15). A questão toda é que o profeta era uma figura levantada e enviada pelo Espírito Santo para falar em lugar de Deus, geralmente, mensagens de juízo e correção ao establishment, político ou religioso. Mas aqui surge todo o problema, pois, seguindo a linha sociológica do já citado Max Weber, o profeta é um "portador de um carisma puramente pessoal, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandado divino", destacando-se dentre outras coisas sua "vocação 'pessoal'", aspecto que, inclusive, "distingue o profeta do sacerdote", justamente pelo fato de que o último "reclama autoridade por estar a serviço de uma tradição sagrada, e o primeiro, ao contrário, em virtude de sua revelação pessoal ou de seu carisma".115 Enquanto Anás e Caifás, sumos sacerdotes, sogro e genro, respectivamente, viam, em conluio com os demais grupos religiosos, nosso Senhor Jesus Cristo como uma ameaça, a ponto de conspirarem contra ele para garantir a estabilidade e a perpetuação institucional que assegurava todas as benesses que o serviço religioso lhes proporcionava, incluindo o fato de utilizar o povo como moeda de troca com o Império Romano, o seguimento do Filho de Deus, após Atos 2, empoderado pelo mesmo Espírito que empoderou e conduziu o Mestre, dispôs-se a pagar com a

própria vida a fim de cumprir a missão de proclamar o evangelho pregando o reino de Deus (João 11:46-57; Atos 4:1-31). Mesmo porque, diz N. T. Wright:

Experiências espirituais, grandes momentos de iluminação e de transformação, nunca serão concedidos simplesmente para que possamos desfrutar deles como um fim em si mesmos. Vivemos em uma cultura orientada pela experiência, que nos ensina a valorizar as experiências por elas mesmas. O perigo para os cristãos, sejam eles católicos, ortodoxos, anglicanos, batistas, místicos, carismáticos, é pensar que a experiência da presença e do amor de Deus seja de algum modo uma possessão, dada simplesmente para ser desfrutada, valorizada e celebrada como uma experiência em si mesma. Desse modo, o perigo reside notadamente no que é mencionado na velha crítica a um tipo errado de misticismo: de que ele começa na neblina (mist em inglês), centraliza-se no I (eu em inglês) e termina no cismo.116

Tal perigo é real, e exatamente por isso precisamos sempre mais da presença e direção do Espírito Santo, pois é preciso discernimento espiritual tanto para não ser instrumento desse tipo de sectarismo quanto para não acabarmos enganados por quem o promove. Por outro lado, assim como ocorreu em relação ao judaísmo, que precisava ser abandonado, existe sim uma necessidade real de se apartar de determinadas estruturas para se viver o plano de Deus, pois, contrariamente ao que alguém pensa, “o abuso dos dons de Deus não invalida o seu uso verdadeiro”, observa precisamente N. T. Wright. Esse autor diz ainda que, “quer o dom seja uma consciência mística da presença de Deus, um dom carismático, como o de línguas, uma experiência de transfiguração, um forte sentido da presença de Deus na liturgia da Igreja, ou o que for, [...] é concedido num contexto de vocação, e para nos fortalecer nessa vocação”.117 Nada é inócuo ou um fim em si mesmo e, ainda pior, para ser usado para manipulação e domínio com o intuito de obter ou aumentar o prestígio; antes, “a manifestação do Espírito é dada a cada um para o que for útil”, e, assim sendo, absolutamente tudo deve ser feito para edificação, conforme instrui o apóstolo Paulo em 1Coríntios 12:7 e 14:26. Quanto ao empoderamento ser estendido a todos indistintamente, cumpre-se o “desejo” de Moisés de “que todo o povo do Senhor fosse profeta, que o Senhor lhes desse o seu Espírito!” (Números 11:27).

Por isso, aos que tentavam explicar a experiência do êxtase glossolálico de forma desdenhosa e zombeteira, contrapôs-se o apóstolo Pedro, dotado de uma "coragem hermenêutica" que não era dele, mas do Espírito, evidenciando nesse sentido que estava se cumprindo não apenas o "desejo de Moisés", e sim a profecia do texto de Joel 2:28-32, utilizada pelo apóstolo com o recurso da pesher118 (cf. Atos 2:14-21). Como é sabido, a referida profecia possui uma abrangência de gênero, etariedade e classe social que inclui praticamente todas as pessoas. Isso pelo simples fato de que o plano original divino abrange todos, mas em razão do pecado apenas os que aquiescem ao chamado do Espírito Santo são salvos. Contudo, as pessoas precisam ficar cientes dessa disposição divina, por isso a tarefa de anunciar o evangelho — em sua completude, conforme reiteradamente já falamos — é um dever que se estende a todos os que passaram a seguir nosso Senhor Jesus Cristo e que compõem o seu corpo místico (Mateus 28:19-20). Justamente por isso, existe a necessidade de empoderamento, ou capacitação carismática, que contemple todos, não apenas alguns, pois trata-se de uma missão que não consiste simplesmente em proferir um discurso religioso, mas de proclamar uma mensagem viva que atua como um instrumento de libertação, promovendo o destronamento do inferno e em seu lugar estabelecendo o domínio divino — o reino de Deus (Lucas 9:1-6).119 Nesse sentido, do "profetismo" de todos, afirma Robert Menzies:

Ao aplicar Joel 3:1-5 ao Pentecostes, Lucas afirma que o desejo que Moisés expressou de um derramamento do Espírito de profecia sobre todo o povo do Senhor (Nm 11:29) — reafirmado como uma esperança para o tempo vindouro na tradição judaica — tinha tido seu cumprimento inicial no dom pentecostal. Embora a expressão πᾶσαν σάρκα de Joel 3:1 se refira a "todos" em Israel e Lucas provavelmente quisesse que as palavras de Pedro fossem entendidas inicialmente em termos parecidos, é evidente que Lucas entendeu a promessa de se estender finalmente aos gentios que foram incorporados ao povo de Deus (At 10:44-45; 11:15-16). De acordo com Lucas, a comunidade de fé é, pelo menos potencialmente, uma comunidade de profetas; e era sua expectativa que esse potencial se cumpriria na Igreja de sua época (Lc 11:13; 12:10-12; At 2:38-39) como havia sido no passado (por exemplo, At 2:4; 19:6). O Espírito de profecia, que era posse exclusiva de um grupo de elite dentro da comunidade da aliança, passa a ser, nos últimos dias, disponível para o povo de Deus, sem nenhuma restrição.120

Este é o ponto. E qualquer pessoa que ler o segundo volume da obra de Lucas consegue perceber claramente um traço marcante que caracteriza os primeiros seguidores de nosso Senhor Jesus Cristo, que é o fato de que se trata de um "movimento carismático". O mais surpreendente é que tal reconhecimento não parte unicamente de teólogos carismático-pentecostais, mas de biblistas e teólogos de tradições muito distintas e até antagônicas à nossa. Em primeiro lugar, é necessário ter em mente que o "conceito de 'carisma' vem do Novo Testamento (1Co 12:4 etc.; Rm 12:6)", ou seja, não é uma invenção posterior, recente, fruto da experiência estadunidense datado do início do século 20, ou específica da tradição carismático-pentecostal, diz o teólogo Gerd Theissen, o qual ainda informa que o referido conceito foi utilizado "por R. Sohm para caracterizar a constituição eclesial do primeiro cristianismo".121 O alemão Rudolf Sohm, além de teólogo e historiador da igreja, era também jurista, não sendo tão difícil imaginar a razão de seu trabalho concentrar-se no "direito canônico", ensejando, justamente por isso, questões referentes à igreja, tais como as que apresentam o também teólogo alemão Rudolf Bultmann, trazendo à baila a tensão eclesiológica entre organismo e organização: "Acaso seria um abandono de sua essência se ela [a igreja], não obstante, se apresenta como uma grandeza intramundana, que, como tal, tem uma história, na qual desenvolve suas ordens? E como fica se essas ordens se tornam ordens impostas por um direito com meios coercitivos e quando sua implementação se torna negócio de uma entidade administrativa? Não conflitam; elas, então, diretamente com a natureza da ekklesía, cujas ordens, desde que se pode falar de ordens, são criadas topicamente pela livre ação do Espírito? Pode a autoridade de pessoas em postos diretivos na ekklesía ser fundamentada de outra maneira do que no carisma concedido pelo Espírito?".122

Justamente este é o tema da discussão havida entre Rudolf Sohm e Adolf von Harnack, que até hoje não está encerrada. Segundo Sohm, um direito eclesiástico está em contradição com a natureza da ekklesía; ele penetra na Igreja quando — pela primeira vez em 1Clem123 — a autoridade de pessoas carismáticas é entendida como autoridade funcional. Isso, porém, significa a queda da Igreja no pecado, que com isso nega sua natureza. Em contrapartida, Harnack quer demonstrar que desde o início existiram, no cristianismo primitivo, ordens de caráter legal e que evoluíram necessariamente para ordens legais, e que tais

ordens de modo algum precisam conflitar com a natureza da ekklesía.124

De acordo com o mesmo teólogo, só é possível formar uma opinião, ou juízo de valor, em relação a essas duas concepções antagônicas, após se “esclarecer a diferença entre ekklesía como fenômeno histórico e a ekklesía como comunidade escatológica sob a direção do Espírito”, que, muito provavelmente, é a maneira pela qual “ela entende a si mesma”.125 Essa é a questão mais relevante dessa análise doutrinária, pois a igreja como “fenômeno histórico”, por ser a forma predominante de sua apresentação e entendimento atual, acaba não permitindo qualquer reflexão que mostre seus primórdios como um movimento sem as burocracias eclesiásticas e sociais com as quais deparamos. Evidentemente que alguém pode objetar dizendo que tal foi assim no início pelo fato de que se tratava de um pequeno e incipiente grupo peripatético que prescindia de qualquer organização com maior complexidade. Conquanto tal observação, por um lado, esteja correta, por outro, leva-nos também a refletir se, na “experiência fontal”, apresentada nos Evangelhos e em Atos, havia qualquer indício desse tipo de estrutura que, em cada tradição cristã, e suas respectivas denominações, é apresentada com características similares, do ponto de vista da liderança (“ordens”), mas quase nenhuma ressonância guarda com seu formato inicial em que a membresia participava ativamente.

Harnack enfoca a ekklesía como fenômeno histórico, Sohm entende-a do ponto de vista de sua autocompreensão. Como fenômeno histórico, a ekklesía está sujeita às leis, às quais estão sujeitos todos os fenômenos históricos, e sua história é objeto de estudo histórico, sociológico e psicológico. Sem dúvida: como sociedade religiosa histórica, a ekklesía é constituída por seus membros que a ela se associam por livre decisão (enquanto ainda não existe algo como uma “Igreja do povo”, para dentro da qual nasce). A própria ekklesía, porém, se compreende de modo totalmente diferente, ou seja, como a comunidade escatológica dos κλητοί [chamados], dos ἐκλεκτοῦ [eleitos], dos ἅγιοι [santos] ([...]), e o crente não atribui sua membresia a uma decisão, e sim ao chamado de Deus e ao sacramento do batismo, que o insere (formulado em termos paulinos) no σῶμα Χριστοῦ [corpo de Cristo] ([...]). Sem dúvida: na medida em que a comunidade escatológica, que como tal é invisível, se apresenta de modo visível em uma comunhão histórica, ela não pode subtrair-se à obrigatoriedade de leis

históricas. Mas, não obstante, pergunta-se até onde a própria autocompreensão da ekklesía é um fator que determinou sua forma e sua história. Enquanto Sohm quer construir a forma e a história primitiva da Igreja como que puramente a partir de sua autocompreensão, Harnack perde de vista a autocompreensão e entende forma e história exclusivamente a partir de fatores históricos e sociológicos.126

As duas posições aqui representadas são as mesmas que desde sempre animam essa discussão, conforme já mostramos desde o início, ao citar a tensão entre "organismo" e "organização", chamados, respectivamente, por Jürgen Moltmann de "fé" e "experiência", e agora com as expressões "autocompreensão" e "fenômeno histórico". Todavia, óbvio como é, não resta dúvida de que "a autocompreensão da ekklesía foi fator de importância decisiva", e a "evidência mais clara para isto é o fato de que a ligação das comunidades com a ekklesía toda", explica Bultmann, "não tem sua verdadeira razão nas circunstâncias empíricas e necessidades de intercâmbio — por mais que essas possam ter contribuído de algum modo —, e sim justamente na autocompreensão da ekklesía, em decorrência da qual a Igreja em seu todo tem prioridade sobre as Igrejas isoladas ([...]), não importando se a concepção da ekklesía em seu todo está mais orientada na ideia do povo de Deus ou na do σῶμα Χριστοῦ [corpo de Cristo]".127 Justamente por isso, não há conflito algum do conceito da ekklesía como um todo, em relação à "'autonomia' das comunidades individuais", diz o mesmo autor, observando que tal é assim "pelo simples fato de que em cada comunidade isolada se apresenta a comunidade toda".128

Mas também a ordem das comunidades individuais em formação é determinada pela autocompreensão da comunidade como comunhão escatológica governada pelo Espírito. Uma vez na medida em que dessa autocompreensão resulta a exclusividade da comunidade cristã, que lhe dá o caráter especial perante as comunidades dos ministérios ([...]), e na medida em que essa exclusividade significa simultaneamente a separação do "mundo" ([...]), na qual um disciplinar da vida tem sua origem, que em breve levará à elaboração de uma disciplina penitencial. Além disso, porém, na medida em que a maneira característica do surgimento e da conformação dos cargos eclesiásticos estão fundamentados na autocompreensão da comunidade. As primeiras pessoas de autoridade são

carismáticas, ao lado dos quais inicialmente aqueles que são responsáveis pela ordem exterior e pelo bem-estar da vida da comunidade desempenham papel subordinado. O caráter dos carismáticos, porém, está determinado pelo fato de que a comunidade escatológica se sente chamada pela palavra pregada ([...]) e se reúne em torno da palavra para ouvir, mas também para pronunciar-se (1Co 4). Os carismáticos são, portanto, em primeiro lugar, pregadores da palavra, e com isso está cunhado de antemão o caráter do ministério em formação. Mesmo que na autocompreensão da comunidade o sacramento que se encontra ao lado da palavra receba um peso maior, e os dirigentes da comunidade adquiram caráter sacerdotal, não obstante eles continuam sendo os pregadores da palavra, e a comunidade permanece a comunidade reunida em torno da palavra como ouvinte.129

Neste aspecto, Bultmann observa que “deve ser valorizada a concepção que Sohm tem da igreja como constituída não pelo direito, e sim pela ação do Espírito”, observando ainda que o referido teólogo “também tem razão quando afirma que uma comunidade que se compreende desse modo não precisa de direito, e que inclusive a ordem de direito contrasta com sua natureza — no caso em que o direito passa de um direito regulador para um direito constituinte”.130 Todavia, o mesmo autor pontua que Sohm erra ao “ignorar o fato de que uma ordem legal reguladora não apenas não se encontra em oposição à ação do Espírito, e sim que pode justamente ser criada por ela”. Por isso, completa dizendo que o historiador alemão da igreja “Karl Holl chamou a atenção perante Sohm para o fato de que a palavra do carismático como palavra autoritativa cria ordem e tradição”, sendo o exemplo claro disso o próprio apóstolo Paulo, que “escreve a suas comunidades como alguém ‘que tem a pretensão de possuir o Espírito de Deus’ (1Co 7:40; cf. 14:37, sim, também 2:10ss.) cria tradição”.131 Na verdade, conforme corretamente ressalta Rudolf Bultmann, o Novo Testamento “jamais teria sido escrito, preservado na tradição e canonizado como autoritativo, se palavra carismática e tradição criadora de ordem estivessem em contradição”.132

Tal problema no pensamento de Rudolf Sohm, avalia Bultmann, decorre de sua concepção acerca de duas questões. A primeira delas é Sohm pensar os “membros das comunidades cristãs unilateralmente como individualistas e entusiastas religiosos”, e a segunda é sua ideia de que “a atuação do Espírito [se dá] unilateralmente como intervenção em inspirações momentâneas”,

considerando, justamente por isso, como “normal o que Paulo combate, ou, pelo menos, restringe como perigo em 1Co 12 e 14”.133 Bultmann entende que ainda “que uma inspiração momentânea possa determinar a palavra dos carismáticos, a palavra que anunciam não ganha seu conteúdo de uma revelação a partir de uma iluminação interior que lhes foi concedida”; ou seja, todos “anunciam o ῥῆμα τῆς πίστεως [palavra da fé] (Rm 10:8), o εὐαγγέλιον [evangelho], que tem por centro a Cristo e o evento salvífico, o λόγος τοῦ σταυροῦ, τῆς καταλλαγῆς [palavra da cruz, da reconciliação]”. Isso significa que “por mais ricamente variadas que sejam as formas nas quais isso acontece — e disso o NT é um testemunho —, trata-se de uma palavra determinada, mediada pela tradição, e jamais existiu um εὐαγγέλιον [evangelho] sem παράδοσις [tradição] (cf. 1Co 15:1s.)”.134 Sem dúvida alguma, o mesmo Espírito Santo que inspirou os hagiógrafos a escrever os documentos escriturísticos não proporcionará nenhuma experiência, seja de êxtase glossolálico, seja de inspiração profética, que postule algo que contradiga as Escrituras. É ainda oportuno lembrar que

o Espírito não atua somente nos pregadores da palavra, mas também nas comunidades, e nestas por sua vez não somente em inspirações momentâneas, em estranhos fenômenos psíquicos e em feitos individuais que excedem o normal ([...]); antes também nas atividades de membros individuais da comunidade geradoras de ordem, em suas prestações de serviço, que Paulo quer ver compreendidas como carismas (1Co 12:5ss.,28; Rm 12:7s. [...]). Ele também atua na comunidade como um todo, de tal modo que nela se tomem determinadas decisões e se realizem determinados atos. Ele estabelece inicialmente algo como uma “democracia da comunidade”, que pode existir perfeitamente ao lado de uma “aristocracia” dos carismáticos. Naturalmente não se pode falar de uma constituição democrática como ordem legal institucionalizada que garante a cada indivíduo seus direitos e lhe atribui os deveres. Por isto é preferível falar de uma “pneumatocracia” ou, numa expressão menos feliz, de uma “cristocracia” (E. Schweizer). Entretanto, com isso não se diz nada claro; pois nem “pneumatocracia” nem “cristocracia” são contrastes autênticos a democracia (ou também a aristocracia ou monarquia). Pois a pergunta é justamente em que forma o governo do Espírito ou de Cristo se realiza historicamente. Em todo caso é incontestável que a ordem posterior, na qual os carismáticos foram substituídos por funcionários da comunidade, na qual se formou o episcopado monárquico, na qual se estabeleceu a diferenciação entre sacerdotes e leigos — foi precedida por uma ordem que deve

ser chamada de democrática. Pois sem prejuízo da autoridade carismática, que não é ex officio, também atua a comunidade em seu todo. Ela não só tem o direito de "examinar" os carismáticos (1Ts 5:21; 1Co 12:10; 14:29; Did 11.7-12; Herm mand XI), mas também envia missionários (At 13:2) ou delegados (1Co 16:3; 2Co 8:19; At 15:2; decerto também InFld 10.1; InEsm 11.2; InPoL 7.2). Ela realiza sessões, eventualmente também convoca tribunais (1Co 4:3; 5:3s.), nos quais podem acontecer decisões por maioria (2Co 2:6). Em At 6:2,5; 15:22,30 reflete-se evidentemente a prática de que requerimentos ou propostas dirigidos à comunidade pelos dirigentes são decididos por toda a comunidade. Em 1Clem 54.2 se admoestam os obstinados a fazerem τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους [o que foi ordenado pela maioria]. Embora no decorrer do tempo se chegue a instituir funcionários da comunidade, evidentemente as comunidades participam desse processo, das quais certamente se levantam as vozes dos profetas que indicam as referidas pessoas (1Tm 1:18; 4:14; cf. At 20:28). Em todo caso, 1Clem 44.3 diz expressamente que os sucessores dos apóstolos instituíram presbíteros nas comunidades συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης [com o consentimento de toda a igreja]. E analogamente Did 15.1 ordena: χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους [escolhei, pois, para vós epíscopos e diáconos].135

Para Bultmann, "não se justifica contrapor o surgimento e a conformação de ordem e cargo eclesiástico à ação do Espírito, do modo como o faz Sohm", visto que da mesma forma "como o agir racional que surge do conhecimento daquilo que a situação exige em dado momento não exclui a ação do Espírito, tampouco encontra-se em oposição à natureza do Espírito o fato de que os serviços efetivados por ele na comunidade e em seu benefício estejam vinculados a um cargo eclesiástico — a não ser que se veja a ação do Espírito exclusivamente nos fenômenos do pneumaticismo individualista".136 Para alguém racionalista, e também institucionalizado, como Rudolf Bultmann, não há como esperar um entendimento diferente. Assim, mesmo discutindo na sequência acerca da "autoridade das ordens", que é representada por indivíduos dando origem ao "ministério eclesiástico", ele reconhece tratar-se, em termos neotestamentários, de um "ministério em formação" e, justamente por isso, é necessário "esclarecer inicialmente a diferença entre os servidores nas comunidades e os 'carismáticos', que igualmente desempenham um papel de liderança nas comunidades jovens", visto que tal "diferenciação", completa, "se tornou corrente desde a descoberta da Didaquê (1883) e sua investigação por Harnack, [pois] afirma que aqueles

ocupavam cargos administrativos e funções jurisdicionais para a referida comunidade individual; que, porém, os πρεσβύτεροι e ἐπίσκοποι não são pregadores da palavra — pelo menos não em virtude de seu cargo".137 Em uma palavra:

Anunciadores da palavra são, antes, os apóstolos, os profetas e os mestres, os quais encabeçam a listagem dos carismáticos em 1Co 12:28. Estes de modo algum são funcionários nas comunidades individuais, mas estão a serviço, ou melhor, foram chamados para o serviço de toda a Igreja. Sua atividade não é a de um funcionário, como fica evidente em relação aos apóstolos; eles foram vocacionados pelo Senhor e não exercem um cargo que deveria ser ocupado por outra pessoa após sua morte. O mesmo vale também para os profetas e mestres. Eles são chamados pelo dom do Espírito e inicialmente pelo menos qualquer membro da comunidade pode receber o χάρισμα [carisma] do Espírito. Sua missão tampouco está restrita à comunidade à qual pertencem. Como mostram Did e Herm, eles também podem, a exemplo dos apóstolos, ir de comunidade em comunidade como pregadores itinerantes, especialmente depois da morte dos apóstolos com a primeira geração.138

Portanto, a fim de "designar a diferença, deve-se chamar o 'cargo' dos apóstolos, profetas e mestres de 'carismático', em contraste com o cargo institucional dos presbíteros e 'epíscopos'". Contudo, o mesmo teólogo luterano alemão observa que "seria melhor evitar a designação 'cargo' para os pregadores da palavra", evitando-se, porém, "falar de uma 'organização dupla' (de uma organização para a comunidade individual e de outra para a Igreja como um todo); pois a atuação dos apóstolos e profetas não pode ser designada como organização".139 É fato inegável, entretanto, "que a atividade dos presbíteros e 'epíscopos' está restrita a comunidades individuais, enquanto nas pessoas dos apóstolos, profetas e mestres e sua atuação a ἐκκλησία se apresenta como unidade", devendo se observar que tal "unidade, porém, inicialmente não é organizacional, e sim carismática, uma unidade efetuada por Deus".140 Este é o ponto. E ele é tão cristalino que nem mesmo Bultmann o nega; antes, reconhece que, no começo, "a atividade da pregação da palavra, que constitui a Igreja ([...]) não está vinculada a um cargo", algo que pode ser claramente visto no simples "fato de que inicialmente a Igreja não conhece um cargo e direito que a constituem", mesmo porque aquilo "que é

cargo e tem caráter de direito, portanto, a instituição dos funcionários da comunidade, dos presbíteros e ‘epíscopos’, não constitui a Igreja, mas regula a prática da vida da comunidade”, visto que, conforme “o conceito paulino, também as tarefas e atividades no âmbito da vida e da comunidade (as diversas διακονίαι [serviços], as ἀντιλήμψεις [auxílios] e κυβερνήσεις [dons de administração] — 1Co 12:5,28) são dons do Espírito”.141

Nesse aspecto, ou sentido, “se pode chamar os cargos dos presbíteros e ‘epíscopos’ de ‘carismáticos’”, diz o mesmo teólogo luterano alemão. Este ainda afirma que, contudo, “é preciso considerar que isso corresponde à compreensão específica de Paulo, não porém ao uso linguístico mais antigo do cristianismo helenista”, que, por sua vez, “coincide com a habitual linguagem científica, de acordo com a qual a capacitação e incumbência pelo carisma se encontra em contraste com a capacidade natural e o encargo de direito”, pois, segundo esse entendimento, “o carismático (ou pneumático) é a pessoa inspirada, dotado de força maravilhosa”.142 Na verdade, é possível afirmar que “o carisma — sempre entendido como o maravilhoso dom do Espírito — pode ser visto sob três aspectos”, diz o mesmo autor, elencando os referidos aspectos “pentecostais”: “1) como a força que se manifesta em certos fenômenos do maravilhoso como o momentâneo, impetuoso, anormal (como glossolalia e êxtase), como o feito individual; 2) como a força com a qual são dotados certos indivíduos (πνευματικοί [espirituais]); 3) como o fenômeno do maravilhoso com vistas à sua importância (οἰκοδομή [edificação])”.143 O referido teólogo ainda ressalta que, se calhar de o segundo e o terceiro aspectos coincidirem, “surge [então] o conceito eclesiástico do carisma funcional”, isto é, referente à “função” e/ou “posição”. O que isso significa ou quais são as implicações? “As coisas se desenvolvem no sentido de que, por um lado, os carismáticos, como pregadores da palavra, mais e mais se tornam funcionários que, portanto, o carisma originariamente concedido à pessoa, é compreendido como carisma funcional, o qual é transmitido por ordenação (1Tm 4:14; 2Tm 1:6) — e que, por outro lado, a proclamação da palavra é transferida a funcionários da comunidade como direito ou dever do cargo (Past, Did, Herm).”144

Com isso, porém, está dado o passo decisivo: de agora em diante o cargo é considerado fator constituinte da Igreja. Toda a Igreja é sustentada pelos ocupantes dos cargos que remontam, em sucessão ininterrupta, aos apóstolos (= aos doze). A tradição do anúncio da palavra e a sucessão que garante sua

continuidade não são mais, como originalmente, da competência da ação do Espírito [...], mas estão garantidas pela instituição. Agora o Espírito está condicionado a um cargo e é transmitido através de um ato sacramental por meio da ordenação através da imposição das mãos (At 6:6; 13:3; 1Tm 4:14; 2Tm 1:6; também 1Tm 5:33s). Inicialmente o Espírito ainda atua livremente nesse processo. Isso se evidencia a partir do fato de que o ato da imposição das mãos é precedido de vozes proféticas da comunidade (At 13:2; 1Tm 1:18; 4:14), e depois — o que pode coincidir com isso objetivamente — do fato de que o antecessor não nomeia simplesmente seu sucessor, e sim a comunidade dá seu consentimento (1Clem 44.3).145

Uma vez que os primeiros cristãos eram judeus, Bultmann acredita ser "provável que no caso da ordenação exista influência da tradição da sinagoga", isto é, em termos estruturais. Contudo, o mais relevante "é saber que esse desenvolvimento se torna compreensível pelo fato de o anúncio da palavra ter-se tornado assunto dos funcionários da comunidade", sendo tal ponto confirmado nos documentos do período subapostólico, tanto no Didaquê146 quanto em O pastor, de Hermas,147 os quais mostram "que os ἐπίσκοποι [epíscopos] e os διάκονοι [diáconos] realizam o serviço dos προφῆτα [profetas] e διδάσκαλοι [mestres], e qual honra lhes compete", tal tendo "que ocorrer face ao esmorecimento do apostolado original, e igualmente pelo fato de os profetas (e mestres) itinerantes aos poucos terem se tornado suspeitos", completa o mesmo autor, que diz que isso se deu, "sobretudo, porém, porque o perigo da 'heresia' se tornava agudo".148 Tal questão, na verdade, de certa forma aparece no "discurso de 'Paulo' dirigido aos presbíteros de Éfeso, no qual estes são admoestados sobretudo a protegerem a comunidade contra heresias (At 20.28-30)", apresentando-se ainda um quadro semelhante nas epístolas pastorais, visto que as "qualificações nelas exigidas dos presbíteros ou dos 'epíscopos' não se referem apenas às tarefas administrativas",149 conforme pode ser visto nos textos de 1Timóteo 1:3; 3:2; 4:6,11; 6:3,20; 2Timóteo 2:14,24; 3:1; 4:1; Tito 1:9-10; 2:1,15; 3:8. Finalmente, em termos de "formação do cargo da comunidade", isto é, do movimento espontâneo ao institucionalismo, outro aspecto a ser considerado é "que os ἐπίσκοποι se tornam dirigentes do culto", sendo tal observação seguida do seu corolário "tanto mais importante quanto mais", que é o fato da concepção de que "o sacramento passa a valer como fator constituinte da Igreja, ao lado da palavra ou até mesmo em lugar dela".150 É oportuno, porém, ter em mente que

Disso nada se percebe no NT ainda. Pode-se supor que a direção do culto da comunidade e com ela a administração dos sacramentos — na medida em que não estava tudo relegado à ação do πνεῦμα [Espírito] nos carismáticos — estava inicialmente ao encargo daquelas pessoas que, como κοπιωντες e προιστάμενοι [os que se esforçam e os que estão à frente] (1Ts 5.12; 1Co 16.16; Rm 12.8, entre outras) tinham uma autoridade pessoal — na medida em que existia uma direção ordenadora em culto e administração dos sacramentos; pois 1Co 11.17ss.; 12 e 14 mostram que, pelo menos em Corinto, não existia tal ordem ao tempo de Paulo. Mas caso quisesse implementar a instrução de Paulo: πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γιέσθω [tudo, porém, ocorra decente e ordenadamente] (1Co 14.40; cf. 1Clem 40.2), naturalmente era necessário que logo se designasse para isso pessoas responsáveis, assim como nos ministérios de Andania era tarefa dos ῥαβδσῦχοι [os que levam o bastão] providenciar ὅπως εὐσχημόνως καὶ εὐτάκτως ὑπὸ των παραγεγενημένων πάντα γένηται [para que tudo transcorra decente e ordenadamente da parte dos presentes] (IG V 1, 1390 § 10). Justamente isso tornou-se tarefa dos ἐπίσκοποι nas comunidades cristãs. Parece que isso já é abonado por Did, quando é dito, imediatamente após as prescrições sobre a κυριακή (ἡμέρα) [(dia) do Senhor]: “Escolhei agora (οὖν) bispos e diáconos...” (15.1). Se isso é dito a respeito dos que prestam à comunidade o serviço de profetas e mestres, conclui-se que inicialmente profetas e mestres — portanto, carismáticos — eram os dirigentes das celebrações cúlticas, como, aliás, se permite expressamente aos profetas pronunciarem, além das orações litúrgicas, orações de agradecimento o quanto quiserem (10.6). Se em 1Clem 44.4 os presbíteros (ou os “epíscopos”) são designados como os que “trazem as ofertas”, evidentemente são eles os oficiantes da celebração eucarística. Segundo Herm, pode-se concluir com certa probabilidade que os “epíscopos” também eram responsáveis pela direção do culto. Em Inácio, em todos os casos, está claro que o ἐπίσκοπος (aqui já o monárquico) é o administrador do sacramento da ceia do Senhor (InEf 5.1s.; InMag 7.1; Intr 2.2; 7.2; InFld 4s.; 7.2). Por fim, em JustApol I 65,3; 67 aparece o presidente da comunidade (προεστώς) claramente como dirigente do culto da comunidade e da celebração cúltica. — Em contrapartida, os ἡγούμενοι [líderes] de Hb 13.7,24 evidentemente não têm caráter sacerdotal. O escrito comprova que no antepenúltimo ou último decênio do século primeiro “existia uma concepção de Igreja que está distante de qualquer aproveitamento da ideia sacerdotal ou sacrificial, enfim, de qualquer ideia de culto do passado... sacrifício, consagração, entrada e serviço sacerdotal de Jesus Cristo no céu são o único

mistério do culto que ainda tem validade para os cristãos” (M. DIBELIUS, Botschaft und Geschichte II, 1956, p. 175).151

O culto, aos poucos, perde sua espontaneidade, isto é, deixa de ser carismático, não sendo “mais entendido como a autoapresentação ou como a aparição da comunidade escatológica que, no culto, está plena de poderes do πνεῦμα [Espírito] como ἀπαρχή [primícia] da salvação vindoura (Rm 8:23; cf. Hb 6:4s.), e sim — quando, em vez da palavra, o sacramento da ceia do Senhor constitui o centro — como cerimônia salvífica que transmite o φάρμακον ἀθανασίας [remédio da imortalidade]”. Dessa forma, a “consciência escatológica é encoberta ou reprimida pelo sacramentalismo, e o bispo que dirige o culto se torna o sacerdote, ao qual o caráter de seu cargo proporciona uma qualidade que o separa da comunidade restante como leigos”.152 Quais as implicações dessa mudança e, consequentemente, restrição? Bultmann responde dizendo que a “ordem reguladora do culto é considerada como a que garante seu efeito e, justamente por isso, as pessoas que realizam o culto adquirem qualidade sacerdotal, e dessa maneira surge a distinção entre sacerdotes e leigos, algo totalmente estranho ao NT e que até mesmo está em contradição com ele”, ou seja, em relação ao “caráter específico da comunidade cristã, porém, isso tem uma consciência de longo alcance”, isto é, “daí resulta que as ordens da Igreja se tornam por si sós ordens de direito divino, e transformam a Igreja em instituição salvífica”.153

Contudo, que se entenda, não está se falando aqui do fato de a igreja, como organismo, “fé” e autocompreensão, isto é, como corpo de Cristo, estar predestinada à salvação (Efésios 1:3-14), mas da igreja, como instituição, ou seja, organização, “experiência” e “fenômeno histórico”, ser a detentora, não simplesmente canal, da salvação. Em termos diretos, a salvação que sempre fora pela graça, mediante a fé — esta produto da aceitação do evangelho e fruto da operação do Espírito Santo que convence cada um —, seguida do discipulado e do batismo como elementos de confirmação e integração ao corpo de Cristo, tornou-se agora de propriedade da igreja, gerando todos os males que culminaram na Reforma Protestante. Tal mudança, conforme observa o teólogo pentecostal Antonio Gilberto, quando “a marcha do ensino bíblico na Igreja sofreu solução de continuidade, devido a males que penetraram no seio da mesma”, trouxe “calmaria”, isto é, a “Igreja ficou estacionária. Ganhou fama, mas perdeu poder. Abandonou o método prescrito por Jesus: o de pregar e

ensinar. Sobrevieram a seguir as densas trevas espirituais da Idade Média".154 Se, por um lado, tal processo era inevitável, por outro, como já sabemos, a "clericalização da Igreja e sua monacalização posterior levou a uma leitura seletiva dos textos bíblicos e à sua utilização por parte da hierarquia e dos religiosos, frequentemente à custa da comunidade eclesial e dos leigos",155 diz o teólogo católico Juan Antonio Estrada, denunciando o problema em sua tradição:

Existe um paradoxo na teologia católica em relação ao Espírito, o Deus esquecido. Por um lado, a teologia insistiu na morte e ressurreição de Cristo, como núcleo do cristianismo, com o perigo de deixar em segundo plano a vida de Jesus. Ou seja, coloca-se a origem da Igreja na ressurreição, e inclusive falou-se dela como uma prolongação da encarnação do Verbo. Tende-se a realçar a divindade de Cristo como aquilo que legitima a Igreja. Mas, por outro, ressaltou-se a fundação da Igreja por Jesus e pretendeu-se derivar de sua vida a estrutura ministerial e sacramental da Igreja. Esta afirmação é feita às custas do Espírito, que é aquele que transforma a comunidade em igreja e que a abre aos pagãos. No primeiro caso dilui-se a referência a Jesus e à sua história, para centrar-se nas reflexões e especulações cristãs sobre a ressurreição; no segundo, marginaliza-se a ação do Ressuscitado mediante o Espírito, para pôr tudo num Jesus origem da Igreja e de todas as suas estruturas e dimensões. Por um lado, reconhece-se que a Igreja surge de um processo trinitário, guiado pelo Espírito. Por outro, existe um medo da criatividade carismática e ministerial da comunidade e se procura assegurar suas estruturas mediante os apóstolos e estes se referem ao que Jesus disse e fez. Existe um medo de afirmar que todas as estruturas eclesiais, os ministérios e os sacramentos são uma criação histórica da Igreja, inspirada pelo Espírito.156

O que acontece é que tal "duplo procedimento está a serviço de uma má eclesiologia, porque se caiu numa 'jesuologia' que vai além de sua morte e numa cristologia sem espírito", continua o mesmo autor dizendo ainda que tal procedimento acabou levando "a uma concepção da Igreja na qual o Espírito Santo desempenha um papel marginal ou é represado dentro das estruturas cristológicas", pois, como já foi dito anteriormente, há um "receio da criatividade carismática e de assumir o protagonismo do Espírito".157 Não à toa,

“limita-se o papel criativo deste, que é um papel central no livro de Atos, e procura-se subordiná-lo a algumas estruturas sacramentais e ministeriais que derivariam de Jesus, através dos apóstolos” — procedimento que já vimos acima com Bultmann —, fazendo que a “afirmação do quarto evangelho de que os discípulos farão coisas maiores do que as de Jesus quando recebem o Espírito (Jo 14:12-18) fi[que] bloqueada pelo medo da livre inspiração deste”.158 Sem meias palavras, o teólogo católico afirma que, historicamente, por um lado, “o catolicismo tendeu a desvalorizar Jesus para pôr o peso no Cristo ressuscitado”, ou seja, eclipsou a vida empoderada, e dependente do Espírito Santo, de nosso Senhor Jesus Cristo dando ênfase ao seu estado ressurreto, mas, por outro, “no que concerne às estruturas eclesiais, desconfia-se do Cristo glorificado, que dá o Espírito à Igreja, e se procura fundar a Igreja e suas estruturas em Jesus”,159 ou seja, “usa-se”, literalmente, a Pessoa do Filho de Deus, de acordo com conveniências institucionais. Justamente por isso, diagnostica o mesmo teólogo:

O pouco peso da espiritualidade, da dinâmica carismática e do profetismo na Igreja católica, sobretudo no segundo milênio, deve-se a uma cristologia deficiente e ao fato de o Espírito Santo ter-se transformado no marginalizado do catolicismo. Estas carências redundaram num empobrecimento da representação de Deus, mais próxima ao monoteísmo judaico do que à renovação trinitária, e prejudicaram a imagem de Jesus, de Cristo, da Igreja e do homem. As Escrituras do Novo Testamento são palavra de Deus enquanto revelam a identidade filial de Jesus; mas são também obra do Espírito, que inspira os diversos escritos, que são obra humana. Ele motiva e capacita a Igreja para criar um cânone das Escrituras e para constituir-se a partir delas. Sem Espírito não é possível afirmar a filiação divina de Jesus (1Jo 2:20-23; 4:2-3) nem explicar a passagem da comunidade de discípulos para a Igreja. O cânon do Novo Testamento, os sete sacramentos e a tríade ministerial são criações eclesiais sob a inspiração do Espírito. Isto foi marginalizado na teologia do segundo milênio, que inclusive, quando falava da graça, a referia à cristologia (De gratia Christi; De gratia Capitis), omitindo o Espírito Santo. Caiu-se numa cristologia objetivada e desvinculada dos feitos de Jesus e numa desvalorização do Espírito, reduzido a mera graça transmitida por Cristo.160

Sem entrar nos pormenores da estrutura eclesial da tradição católica romana,

sabemos que a Reforma Protestante se insurgiu contra tal clericalismo por causa de abusos cometidos em nome de uma autoridade exclusiva, supostamente dada por nosso Senhor Jesus Cristo, inicialmente ao apóstolo Pedro, primeiro papa de acordo com o entendimento católico romano, e tal papado, por sua vez, perpetua-se pela sucessão de outros da mesma linha, sendo os detentores de tal posto responsáveis por mediar/outorgar o Espírito Santo ao povo, por meio de ritos sacramentais, administrados mediante a chamada epiclese,161 cuja prática está no tratamento teológico dado às ordenanças do batismo e da ceia do Senhor, que, ressalte-se, biblicamente não possuem nenhum caráter sacramental, na experiência fontal com o Filho de Deus, sendo instituídos como elementos de memória e integração do povo de Deus.162 No entendimento do já citado teólogo católico Juan Estrada, assim como "um Jesus sem Espírito", ou seja, sem empoderamento, "tende a ser absorvido por uma cristologia sem raízes no Jesus histórico, assim também a humanidade da Igreja tende a ser marginalizada e facilmente se cai numa divinização de suas estruturas e representantes, quando se esquece que a Igreja é uma criação do Espírito e precisa viver atenta a Ele e dependente dele".163 Disso não se deve depreender que o que se propõe significa colocar "o Espírito a serviço da Igreja, mas o contrário, sem que as testemunhas (inspiradas) e a comunidade sejam substituídas pelos ministros e pelos representantes institucionais", ou seja, no lugar "de falar de um ministério instituído por Jesus, sem poder precisar quando isto ocorre nos evangelhos, e anterior à Igreja, que só existe a partir da ressurreição, é preciso partir da ação do Espírito na comunidade para derivar daí sua estrutura sacramental, ministerial e carismática", defende o mesmo teólogo. Estrada ainda diz que o "carismático não se opõe ao institucional, mas o Espírito está presente na comunidade e não só nas estruturas ministeriais, que derivam da primeira".164 Assim, é preciso deixar de "considerar o Espírito apenas como o garante da autoridade magisterial, cultual e pastoral da hierarquia, mas é preciso vê-lo como a alma da Igreja que inspira toda a comunidade e interpela os próprios ministros", e isso pelo simples fato de que o "Espírito atualiza e recria a comunidade discipular, instituída por Jesus, e provoca uma evolução dos discípulos em direção à Igreja". Portanto, em lugar "de falar de uma fundação da Igreja por Jesus, é preciso referi-la a um processo trinitário".165 Em termos diretos, afirma o também teólogo católico Walter Kasper:

O testemunho bíblico e o testemunho patrístico sobre a conexão entre Espírito de Deus e igreja são imponentes. Tanto mais surpreendente pode ser, à primeira

vista, a acusação de que a tradição latina ocidental teria esquecido o Espírito, com frequência feita pela teologia ortodoxa. Essa acusação geralmente está associada à do cristomonismo, isto é, a de uma visão exclusivamente cristológica da igreja, determinada a partir da encarnação. Nesse caso, a igreja aparece unilateralmente como instituição e estrutura jurídica calejada e endurecida. Igualmente da parte das igrejas livres e do campo liberal provém a acusação de que a Igreja Católica se identifica tanto com Jesus Cristo que se coloca, em última análise, no seu lugar e, desse modo, teria se tornado ideológica, imóvel e resistente à crítica. Ambas as objeções críticas desembocam em que a Igreja Católica defenderia uma visão unilateralmente institucional da igreja, que não deixaria mais espaço para a liberdade e a dinâmica do Espírito.166

Após elencar essas leituras que críticos fazem da eclesiologia católica romana, Kasper reconhece a importância de se prestar atenção a elas e assim prevenir desvios, mas, como não poderia deixar de ser, passa a apresentar argumentos para se rebater tais críticas. Como dissemos logo na abertura do primeiro capítulo de nossa Teologia sistemático-carismática, independentemente do que tal tradição pensa, podemos aprender com seus erros, considerando a importância do que o mesmo teólogo diz ao afirmar que a “dimensão pneumatológica deve prevenir a igreja de tornar-se pura instituição, quase burocrática, e a eclesiologia de converter-se em mera hierarquiologia”. Deve-se entender que o Espírito Santo “reiteradamente faz com que a igreja se mexa, desperta pessoas carismaticamente dotadas, que ajudam a proteger o legado apostólico de enrijecimento e a torná-lo novamente viçoso e jovem”, bem como, completa ele, “reiteradamente impulsiona movimentos de renovação, que renovam formas antigas e comprovadas e dá acesso a novas formas da piedade e da vida espiritual e, em tempos de crise, franqueia à igreja um novo caminho para o futuro”.167 Para Kasper, um desses movimentos de “renovação conciliar da compreensão de igreja a partir da força e da dýnamis do Espírito Santo como organismo edificado e inspirado pelo Espírito de Cristo [e que] levou à redescoberta carismática da dimensão da igreja” foi justamente o Vaticano II. Tal reconhecimento é “significativo”, observa ele, sobretudo pelo fato de que, “segundo a doutrina tradicional, esses carismas foram meramente um fenômeno dos primórdios da igreja”, contudo tal “informação se torna problemática, quando se pondera que a doutrina neotestamentária dos carismas deve ser lida no contexto tanto dos relatos de milagres de Jesus como dos feitos milagrosos dos apóstolos (Mc 6:7; 16:17,18,20; At 2:22-43; 4:30; 5:12 etc.; Hb 2:4)”.168

De acordo com o que já dissertamos anteriormente, Walter Kasper, de igual forma, diz que os “carismas são sinal do Reino de Deus em irrupção (Lc 7:22; 11:20 etc.) e, por essa razão, fazem parte da igreja permanentemente”, ou seja, uma vez que vivemos na tensão do Reino, entre o “já” e o “ainda não”, e nesse transcurso a missão da Igreja é proclamar a mensagem do Evangelho — com tudo o que isso significa169 —, prescindir do empoderamento que, como vimos, desde o Antigo Testamento, é obrigatório a qualquer pessoa/povo incumbido de realizar algo para Deus, é algo que não faz o menor sentido. Kasper informa que tal consciência possibilitou não apenas o surgimento de vários movimentos de renovação, mas também “na teologia, levou a concepções bastante diferenciadas, que vão desde uma teologia da renovação espiritual da igreja até novos projetos para a ordem da igreja e, inclusive, à crítica à instituição ‘igreja’ e às suas assim chamadas estruturas de dominação”, pois, segundo ele, “tudo dependerá de que, num primeiro momento, seja aclarado o rutilante conceito do carisma”.170 Em termos diretos, apesar de a experiência com o Espírito Santo ser prática, não teórica, tal consciência deve suscitar reflexões e avaliações teológicas, pois crer na contemporaneidade dos dons, e, não obstante, ter uma teologia, ou um sistema teológico, que negue tal possibilidade é não apenas incoerente, mas prejudicial, pois a atividade carismática produz novas intelecções. Como um teólogo institucional, Walter Kasper procura, por isso mesmo, encontrar uma via intermediária para a tensão do binômio “carisma e instituição” dentro da tradição católica romana e, por isso mesmo, acaba tendo uma pneumatologia deficitária que não distingue as diferenças bíblicas, apresentadas como frutos da presença extraordinária do Espírito Santo, entre conversão-iniciação (pneumatologia joanina), santificação (pneumatologia paulina) e capacitação (pneumatologia lucana), conforme vimos no capítulo 4.

A despeito disso, Kasper reconhece que “não se pode mais falar simplesmente que a dimensão carismática deixou de existir na igreja subapostólica”, visto que o “Espírito concede os carismas como quer (1Co 12:11)”; e, portanto, “eles são, por assim dizer, contextuais e correspondem à respectiva situação histórica e às respectivas necessidades da igreja”, ou seja, os “carismas continuaram ativos na história da igreja, sobretudo na história dos santos e em fenômenos místicos”.171 Ele admite, justamente por isso, que “reiteradamente pode haver tensões entre ministério e carisma, como mostra a história de grandes santos”, citando como exemplos “Hildegard de Bingen († 1179), que se recusou a cumprir uma ordem do arcebispo de Mainz, preferindo assumir o interdito para si e para o seu monastério”, referindo-se também a “Francisco de Assis († 1556), que temporariamente caiu nas garras da Inquisição”, e ainda a “Joana d’Arc, a

virgem de Orléans († 1431), que por suposta heresia foi condenada à fogueira". Kasper pontua, todavia, que "a grandeza dessas pessoas santas consiste em não terem se rebelado contra o ministério eclesiástico nem contra a instituição eclesiástica", deduzindo disso que "justamente essas testemunhas do carisma também são testemunhas de que não se pode jogar a estrutura oficial contra a estrutura carismática da igreja nem contrapô-las como fundamentalmente antagônicas".172

Percebe-se claramente pela argumentação de Kasper que a instituição até tolera indivíduos empoderados que são punidos, mas não aceita grupos carismáticos inteiros. Por isso, no intuito de justificar o combate da instituição em relação a esses diversos movimentos, diz ser possível aclarar a relação entre carisma e instituição "se visualizarmos o conflito da igreja com os movimentos entusiastas, que se estendeu por toda a história da igreja". Em outras palavras, mesmo reconhecendo que a deflagração de todos eles "foi com frequência a crítica tanto aos enrijecimentos e às petrificações institucionais como a uma igreja que se tornou demasiadamente intramundana, que se aliou aos poderosos e ricos", portanto, legítimos, afirma ele que atualmente "pode-se pensar na crítica a formas de burocratização da igreja pairando acima da vida das comunidades".173 Não obstante tal argumentação, o mesmo teólogo afirma:

Contra os movimentos entusiastas é preciso dizer que, segundo o Novo Testamento, o Espírito Santo não é um espírito entusiasta. Ele é o Espírito de Cristo (Rm 8:9; Fp 1:1) ou então o Espírito do Filho (Gl 4:6). De modo correspondente, ele age por meio da palavra audível e dos sacramentos visíveis; ele institui ministérios na igreja, que estabelecem uma relação de serviço com a palavra e os sacramentos e são pastores dos crentes (At 20:28; 1Co 12:28; Ef 4:11; 1Tm 4:13; 2Tm 1:6). A descrição da igreja como casa (οἶκος) e o discurso da edificação (οἰκοδομή) da igreja (1Co 3:9; 14:5; Ef 4:12 etc.) igualmente mostram que a igreja possui uma estrutura e é um edifício. Assim sendo, Paulo está visivelmente empenhado em pôr ordem no excesso de entusiasmo da comunidade de Corinto (1Co 12;14).174

Após defender a continuidade dos dons, de forma muito similar à da tradição carismático-pentecostal, paradoxalmente a articulação apresentada acima pelo teólogo católico é muito similar aos argumentos da teologia protestante cessacionista — tendo já sido devidamente considerada, e refutada, no capítulo 4 —, pois o que o autor visa é, então, apresentar a via intermédia entre carisma e instituição e, para isso, diz que, “na terminologia católica, pode-se caracterizar a igreja como sacramento, isto é, como lugar e instrumento do Espírito”, e tal “determinação da igreja como sacramento do Espírito Santo exclui os dois extremos: tanto o extremo do movimento entusiasta, que exclui a mediação sacramental e ministerial, como o extremo de uma visão puramente institucional-hierárquica da igreja, que identifica a igreja com o establishment eclesiástico e, ao fazer isso, ignora o simples caráter de sinal e de serviço da instituição”.175 A argumentação de Kasper segue a esteira institucional, portanto defende que a “instituição é, em termos escolásticos, sinal e instrumento (sacramentum tantum), o carisma ministerial” que, completa o autor, “com seu caráter servidor, constitui, por assim dizer, uma realidade intermediária (res sacramentum) para a coisa propriamente dita e a vida da igreja (res sacramenti)”. Dessa forma, finaliza o mesmo teólogo, “ela precisa deixar espaço e liberdade e até mesmo cuidar ativamente para que a vida da igreja transcorra na interação dos dons do Espírito conduzida pelo Espírito”.176 A questão é: isso realmente acontece? Sabemos que não. Por essa razão, lembramo-nos aqui da colocação de James Dunn, citada pelo teólogo pentecostal estadunidense John Wyckoff, de que “os católicos enfatizam o papel da Igreja e dos sacramentos”, ou seja,

“subordinam o Espírito à Igreja”, ao passo que os “protestantes [cessacionistas] enfatizam o papel da pregação e da fé, e subordinam o Espírito à Bíblia”. Portanto, se existe uma via intermediária, essa é apresentada pela tradição carismático-pentecostal, visto que os “pentecostais”, finaliza o autor, “reagem a esses dois extremos — ao sacramentalismo que pode se tornar mecânico e à ortodoxia biblista que pode se tornar espiritualmente morta — e reclamam uma experiência vital com o próprio Deus no Espírito Santo”.177

Essa subordinação do Espírito Santo, sobretudo da parte protestante, já foi devidamente considerada no capítulo 4. Quanto à postura eclesial católica romana, apesar de teologicamente distante de nossa realidade, é preciso admitir que, com a crescente institucionalização de todas as tradições protestantes — incluindo o institucionalismo da tradição carismático-pentecostal —, na prática, elas têm se aproximado cada vez mais das ordens eclesiásticas do catolicismo romano, que, surpreendentemente, foi uma das principais causas da deflagração da Reforma Protestante, em razão dos abusos de poder. O fato de deixar de ser um movimento, tornando-se uma instituição, transforma a natureza de qualquer grupo, fazendo que o comportamento dos atores seja completamente mudado. Tal problema decorre do simples fato de que as “instituições também possuem uma patologia própria, amplamente estudada pela sociologia e pelas ciências humanas, e que deve servir para refletir sobre a própria Igreja”, lembra o teólogo Juan Antonio Estrada. Este afirma que, de “um lado, tendem à rotinização do carisma, isto é, a substituir a experiência carismática por uma série de princípios e normas facilmente controláveis e manejáveis” — e assim o fazem pelo fato de que a “experiência é sempre imprevisível e, em última instância, incontrolável” —, pois geralmente “as instituições têm receio dos místicos e carismáticos, especialmente quando eles exercem uma crítica profética na religião em que surgem”. Por isso, há uma “tendência dos gestores e administradores à objetivação, à disciplina e ao controle”, preferindo-se “o funcionário ao místico, sobretudo nos postos de maior responsabilidade”. Contudo, o “aspecto problemático dessa tendência é este: a liderança de uma comunidade exige sempre capacidade de irradiação e de atração, especialmente quando se trata de comunicar uma experiência viva”.178 Em termos diretos, mesmo que a forma institucional seja a única que conhecemos e com a qual nos familiarizamos, nem só de institucionalização sobrevive a igreja, conforme o catolicismo tem descoberto:

Dentro da patologia das instituições, encontra-se a tendência que toda instituição tem para a burocracia e para o crescimento. Por sua própria dinâmica, as instituições tendem a crescer e aumentar suas competências sobre a vida de seus membros. Se o carisma favorece o conflito e até mesmo a desordem — e isso é próprio de subjetividades contrapostas —, a instituição tende à racionalização da vida, à regulamentação que facilmente se transforma em uma casuística complexa. As inevitáveis necessidades reguladoras e organizativas são assim transformadas em leis cada vez mais minuciosas, que podem acabar asfixiando a criatividade pessoal. Em grande parte, o mal-estar do catolicismo deve-se ao fato de que a Igreja cresceu exageradamente do ponto de vista institucional, burocratizando seus ministérios e regulamentando demais a vida de seus membros. Daí a ânsia de maior liberdade e proximidade pessoal das autoridades, que leva à busca de uma Igreja carismática, com mais "gurus", isto é, mestres espirituais, e menos funcionários eclesiásticos. Há nostalgia por relações mais livres, espontâneas e comunitárias, que sirvam de contrapeso ao processo de massificação e ao próprio tempo de isolamento do indivíduo na sociedade atual. É isso o que leva ao anseio por uma Igreja primitiva idealizada, somente carismática, sem autoridades, nem poderes, que na realidade nunca existiu, mas que representa um sintoma do mal-estar eclesial atual. Só a transformação estrutural da Igreja pode tornar possível a superação do idealismo anti-institucional que cresce em muitos cristãos.179

É preciso refletir acerca dos desdobramentos que se seguem a essa observação, não perdendo de vista quando objetivam justificar uma posição extremista e tendenciosa. Isso pode ser percebido no fato de que Juan Antonio Estrada também é institucionalizado, nada tendo com qualquer pretensão de "anarquismo eclesiástico". "Não fica clara também a distinção que alguns fazem entre o carisma como elemento essencial da Igreja e o institucional como mero instrumento regulador, secundário e sem valor essencial", explica ele, que intenta apresentar uma posição equilibrada ao dizer que o "institucional prolonga o carismático, que ao sobreviver se institucionaliza", ou seja, "a instituição é a condição sine qua non para salvar o carisma". Todavia, Estrada reconhece, corretamente, que tanto a primeira como o segundo "são, por outro lado, manipuláveis e podem servir como instrumento de domínio das consciências e como plataforma para a própria subjetividade".180 Em termos de protestantismo, ou movimento evangélico, especialmente no Brasil, geralmente associam-se abusos ao carisma, isto é, a líderes supostamente carismático-

pentecostais, mas nunca à instituição, ou seja, aos seus gestores mais burocráticos e cessacionistas. De fato, conforme disserta Estrada, a “submissão ao mestre carismático pode degenerar em uma seita fechada e no fanatismo religioso”, pois à “medida em que se apela para a experiência de Deus que cada um faz, facilmente se tende a pensar que a própria subjetividade tem origem divina”. Com isso, “autodiviniza-se a própria consciência e se faz do mestre fundador uma instância absoluta e inapelável”, e tal é um perigo, visto conhecermos “os efeitos destrutivos das ‘lavagens cerebrais’ praticadas pelas seitas fechadas, precisamente em nome da consciência divina do fundador”. Por isso, existe “a necessidade do discernimento, da crítica e da autocrítica, bem como do diálogo e da abertura ao exterior, para não cair em uma dinâmica autossuficiente e intransigente”.181 Assim:

Para superar essas patologias, é preciso distinguir entre a possível origem divina de uma instituição, enquanto inspirada e querida por Deus, e a estrutura histórica concreta em que se plasmam. A constituição “divina” da Igreja realiza-se em organizações humanas falíveis, mutáveis e provisórias. Por essa razão é que o Concílio Vaticano II afirma que a Igreja de Cristo (realidade teológica) subsiste na Igreja católica (realidade histórica concreta), sem qualquer identificação precisa. Contudo, é frequente utilizar o primeiro elemento (a realidade teológica da Igreja) para legitimar o segundo (a forma concreta que ela tem de realizar-se em um lugar e época determinada), estabelecendo uma identidade entre ambos. Cai-se assim em um “monofisismo eclesiológico”, que identifica a Igreja com Deus sem mais nem menos, defendendo o status quo eclesial como irreformável pelo fato de ser divino. Não se pode negar que essa forma teológica de argumentar é “ideológica”, isto é, encobre a realidade ao invés de iluminá-la e se presta à manipulação das consciências e ao autoritarismo institucional, que rejeita toda crítica. Falha então a consciência histórica, já que a identidade se dá na mudança. Por isso, o carisma é essencial como correlato da autoridade, e esta não pode ser entendida como uma instância autárquica e muito menos oposta à comunidade. Quando isso ocorre, perde-se a “carismaticidade”, e a autoridade se converte em mero poder sobre as consciências.182

É digno de destaque o fato de, não obstante a posição institucional desses teólogos em relação à tradição a que pertencem, isso não os impedir de ter a

lucidez necessária para saber que tais “aspectos sociológicos devem também ser levados em conta para que se possam analisar o processo da Igreja no final do século primeiro, a perda da dimensão carismática e profética e a progressiva institucionalização”, algo difícil de se fazer, visto que os “que se apegam aos ministérios, no entanto, tendem a identificar as necessidades comunitárias com os seus próprios interesses, sem se dar conta de que a ideologia do poder leva a proteger o cargo de toda crítica externa e ainda mais da interna”.183 Tal corporativismo, em vez de fazer bem à instituição, faz mal, pois a coloca em suspeita, pois, ao apregoar que os “que vivem do cargo não podem ser críticos em relação a ele, nem na sociedade, nem na Igreja”, explica Juan Antonio Estrada, é preciso reconhecer a “necessidade de estarem abertos à crítica externa e à conveniência de que os postos de responsabilidade não sejam vitalícios, mas sejam assumidos por um determinado período de tempo, como acontece nas ordens religiosas”.184 Essa postura reclama a necessidade inadiável do reconhecimento, por parte dos defensores institucionalizados, de “que o aprendizado, a capacidade de corrigir e a sintonia com o ambiente dificilmente podem ser mantidos por pessoas que permanecem por muito tempo em um cargo, e menos ainda quando se trata de pessoas anciãs, que tendem a valorizar mais o passado do que as demandas (muitas vezes incompreensíveis para os que têm idade avançada)”; ou seja, acabamos passando “assim da fé à fé na autoridade, do testemunho do líder que arrasta à imposição daquele que exerce a autoridade em virtude de um oficio”.185 Em outras palavras, a postura corporativista é tremendamente danosa para a fé.

Por isso, as eclesiologias institucionalizantes tendem a ressaltar os elementos normativos (tradição, ministérios, doutrina apostólica, disciplina e ordem) e a limitar os espirituais (carismas, profetas, liberdade e consciência pessoal). O carisma é ameaçado pela instituição, que dela necessita e a qual procura preservá-lo. Consequentemente se produz uma perda da experiência espiritual inicial, em favor da objetivação eclesiológica. Essa foi a grande ameaça do último quarto de século, que gerou o protesto montanista, de um lado, e o joanino, do outro. O primeiro quis mudar o processo e voltar aos inícios, recorrendo à negação do institucional. Os escritos joaninos, por sua vez, tentaram manter a referência ao Espírito, aos carismas e aos profetas, para que a institucionalização não acabasse empobrecendo a Igreja. Trata-se de escritos que chamam a atenção para um perigo e que procuram corrigi-lo, sem negar as referências institucionais, mas sublinhando a importância dos carismáticos e de

toda a comunidade.186

Por estarmos onde estamos, é fato que a relutância dos montanistas e da comunidade joanina fracassou “em seu intento, já que a institucionalização se impôs e acabou se perdendo o protagonismo comunitário e o papel relevante dos profetas”. Todavia, é igualmente verdade que “esses movimentos preservaram para a posteridade a dimensão carismática da Igreja e foram a reserva crítica da qual beberam muitos movimentos posteriores”, isto é, a “dupla herança paulina e joanina impediu o triunfo total da institucionalização, em detrimento do carisma”, explica Juan Estrada. Este autor ainda diz que é justamente por causa disso que “depois de épocas de institucionalização, sempre surgem movimentos reformadores, que buscam um novo equilíbrio mais aberto aos carismas e às iniciativas de base”, algo que, como podemos perceber, e conforme mostra a “história do cristianismo, e concretamente da eclesiologia, em grande parte é a da tensão entre carisma e instituição, que marca duas orientações permanentes e essenciais da Igreja”.187 Como podemos ver, a exemplo do que mostramos no capítulo 4, não apenas teólogos como Martin Lloyd-Jones reconhecem a importância do montanismo, mas também um teólogo católico como Juan Antonio Estrada igualmente o faz, afirmando que tal movimento restauracionista e reformador não é só legítimo, mas também necessário. Numa linha de pensamento piedosa e profética, podemos dizer que se trata de uma correção histórica não só permitida, mas suscitada pelo Espírito Santo para corrigir a aridez institucional que se aloja na religião cristã. Os últimos dados e pesquisas históricas evidenciam tal verdade, pois mostram que tais grupos, ainda que propositadamente apagados e invisibilizados dos livros de história eclesiástica, sempre existiram — para falar apenas do lado ocidental, conforme já mostramos no capítulo 4 —, sendo a tradição carismático-pentecostal apenas a última e mais proeminente manifestação desse tipo de movimento do Espírito Santo.

O triunfo do institucionalismo

Os dados que temos até então são inequívocos. E se alguém acha exagerado o retrato de Gerd Theissen — de que "o movimento de Jesus foi determinado por três papéis complementares: por Jesus como carismático central, por pregadores itinerantes como carismáticos secundários, e por simpatizantes como carismáticos terciários"188 —, Craig Keener, em seu importante estudo pneumatológico das fontes judaicas, extrabíblicas, bem como dos Evangelhos de Mateus, Marcos e João, além de Atos dos Apóstolos, diz que a "minimização da profecia na época talvez 'reflita uma tentativa apologética de solapar as asserções proféticas dos cristãos primitivos' e, em menor grau, de outros movimentos proféticos que poderiam ameaçar a hegemonia epistemológica e, portanto, a autoridade do movimento rabínico".189 O mesmo teólogo carismático-pentecostal informa que, caso "alguns fariseus mais antigos tivessem o desejo de reprimir a profecia (o que não fica claro), porém, ela continuou no judaísmo e dele passou para o cristianismo primitivo". O referido autor ressalta, contudo, que a "intensidade escatológica e o caráter difundido da experiência pneumática foram maiores em vários círculos cristãos primitivos que em outros ambientes (cf., e.g., 1Co 14; Ap)". Portanto, completa Keener, não obstante o fato de que "as tendências de partes do judaísmo primitivo que levaram ao posicionamento rabínico geral talvez tenham atenuado a continuidade da profecia mais que outras, mesmo nos meios em que sua continuidade era defendida, raramente era vista de modo semelhante à profecia no AT".190 Em termos diretos, já naquele momento, apesar da verdade de que na "literatura rabínica, o Espírito de profecia é associado, em especial, à inspiração dos livros da Bíblia, por vezes para garantir sua autoridade, em outras ocasiões simplesmente tomando-a por certo"; ou seja, conquanto já houvesse "a ideia de que o Espírito Santo atuou na inspiração dos livros bíblicos", algo que mostra o fato de que tal "ideia é bastante antiga", é imprescindível ressaltar que "somente com o tempo surgiu a tendência de restringir a obra do Espírito exclusivamente à redação de textos sagrados".191 Este certamente foi um dos primeiros dos inúmeros interditos à experiência com o Espírito Santo. Assim, em termos diretos e, de certa forma, confirmando a tese de Gerd Theissen, conclui Craig Keener:

O cristianismo primitivo, um movimento profético escatológico que praticava a profecia (e.g., 1Co 12—14; 1Ts 5:19-22) e era impelido por entusiasmo messiânico e escatológico, deve ter representado uma das principais ameaças a líderes que procuravam consolidar seu poder e mostrar sua natureza não ameaçadora às autoridades romanas. É provável que isso se aplicasse a muitas autoridades de sinagogas locais, bem como a rabinos da Palestina. Portanto, quando o Quarto Evangelho foi redigido, é possível que a pneumatologia, em um sentido mais prático que teórico, já fosse um ponto de controvérsia entre a comunidade joanina e a liderança da sinagoga, cuja autoridade os membros dessa comunidade havia desafiado. E, no entanto, desde o princípio, o entusiasmo escatológico dos primeiros cristãos e sua ênfase sobre a capacitação concedida pelo Espírito para a santidade e a profecia deve ter feito com que destacassem da maioria dos grupos tradicionais da Palestina judaica. Até mesmo o paralelo mais próximo, os essênios sectários, não fornecem uma comparação adequada para a intensidade da experiência carismática retratada nos textos do NT (compare especialmente com [Gordon] Fee quanto à pneumatologia paulina), apesar da confiança de Josefo em suas aptidões proféticas ocasionais.192

A despeito de os propósitos do teólogo carismático-pentecostal não serem exatamente os mesmos deste capítulo, ou seja, Keener pretende demonstrar “que a experiência cristã era distintiva”, isso “não é o mesmo que considerá-la singular, a ponto de ser ininteligível” — visto que a “pneumatologia judaica antiga cria um ambiente em que a experiência pneumática dos primeiros cristãos pode ser entendida” —, ainda assim ele pontua que a “convicção vigorosa na literatura cristã primitiva é de que o Espírito distingue Jesus e sua comunidade como verdadeiros servos de Deus que começaram a experimentar o poder radicalmente novo da era do reino”.193 Nosso objetivo é apenas destacar, da argumentação dele, o caráter carismático, em vez de institucional, do movimento dos do Caminho, composto inicialmente do chamado seguimento de nosso Senhor Jesus Cristo e que, pouco depois, tornou-se uma multidão de neoconversos que também buscavam o mesmo empoderamento, considerando que, como judeus, sabiam claramente ser este um dos sinais da manifestação da chegada do reino de Deus (Atos 2:1-47). E isso o trabalho do referido teólogo carismático-pentecostal, mesmo não sendo o propósito, mostra de forma

eloquente. Além disso, como já dissertamos no capítulo 4, é digno de destaque da argumentação de Keener o fato de que a capacitação carismática do novo grupo, que, "olhando de fora", parecia ter surgido do judaísmo, sendo meramente mais uma de suas dissidências, ser vista como uma ameaça, por parte dos oficiais, à religião oficial e consolidada do povo escolhido, que, como sabemos, já havia sido cooptada e andava de braços dados com o poder imperial. Tal exercício breve se faz necessário para compreender algumas questões que, hodiernamente, são naturalizadas e tidas como óbvias, mas é preciso entendê-las em seu contexto para que possamos avaliá-las devidamente, ou seja, se são realmente bíblicas ou se, contrariamente, constituem "corpos estranhos" à igreja.

Por exemplo, algo básico, mas recorrentemente comum, é ler as Escrituras e achar que o fato de depararmos com expressões corriqueiras significa que elas têm os mesmos sentidos denotativos modernos que conhecemos. Dentre estas, talvez nenhuma outra seja mais enganosa que a expressão "igreja". Ao ler, por exemplo, Atos 9:31 — "Assim, pois, as igrejas em toda a Judeia, e Galileia, e Samaria tinham paz e eram edificadas; e se multiplicavam, andando no temor do Senhor e na consolação do Espírito Santo" —, é quase automático pensar em um local, um salão, um prédio, em cada um desses lugares, com uma estrutura ministerial similar à da sua própria denominação. Todavia, não há nada mais enganoso que isso! Primeiramente, é necessário ressaltar que "prédios de igreja propriamente ditos aparecem apenas a partir da segunda metade do século 2".194 Por isso, "os cristãos mais primitivos reuniam-se em casas particulares", ou seja, "para eles o lar com seu ambiente familiar era a igreja".195 Na verdade, por um período "de um século a habitação particular moldou a vida da comunidade cristã, formando o ambiente no qual os cristãos se relacionavam uns com os outros, provendo subestrutura econômica para a comunidade, plataforma para o trabalho missionário, estrutura para a liderança e autoridade e, provavelmente, papel definido às mulheres". Tal assim se dava por causa até da disposição do cômodo na casa e do mobiliário, pois na "parte superior de cada residência particular, e especificamente na sala de jantar (triclínio ou divã), providenciava-se um ambiente que correspondia, notavelmente, à mais primitiva autoidentificação dos cristãos", diz o teólogo Vincent Branick. Este explica que isso reflete "a própria escolha de Jesus de um 'cenáculo' para sua última ceia", ou seja, "sua própria escolha de um 'lugar não sagrado' como o ambiente de sua obra, e sua insistência nos laços familiares entre os fiéis".196 E tal não é despropositado.

Conquanto já existissem "locais sagrados" — o segundo Templo e as sinagogas,

por exemplo —, a escolha de nosso Senhor Jesus Cristo pelo espaço, ainda que amplo, de uma casa para a realização da "última Páscoa" (ou seria da primeira ceia?), indica exatamente o espírito com o qual o Mestre viveu durante seu ministério terreno, pois na oportunidade ele lavou os pés dos seus discípulos, porém não só nesse período, mas, conforme o apóstolo Paulo, também no relacionamento intratrinitário o Filho de Deus sempre se comportou como "servo" (João 13—17; cf. Filipenses 2:5-11). Foi assim que ele pregou, sem afetação alguma, e disse que não viera para ser servido, mas sim para servir (Mateus 20:28). Neste aspecto, conforme observa oportunamente o teólogo católico Hans Küng: "Alguém que serviu seus discípulos à mesa e exigiu que 'o que entre vós é o maior torne-se como o último' dificilmente pode ter desejado estruturas aristocráticas ou até monárquicas para sua comunidade de discípulos".197 Antes o mesmo teólogo já tinha apresentado, de forma hipotética e retoricamente, a questão de se alguém acredita ser "possível imaginar Jesus de Nazaré numa missa papal em São Pedro, Roma" e, a fim de demonstrar a resposta com uma situação paralela, diz que "não podemos esquecer o que as fontes são unânimes em relatar", ou seja, por intermédio "de suas palavras e seus atos, esse homem de Nazaré se envolveu num conflito perigoso com as forças governantes de seu tempo". Mas isso não tem que ver com os políticos necessariamente, e sim "com as autoridades religiosas oficiais, com a hierarquia, que (num processo legal que já não está claro para nós hoje) entregou-o ao governador romano e assim à sua morte".198 Portanto, com esse perfil, é simplesmente inimaginável qualquer pompa e opulência mantidas em nome de nosso Senhor Jesus Cristo, ou seja:

Isso estabelece a norma de uma vez por todas: o significado original de ekklesia, "igreja", não era uma hiperorganização de funcionários espirituais, desligada da assembleia concreta. Denotava uma comunidade reunindo-se num local específico, a uma hora específica, para uma ação específica — uma igreja local, embora formasse com as outras igrejas locais uma comunidade abrangente, a igreja inteira. Segundo o Novo Testamento, a cada comunidade local individual é dado aquilo de que ela necessita para a salvação humana: o evangelho para proclamar, o batismo como um rito de iniciação, a celebração de uma refeição em lembrança agradecida, os vários carismas e ministérios. Assim, cada igreja local torna a igreja inteira plenamente presente; de fato, pode ser entendida — na linguagem do Novo Testamento — como povo de Deus, corpo de Deus e edifício do Espírito.199

O resumo do que é a igreja, nas palavras de um teólogo católico, incrivelmente, nada tem com a tradição à qual ele pertence, mas, por outro lado, retrata sinteticamente o que as Escrituras apresentam acerca da natureza do corpo de Cristo. É preciso que o leitor, sobretudo o carismático-pentecostal, compreenda o fato de que a argumentação apresentada não é de alguém protestante, muito menos pertencente à tradição carismático-pentecostal, mas católico apostólico romano! E sua apresentação do que a igreja é corresponde exatamente ao que o mais simples dos dirigentes de uma pequena congregação pentecostal nos rincões brasileiros, sem qualquer conhecimento teológico formal, diz acerca dela. Não há burocracia alguma nem legitimidade institucional exclusiva para administrar qualquer sacramento — pois o batismo e a ceia não o são mesmo! —, muito menos hierarquia, com graus de importância e algum local que seja o centro de tudo. Nada disso, apenas o mandato, os carismas e os ministérios, ou seja, tudo para servir, nada lembrando qualquer ideia de domínio, pois foi exatamente isso que ensinou nosso Senhor Jesus Cristo ao contrastar a forma de comportamento relacional dos que não conhecem Deus em relação aos que nasceram de novo: “Os reis dos gentios dominam sobre eles, e os que têm autoridade sobre eles são chamados benfeitores. Mas não sereis vós assim; antes, o maior entre vós seja como o menor; e quem governa, como quem serve. Pois qual é maior: quem está à mesa ou quem serve? Porventura, não é quem está à mesa? Eu, porém, entre vós, sou como aquele que serve” (Lucas 22:25-27). O pano de fundo desse ensinamento, de acordo com a narrativa lucana, é uma contenda entre os discípulos “sobre qual deles parecia ser o maior” (Lucas 22:24). E ainda:

O Novo Testamento desconhece um termo técnico para aquilo que nós chamamos de “ministério eclesiástico”. Paulo usa charismata e se refere com isto às energias da nova vida (1Co 12:6,11), a saber, os dons do Espírito. Trata-se de determinações do ser, não de determinações do dever. São dons que nascem da graça criadora de Deus. Quando ele se refere, por outro lado, ao uso dessas novas energias de vida, ele evita aparentemente todas as designações que expressam relações de dominação. Não fala de um “domínio sagrado” (hierarquia), mas opta pela expressão diakonia. A graça criadora leva a uma nova obediência, e os dons e energias do Espírito levam ao serviço gratuito. Não se pode deduzir deles direitos e privilégios. A fonte dos novos poderes vitais é a

própria vida. “O dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus, nosso Senhor” (Rm 6:23). Assim como a nova vida se revela e se torna eficaz nos novos poderes de vida, assim também o dom escatológico do Espírito Santo se revela e se torna eficaz na força do Espírito. Os carismas podem ser entendidos como concreção e individuação do charis — que é uma só — outorgada em Cristo. Por meio dos dons espirituais, o Espírito — que é um só — dá a cada pessoa sua parte específica e sua vocação inteiramente personalizada no processo da nova criação. Já que a palavra “espírito” é sujeito a mal-entendidos tradicionais, precisamos lembrar que, para Paulo, o Espírito é o “poder da ressurreição” e como tal o poder divino da criação e nova criação (Rm 8:11; Rm 4:17). O espírito não é idealisticamente justaposto a uma corporeidade perecível, mas é Deus mesmo que chama o não-existente para a existência, que justifica ímpios e ressuscita mortos. É o Espírito que “vivifica” tudo que é mortal (1Co 15:45). Correspondentemente, os dons espirituais da comunidade devem ser compreendidos como poderes vitais criativos. Como poder de ressurreição, o Espírito é a presença reavivadora do futuro de vida eterna em meio à história da morte, a presença do futuro da nova criação em meio às calamidades deste mundo. No Espírito e pelos poderes do Espírito, o novum escatológico — “Eis, eu faço novas todas as coisas” — torna-se o novum dentro da história, a saber, segundo sua tendência, em toda a esfera da criação que caiu na miséria. Por isto, as energias da nova vida no Espírito são tão multicoloridas e diversificadas como a própria criação. Nada deve ser desconsiderado, reprimido e descartado; ao contrário, tudo será eternamente vivificado. Por isto, Paulo e a Epístola aos Efésios falam tão pleroforicamente dos carismas. É uma riqueza transbordante cujas dimensões não podem ser fixadas uma vez para sempre.200

Evidentemente que, diante do que estamos falando, alguém, por motivos óbvios e muito interessado na manutenção de posições e postos hierárquicos, pode estar questionando: “Mas a comunidade original já não tinha claramente uma estrutura hierárquica, com apóstolos como pilares e Pedro como uma pedra?”, como questiona Hans Küng, reconhecendo obviamente que “havia apóstolos na primeira comunidade”. Todavia, é preciso ter em mente que “acima dos Doze, a quem o próprio Jesus escolheu como símbolo, todos aqueles que pregavam a mensagem de Cristo e fundaram comunidades como primeiras testemunhas e primeiros mensageiros eram apóstolos” e, emparelhados a eles, existiam “outras figuras [que] também são mencionadas já nas epístolas de Paulo: profetas e profetisas, que proferiam mensagens inspiradas, e professores, evangelistas, e

colaboradores de diferentes tipos, homens e mulheres".201 Aqui, o grande problema é novamente o mesmo para o qual chamamos a atenção no capítulo 3 ao falarmos de Deus, isto é, o amplo conhecimento teórico das diversas imagens de Deus, elaboradas pela especulação teológico-filosófica e reproduzidas nos manuais de teologia sistemática, faz que as pessoas tenham dificuldade de olhar para os dados escriturísticos e vislumbrar Deus como a Bíblia o apresenta. Em relação à igreja, consoante o que dissemos acima, ocorre a mesma dificuldade, e assim com as demais doutrinas do edifício teológico. Na verdade, comportamo-nos tais como os discípulos mais próximos de nosso Senhor Jesus Cristo, seu colégio apostólico, que, diante da impossibilidade de expulsar o espírito maligno de um adolescente, sentiram-se no direito de repreender uma pessoa que não fazia parte do tal núcleo nem do grupo maior, mas expulsava demônios e eles saíam, isto é, não aceitamos que outros façam o que nós achamos que cabe exclusivamente ao nosso grupo, mesmo que nos mostremos incapazes de cumprir a missão por disputas mesquinhas (Lucas 9:37-50)! Mas o próprio Senhor Jesus Cristo não aceita que tenham "ciúmes" dele; antes, os proíbe de assim agir com as pessoas (Lucas 9:49-50 cf. Números 11:27-29). Assim, voltando à questão, diz Hans Küng:

Podemos falar em misteres na igreja original? Não, porque o termo secular mister (arche e palavras gregas semelhantes) em lugar nenhum é usado para estes diferentes ministérios e vocações da igreja. Imagina-se por quê. Mister indica uma relação de dominação. Em vez disso, no primeiro cristianismo, era usado um termo normatizado pelo próprio Jesus quando disse: "Que o que governa seja como o servo" (Lucas 22:26 — esta frase foi transmitida em seis variantes). Em vez de falar em mister, as pessoas falavam em diakonia, "serviço", originalmente como servir à mesa. Portanto, esta era uma palavra com conotações subalternas, que não poderia evocar nenhum tipo de associação com qualquer forma de autoridade, poder, dignidade, ou posição de poder. Certamente, havia também autoridade e poder na igreja primitiva, mas, no espírito daquele dito de Jesus, a autoridade não deveria ser estabelecida com o propósito de mando (e no intuito de adquirir e preservar privilégios), mas apenas para o serviço e bem-estar de todos.202

Todos sabemos que os movimentos reformistas, invariavelmente, irromperam

por causa do cuidado em se restaurar e/ou resgatar um cristianismo primevo, sobretudo motivado pela opulência de sua liderança que se tornou não apenas distinta dos primórdios, mas completamente desvirtuada de qualquer traço que lembre nosso Senhor Jesus Cristo e os primeiros obreiros a servir na comunidade dos do Caminho (Atos 20:17-38). É curioso que as exortações do teólogo católico cabem perfeitamente ao protestantismo, particularmente em algumas frentes da tradição carismático-pentecostal, cujo institucionalismo, com raríssimas exceções, nos últimos decênios, as desfigurou completamente. E, se por um lado, é fato que "a comunhão mística, cujo princípio soberano é o Espírito Santo", ou seja, não pode ser promovida por nenhuma espécie de ideologia, por outro, temos de reconhecer que tal comunhão "requer traduções concretas no plano das relações humanas pessoais",203 isto é, não se trata meramente de um ideal ou de uma utopia, mas precisa ser uma realidade. Justamente por isso, afirmar da boca para fora que a igreja é um corpo, uma unidade — ainda que plural, conforme a metáfora paulina do corpo (Romanos 12:4-8; 1Coríntios 12:12-31) —, mas agir como pessoas inconversas, ou de maneira até mais ímpia e cruel, revela apenas religiosidade, hipocrisia e teatralização eclesiástica. E que ninguém evoque os maus exemplos bíblicos e históricos204 para legitimar a guerra pela liderança de igrejas locais, campos ministeriais e convenções, pois quem ensinou lições de humildade, e as demonstrou na prática, tanto ontológica quanto existencialmente, e orou para que fôssemos "um", dizendo que somente o amor nos caracterizaria como verdadeiramente seus discípulos (João 17:20-21; cf. 13:35), não poderia, de maneira alguma, instituir qualquer espécie de organização hierárquica e piramidal, cuja estrutura incitasse e emulasse seus membros da base a querer estar no topo, nem que para isso tenham que destruir uns aos outros! Yves Congar, teólogo dominicano, e com um perfil mais institucional, diz:

Não se poderia então falar igualmente das formas do ministério procedente dos apóstolos? Se Jesus instituiu incontestavelmente os Doze — e já com a cooperação do Espírito Santo (At 1,2) —, a sucessão no ministério deles não começou sob a instigação do Espírito, ao menos em se tratando da forma histórica do episcopado? Não se pode atribuir a Jesus Cristo a determinação dos graus do ministério sacramental: nem Trento, nem o Vaticano II o fazem. A intervenção do Espírito é patente se se trata da designação concreta e da instituição ou ordenação dos ministros. O Novo Testamento testemunha isso de uma maneira clara e mais sugestiva. Os testemunhos da história, porém, são

claros: o Espírito inspira as escolhas e opera no eleito as capacidades exigidas para a sua função. As ordenações são súplicas e comunicações do Espírito Santo, uma “unção” feita por ele.205

O mesmo teólogo acrescenta que não é possível negar que a “disjunção que às vezes se faz entre funções institucionais e surgimentos de tipo ‘carismático’ corresponde a fatos históricos”, ou seja, a “tensão entre os dois faz parte da natureza das coisas”, e que praticamente “todas as épocas oferecem exemplos disso”. Conforme vimos anteriormente, contudo, Congar diz que “sistematizar, fazer disso uma oposição de princípio seria se dedicar a uma operação muito discutível”.206 Mesmo assim, ele informa que as “eras apostólica e a dos mártires conheceram uma presidência da Eucaristia por carismáticos, profetas e doutores (At 13:1-2, Didaquê IX-X; XIV,1 e XV,2) ou fiéis que haviam confessado a fé sob tormentos”, havendo continuidade em “ordenar aqueles nos quais se encontravam as qualidades de homem de Deus”, a ponto de a “escolástica caracteri[zar] o episcopado como ‘estado de perfeição’, dedicado ao dom absoluto de si a Deus e aos homens”.207 Sua opinião é que, de maneira teológica, “aceitar a falsa oposição, a desastrosa disjunção entre carisma e instituição, seria estourar a unidade da Igreja — Corpo de Cristo”, pois certamente “uns pretenderiam manipular e ditar regras a tudo unicamente em nome do poder, sem espiritualidade; outros, anarquicamente, em nome do Espírito”. Além disso, haveria “também uma falsa teologia da ordenação, vista como pura transmissão de ‘poder’”. Em suma, “faltaria a necessária dimensão pneumatológica da eclesiologia”.208 E, uma vez que ele defende que a “pneumatologia, como teologia e dimensão da eclesiologia, só poderá encontrar seu pleno desenvolvimento graças àquilo que dela será realizado e vivido na Igreja”, ou seja, nesse sentido, “a teoria depende amplamente da prática”209 (algo que a tradição carismático-pentecostal pode atestar e ensinar), assim Congar conclui sua reflexão:

A oposição entre carismas e instituição hoje está geralmente abandonada. Reconhece-se que há dois tipos de operação diferentes pelo modo de propor, pelo seu estilo, embora concorram para a mesma finalidade, a construção da obra de Cristo. São, portanto, complementares. Depois de se ter visto dominar uma tendência para subordinar estreitamente, e até mesmo reduzir os carismas à

autoridade instituída, constatou-se em alguns uma tendência contrária: o organismo eclesial seria de estrutura carismática, o institucional possui apenas uma função secundária de suplência. É preciso reconhecer para cada tipo de dom e de operação seu lugar de edificação da Igreja.210

Contudo, tal pensamento, convenhamos, é um ideal na tradição católica romana, pois, como observa Hans Küng, os "bispos da Igreja Católica (como os das Igrejas Anglicana e Ortodoxa) gostam de se chamar 'sucessores dos apóstolos'" e afirmam de si mesmos "que a constituição presbiterial-episcopal da igreja foi instituída por Jesus Cristo, e até que é uma instituição divina e, portanto, uma lei divina imutável (iuris divini)". Todavia, "a coisa não é tão simples assim", pois, de acordo com o que informa o mesmo autor, uma "investigação cuidadosa das fontes do Novo Testamento nos últimos 100 anos mostrou que esta constituição de igreja, centrada no bispo, não é absolutamente determinada por Deus ou dada por Cristo, mas é resultado de um longo e problemático desenvolvimento histórico", ou seja, trata-se de "obra humana e, portanto, pode ser mudada".211 Aos que objetam usando textos bíblicos isolados sem consideração alguma do background, o teólogo católico explica corretamente que mesmo as chamadas "igrejas paulinas são, aliás, em grande parte, comunidades com ministérios carismáticos livres", isto é, conforme instrução do próprio apóstolo "Paulo, todos os cristãos têm sua vocação bastante pessoal, seu próprio dom do espírito, seu carisma especial para o serviço da comunidade". Em termos diretos, "em suas igrejas, havia toda uma série de misteres e funções diferentes e também bastante corriqueiros: para pregar, fornecer ajuda e guiar a comunidade".212 Assim, óbvio como é:

Não se pode provar que os bispos sejam sucessores dos apóstolos no sentido estrito. É historicamente impossível encontrar na fase inicial do cristianismo uma cadeia ininterrupta de imposição de mãos dos apóstolos até os bispos de hoje. Antes, historicamente, pode ser demonstrado que, numa primeira fase pós-apostólica, presbíteros-bispos locais estabeleceram-se ao lado de profetas, professores e outros ministros como os únicos líderes das comunidades cristãs (e também na celebração da Eucaristia); assim, uma divisão entre "clero" e "laicato" ocorreu num estágio inicial. Numa fase posterior, o episcopado monárquico de um bispo individual cada vez mais tomou o lugar de uma

pluralidade de presbíteros-bispos numa cidade e mais tarde por toda a região de uma igreja. Em Antioquia, por volta de 110, com o bispo Inácio, surgiu a ordem de três cargos, que se tornou habitual por todo o império: bispo, presbítero e diácono. A Eucaristia já não mais podia ser celebrada sem um bispo. A divisão entre “clero” e “povo” agora era um fato.213

Segue a mesma linha de raciocínio o historiador cristão protestante Mark Noll, que diz que a “dificuldade interpretativa com respeito à história antiga do episcopado é que as formas de ordem eclesiástica do Novo Testamento são bastante flexíveis, ao passo que somente meio século mais tarde, quando as evidências novamente tornam-se disponíveis, ficou firmemente estabelecido o governo da igreja através de bispos”. Entretanto, “na ausência de uma sequência de fatos detalhados, deve-se recorrer a estruturas mais amplas de fé para preencher os espaços em branco”.214 Em outras palavras, existe um hiato de tempo entre as fontes bíblicas e extrabíblicas, e foi nesse lapso que se desenvolveu a estrutura episcopal que posteriormente vemos apresentada nos documentos patrísticos, não havendo informação histórica de como transcorreu esse período, pois o “Novo Testamento revela uma situação mais ou menos fluida com respeito à ordem da igreja”. Sobretudo em “Atos e nas Epístolas Pastorais (1 e 2Timóteo e Tito), que provavelmente refletem a situação em meados dos anos 60 ou pouco depois, vemos a igreja organizada sob a liderança (episkopoi), diáconos (diakonoi), oficiais presidentes (hegoumenoi) e presbíteros (presbyteroi)”.215 É fato indiscutível que o “apóstolo Paulo comissiona presbíteros em algumas de suas visitas a igrejas locais e estabelece normas sobre como os ‘bispos’ ou ‘anciãos’ e os ‘diáconos’ devem realizar as tarefas de dirigir o culto e cuidar dos pobres”. Todavia, o mesmo historiador observa que “a clara distribuição de deveres encontrada no final do segundo século — especialmente dos bispos que presidem uma igreja ou igrejas de uma determinada região — é desconhecida como tal no Novo Testamento”.216 Após comentar brevemente alguns documentos patrísticos, Mark Noll conclui corretamente que:

A interpretação do processo testemunhado nos escritos de Inácio, Irineu e Cipriano depende mais de concepções acerca da igreja do que da avaliação das evidências. Os historiadores concordam que a ordem da igreja primitiva evoluiu a partir de raízes judaicas, nas quais, por exemplo, as sinagogas haviam

funcionado sob anciãos ou presidentes. Todos também concordam que a organização episcopal da igreja representou um extraordinário avanço em relação ao judaísmo. Para os católicos romanos e em certo sentido para os ortodoxos, os bispos precisavam surgir, uma vez que eles foram designados sucessores dos apóstolos e encarregados de continuar a obra apostólica de testificar acerca de Cristo e organizar vidas de serviço a ele. A expressão católica "o episcopado dormia no apostolado" reflete essa convicção. Os protestantes, por outro lado, tendem a encarar o episcopado que emergiu por volta da metade do segundo século como uma resposta natural às circunstâncias. Uma interpretação protestante pode começar sugerindo que o Tiago que presidiu o concílio de Jerusalém no livro de Atos foi selecionado por causa de uma necessidade pragmática, mas que ele não confundiu o seu próprio papel com a realidade mais básica da mensagem apostólica de Cristo e da sua obra. Semelhantemente, os bispos deveriam ser considerados como não mais que anciãos com responsabilidades funcionais adicionais. Os bispos, como todos os crentes, podiam ser considerados "apostólicos" quando e se mantivessem a mensagem dos apóstolos sobre a salvação encontrada em Cristo, mas eles não deveriam de outro modo ser considerados peculiarmente apostólicos em sua ordenação ou no exercício de seu ofício.217

Evidentemente que tal estrutura cumpriu um papel na consolidação da igreja no início, contudo "a avaliação precisa do que o surgimento do episcopado significou para a igreja continua sendo disputada",218 pois, quanto mais institucionalizada a pessoa, mais defenderá a hierarquização ministerial, até como se fosse divina, e, quanto menos privilegiada com tal estrutura ou mesmo prejudicada por ela, nenhuma necessidade lhe irá atribuir. Assim, como diz Hans Küng, ela "não deve ser criticada desde que seja usada no espírito do evangelho para o bem dos homens e das mulheres e não para preservar ou idolatrar o poder dos 'hierarcas'", e isso pelo simples fato de que "a sucessão de bispos é antes funcional do que histórica", ou seja, "a atividade dos bispos enraíza-se na pregação do evangelho, e os bispos devem antes sustentar os outros carismas do que 'apagá-los'", sobretudo porque "os profetas e os professores tinham sua própria autoridade".219 A verdade é que a igreja não foi dada aos ministros, mas, justamente o oposto, os distintos ministérios foram dados à igreja para servi-la (Efésios 4:11-16). Logo, se isso não acontece, antes há desunião, contenda, disputas por posições, hierarquização, separações ministeriais interesseiras, domínio do povo de Deus, locupletação que, não raramente,

deságua em escândalos de enriquecimento ilícito — às vezes isso não acontece, mas claramente se percebe a imoralidade de determinados ordenados ou de prebendas, cujo valor sustentaria algumas dezenas de famílias de missionários em países subdesenvolvidos —, é preciso pensar o que esse meio guarda de igreja, corpo de Cristo, ou se se parece mais com oligarquias políticas, cujos munícipes vivem na miséria enquanto suas lideranças se refestelam revezando-se, durante décadas, no poder. Nosso Senhor Jesus Cristo inclusive falou disso (Lucas 22:25-27), conforme citamos anteriormente, tomando governantes ímpios como exemplo, mas observando que entre nós, ou seja, seus seguidores, discípulos, que compõem sua igreja, não deveria ser assim! Portanto, a conclusão é tão óbvia quanto inevitável. Em ambientes nos quais essa postura prevalece, ainda que usando o nome de Deus, de Jesus e do Espírito Santo, arrogando a si uma autoridade supostamente dada pelo céu, não há dúvida, nada há de sagrado, nem de divino, mas apenas manipulação e domínio. Essa é a situação retratada por Basílio de Cesareia, que, conforme percebemos, demonstra haver ainda na época a observação do princípio neotestamentário de que a liderança deve se dar sob a direção do Espírito:

Também os intrigantes, eleitos por si mesmos, disputam a presidência das igrejas, pouco se importando com as disposições (oiconomía) do Espírito Santo. E como as instituições evangélicas estão inteiramente confusas devido à desordem, são incríveis as contendas pelos primeiros lugares, e cada um dos que ambicionam aparecer usa de violência para tomar a presidência. Uma terrível anarquia, por causa desta ambição, apossou-se do povo, de sorte que as exortações dos chefes ficam inteiramente ineficazes e vãs. Cada qual julga, na vaidade de sua ignorância, que, ao invés de obedecer, deve antes dominar os outros.220

É perceptível a angústia do padre capadócio em relação à postura da liderança nas igrejas orientais, pois disputava-se a direção das comunidades sem qualquer orientação do Espírito Santo, ou seja, o institucionalismo do bispado prevaleceu sobre o carisma. Essa é apenas uma amostra do que acontecia mais geralmente ou que veio a tornar-se forma predominante com o decorrer dos anos. E isso foi levado a efeito, primeiramente, entre outras, com o auxílio de duas ações teológicas que, como sabemos, não alteram em nada a realidade ontológica das

coisas, mas, sem dúvida, trazem implicações institucionais. Uma delas já foi trabalhada nos capítulos anteriores, porém detidamente na primeira parte, em que tratamos das questões teórico-metodológicas, com ênfase especial no capítulo 2, quando mostramos como se deu a helenização da fé cristã. Uma discussão que ainda se encontra aberta e inconclusa, não a respeito da inegável influência do aporte filosófico grego para a teologia cristã, e sim se isso foi ou não benéfico. Mas, para bem ou para mal, e entendendo a importância e também a necessidade de os apologistas se valerem desse recurso naquele momento histórico, conforme observa Hans Küng, é igualmente preciso reconhecer que os "efeitos negativos desta helenização da pregação cristã foram inequívocos", pois, dadas as "suas origens hebraicas, a verdade do cristianismo não era para ser 'vista', nem 'teorizada'; antes, era para ser praticada". Justamente por isso, "no evangelho de João, Jesus Cristo é chamado de 'o caminho, a verdade e a vida' (Jo 14:6)", pois o "conceito cristão de verdade originalmente não era contemplativo e teórico como o conceito grego, mas sim operativo e prático".221 Contudo, com a helenização da fé cristã, houve uma mudança. "Enquanto no judaísmo, desde a época de Jesus até hoje, houve discussões sobre a prática correta da lei, no cristianismo helenizado, as discussões eram cada vez mais sobre a verdade 'correta' e 'ortodoxa' da fé",222 gerando um status para o bispado:

Originalmente, este se relacionava mais com a organização (a economia da igreja), mas agora passava a ser o mister episcopal do ensino: uma decisão sobre o ensino correto e "apostólico" era confiada aos bispos com base na "sucessão apostólica". Listas de bispos e sínodos de bispos, aliás, "a tradição", tornavam-se de modo geral cada vez mais importantes, e o poder dos bispos crescia sempre. Os bispos tomaram o lugar dos professores carismáticos, e também dos profetas — e das profetisas!223

A segunda ação teológica é um corolário dessa primeira e consiste no fato de terem transformado as ordenanças224 — batismo e ceia —, deixadas por nosso Senhor Jesus Cristo para que seus discípulos, não apenas os Doze, praticassem, em "sacramentos".225 Ao assim fazer, não apenas se estrangulou a participação leiga, mas também se monopolizou o que é livre, ou seja, a ação do Espírito Santo, colocando-se como intermediários entre a humanidade e Deus, posto que

somente os bispos, ou seja, os “oficiais”, sucessores dos apóstolos, podem administrar os tais sacramentos por meio da epiclese e assim conceder que os fiéis sejam salvos. Diferentemente desse entendimento e, não por acaso, por causa dele é que foi necessária a Reforma. A “maioria dos grupos protestantes concorda entre si que Cristo deixou à Igreja duas observâncias — ou ritos — a serem incorporadas no culto cristão: o batismo nas águas e a ceia do Senhor”, diz o teólogo pentecostal estadunidense Michael Dusing, explicando que o “protestantismo, seguindo os reformadores, tem rejeitado a natureza sacramental de todos os ritos menos os dois originais”, e tal tem sido dessa forma, acrescenta, “desde os tempos de Agostinho”, ou seja, “muitos têm seguido a opinião de que tanto o batismo quanto a ceia servem como ‘sinal exterior e visível de uma graça interior e espiritual’”.226 De acordo com o que o mesmo teólogo corretamente observa, a questão “não está na prática dos ritos, mas na interpretação do seu significado (por exemplo, o que subentende uma ‘graça interior e espiritual’?)”. Portanto, a expressão “ordenança”, para o batismo nas águas e ceia do Senhor, “sugere que essas cerimônias sagradas foram instituídas por mandamento, ou ‘ordem’ de Cristo”. Muito mais que isso, nosso Senhor “ordenou que fossem observadas na Igreja, não porque transmitem algum poder místico ou graça salvífica, mas porque simbolizam o que já aconteceu na vida de quem aceitou a obra salvífica de Cristo”.227 Justamente por isso, esclarece o mesmo autor, tais “ordenanças, determinadas por Cristo e celebradas por causa do seu mandamento e exemplo, não são vistas pela maioria dos pentecostais e evangélicos como capazes de produzir por si mesmas uma mudança espiritual, mas como símbolos ou formas de proclamação daquilo que Cristo já levou a efeito espiritualmente nas suas vidas”.228 É importante reconhecer que, ao falar de “símbolos”, como já temos insistido, não estamos lidando com algo de somenos importância. Tal raciocínio pode ser visto no caso da Ceia que, inclusive, apresenta uma discussão interessante: a cena apresentada em todos os Evangelhos (Mt 26:17-30; Mc 14:12-26; Lc 22:7-23; Jo 13:1,2) é a última Páscoa ou a primeira Ceia do Senhor? A maioria das epígrafes editoriais das Bíblias mais recentes informa ser ambas as coisas. Na verdade, o Mestre os convoca para realização da Páscoa, contudo realiza a primeira Ceia, conforme vemos posteriormente em 1Coríntios 11:23-32. E foi justamente nessa ocasião que os três aspectos que não podemos esquecer desse memorial foram instituídos: 1) a remissão dos nossos pecados — dando início a um novo tempo para a humanidade, ou seja, o “Novo Testamento”; 2) a promessa escatológica — Jesus só participará desse ato novamente quando retornar e instituir completamente seu Reino e 3) a tarefa precípua da igreja — anunciar o sacrifício de nosso Senhor Jesus Cristo até que ele volte. Trata-se de um memorial que nos

liga verticalmente à Trindade e nos une, horizontalmente, enquanto corpo de Cristo. Dádiva, promessa e missão, eis o que nunca podemos esquecer.

Como dito anteriormente, o aspecto positivo de tal institucionalização é que ela também foi responsável por salvaguardar uma coesão mínima entre as diversas igrejas, tornando-se responsável por catalisar um grupo tão diversificado quanto os cristãos. Tal capilaridade, unida ao crescimento espantoso dos adeptos da nova doutrina, chamou a atenção do Império Romano, e então o cristianismo foi cooptado e alçado ao status de religião oficial. Isso se dá logo no início do século 4. Mas, como não poderia deixar de ser, o crescimento também traz problemas e, numa estrutura hierárquica, fatalmente irrompem insatisfações e desejo de ascensão. Assim, controvérsias teológicas serviam de desculpas para retaliações e dissidências que deviam ser contornadas, pois, do contrário, o cristianismo acabaria promovendo o efeito oposto do que Roma queria, algo que, como sabemos e já vimos no capítulo 4, foi inevitável e acabou acontecendo, não de direito naquela época, mas de fato sim, arrastando-se até o desenlace final no século 11, marcando o chamado Grande Cisma. Já é por demais conhecido o fato de que foi Constantino, o imperador, quem convocou, em 325, o primeiro grande concílio ecumênico, em Niceia, e que dessa reunião sairiam as maiores resoluções doutrinárias, visto que até hoje dão o tom da religião cristã. A despeito de todos os bispos do império, seja do lado ocidental, seja do lado oriental, terem participado do Concílio, informa Hans Küng:

> o imperador é quem tinha o poder de decisão no concílio; o bispo de Roma não foi sequer convidado. O imperador convocou o sínodo imperial; guiou-o através de um bispo nomeado por ele e através de comissários imperiais; tornou as resoluções do concílio leis oficiais, endossando-as. Ao mesmo tempo, aproveitou a oportunidade para assimilar a organização da igreja à organização do Estado: as províncias da igreja correspondiam às províncias imperiais (“dioceses”), cada qual com um sínodo metropolitano e um provincial (especialmente para a eleição de bispos). Ideologicamente, o imperador era apoiado pela “teologia política” do seu bispo da corte, Eusébio de Cesareia.229

O institucionalismo triunfou, e obviamente os que foram beneficiados com o “casamento” do Estado com a igreja defendiam tal união. Entre estes, de acordo

com o que informa o teólogo anglicano Alister McGrath, estava Eusebio de Cesareia, não só adepto da “teologia imperial”, mas, como informa Hans Küng, o seu autor. Daí ter o conhecidíssimo “historiador eclesiástico” retratado de maneira tão desprezível tanto Montano quanto o movimento montanista, pois, como já temos insistido, a experiência com o Espírito Santo e o empoderamento carismático não são bem-vindos a qualquer grupo autocrático que se apresenta como único e exclusivo representante divino, inquestionável, refratário às mudanças e reformas necessárias, valendo-se da posição para dominar e amealhar benesses pessoais, ainda que dizendo fazer tudo em nome de Deus. Não por acaso, diz o teólogo católico Gerhard Lohfink, “justamente na época em que as comunidades perdem sua aura inicial, aproximando-se cada vez mais da forma posteriormente confirmada pela Igreja imperial, tem início o movimento da retirada dos eremitas e monges”.230 Tal atitude confirma a “patologia própria”, isto é, peculiar das instituições, a que se referiu Juan Antonio Estrada anteriormente, ou seja, o fato de aniquilar a experiência e instituir o dogma em seu lugar. Neste aspecto, os que saem da organização para assegurar sua comunhão com Deus demonstram que estão verdadeiramente na igreja, isto é, no corpo de Cristo. E assim procedem visando recorrer à experiência fontal que a originou. “Tanto no livro de Atos dos Apóstolos como nos demais livros do Novo Testamento, a doutrina apostólica que dá toda autoridade ao Espírito Santo, e condena a intromissão do elemento humano onde só a graça de Deus deve operar, é persistentemente pregada com grande clareza”, defende o apóstolo da imprensa pentecostal brasileira, Emílio Conde, dizendo que as Escrituras mostram que ali há cristianismo, não mera religião, pois “cristianismo sem poder, sem inspiração, sem dependência de Deus, sem milagres e sem rendição completa, não é cristianismo: é simplesmente religião, e religião não é luz para uma igreja de Deus!”231

— Reforma, sacerdócio universal dos crentes e restauracionismo —

Do crente ao ateu, a ideia de igualdade entre os seres humanos é um dos ideais mais sonhados. No que diz respeito à religião, um dos exemplos clássicos de igualdade é o ritual de passagem pertencente, primariamente, ao judaísmo e, posteriormente, ao cristianismo. O batismo em água tornou-se necessário para homens e mulheres, oficiais e civis, ricos e pobres, cultos e incultos etc.; todos, indistintamente, precisam passar por ele (Mateus 28:19; Marcos 16:16). Destacamos esse exemplo pelo fato de que até mesmo ateus — moderados, como Alain Badiou232, ou mais combativos, como Slavoj Žižek233 — reconhecem o legado cristão da igualdade. Tal característica cristã não se trata de uma construção teológica posterior, mas de uma prática que nosso Senhor Jesus Cristo ensinou em sua trajetória, seja de forma vivencial, seja de maneira narrativa, com a própria pregação do evangelho, o anúncio da boa notícia a todos (Mateus 11:1-6; Lucas 4:14-30). Seus discípulos, ou seguidores, eram compostos por pessoas de todos os gêneros, faixas etárias e camadas sociais (Mateus 4:12-25; 14:13-21; 19:13-15; Lucas 8:1-3; 10:1-22). Consequentemente, a missão outorgada por ele aos seus seguidores não poderia se restringir a uma classe específica; antes, deveria ser uma obrigação de todos. Isso porque sua visão também não era voltada para uma parte do planeta, mas abrange todo o globo terrestre (Mateus 28:19-20; Marcos 16.15-20; Lucas 24:47; João 20:21). Como cumprir algo tão grandioso assim?

Como já dissemos, o próprio nosso Senhor Jesus Cristo, enviado pelo Pai, só se lançou ao cumprimento da missio Dei após seu batismo e posterior unção do Espírito Santo (Lucas 4:1; Atos 10:38). Com os seus primeiros seguidores não foi diferente. Tal como ele os orientou, os discípulos esperaram o revestimento de poder e depois saíram, com a mesma ousadia de seu Mestre, a cumprir a missão que lhes cabia (Lucas 24:49; Atos 1:8). É bom lembrar que, antes de receberem a “virtude do Espírito Santo”, após a morte de Jesus os discípulos estavam escondidos, temendo que os judeus os oprimissem e até matassem (João 20:19). Um exemplo, nem de longe o único, mas talvez o mais emblemático do encorajamento proporcionado pelo revestimento de poder, é o de Pedro, que, após a experiência de Atos 2, empoderado pelo Espírito Santo e tomado de extrema autoridade, pregou, agregando ao pequeno grupo de irmãos (cerca de

120) naquele dia quase três mil almas (Atos 2:41). Em outra oportunidade, fez outro anúncio, e foram quase cinco mil (Atos 4:4). Era até mesmo impossível acreditar que aquele Pedro, que outrora negara o seu Mestre (João 18:25), agora, tomado de uma coragem divina, estava perante o Sinédrio, sendo interrogado pelos mesmos algozes de nosso Senhor Jesus Cristo, mas, dessa feita, não só respondeu a perguntas afirmativamente, como discursou a favor do evangelho desafiando os inquisidores do Mestre (Atos 4:7-21). O que Pedro proclamava? O evangelho, a mensagem de que Deus ama a humanidade e quer dar a ela do seu Espírito (Atos 2:37-41).

Desde quando chamou o caldeu Abrão, Deus demonstrou claramente seu interesse em salvar todos os que, pela fé, à semelhança do patriarca, atenderiam ao seu chamado (Gênesis 12:1-3; 22:17-18; Gálatas 3:6-9). Essa promessa nutriu, durante quatro séculos, o povo que foi se formando a partir da família de Jacó, neto de Abraão. E, quando Deus chama Moisés e o envia ao faraó para libertar os hebreus, antes mesmo de fornecer-lhes as leis, diz que a nação a ser formada seria sua “propriedade peculiar” além de “reino sacerdotal e povo santo” (Êxodo 19:5-6; cf. Deuteronômio 7:6).234 As leis, portanto, visavam ser uma forma de contracultura, pois o povo precisava de uma identidade (Deuteronômio 4—6). Não obstante, a ideia de igualdade está muito clara. Não há uma casta especial ou superior, mas todos são “sacerdotes”. É interessante notar que, até esse momento, não havia instituição sacerdotal entre os hebreus, mas apenas duas menções que se referem a Melquisedeque e Jetro, respectivamente (Gênesis 14:18; Êxodo 2:16; 18:1). Quando das primeiras instruções acerca do sacrifício, juntamente com o Decálogo, elas não especificavam quem seria os oficiantes (Êxodo 20:22-26). É bem verdade que, após o conselho de Jetro, Moisés elegera setenta anciãos em Israel (Êxodo 18:9-27), e estes, após empoderados (Números 11:16-30), juntamente com Arão, Nadabe e Abiú, foram designados a subir com Moisés ao monte para receberem a Lei (Êxodo 24:1). Observe-se, porém, que na presença do Senhor apenas Moisés poderia se achegar, os demais deveriam manter-se a certa distância (Êxodo 24:1-2). Mesmo sendo impossível que todos oficiassem o culto, motivo por que Arão e seus filhos foram designados pelo Senhor e, posteriormente, a tribo de Levi (Êxodo 28:1-3; Números 3:11-13; 8:5-26),235 é interessante notar que Moisés, quando da orientação divina, “enviou certos jovens dos filhos de Israel, os quais ofereceram holocaustos e sacrificaram ao Senhor sacrifícios pacíficos de bezerros” (Êxodo 24:5).

É impossível não mencionar o episódio em que Deus diz a Moisés acerca do

empoderamento do seu grupo de setenta anciãos para que assim eles o ajudem (Êxodo 11:16-25). Os dois homens que ficaram no acampamento — e de quem Josué sentiu ciúmes pelo fato de eles profetizarem, querendo até mesmo que Moisés os proibisse (Números 11:26-28) — motivaram um pronunciamento do legislador que é emblemático: “Tomara que todo o povo do Senhor fosse profeta, que o Senhor lhes desse o seu Espírito” (Números 11:29b). Tal caso, conforme já dissemos, lembra o que ocorreu no Novo Testamento, quando os discípulos que formavam o núcleo apostólico, após serem envergonhados por não conseguir expulsar o espírito maligno de um adolescente (Lucas 9:37-42), depararam com uma pessoa que, mesmo não seguindo o grupo, repreende demônios em nome de Jesus e estes saem (Lucas 9:49). O seguimento de Jesus, cheio de empáfia, relata ao Mestre que proibiu a pessoa de fazer aquilo, e Jesus, então, responde: “Não o proibais, porque quem não é contra nós é por nós” (Lucas 9:50b).

No que diz respeito ainda às funções sacerdotais, Roland de Vax lembra que juntamente “com o Urim e Tumim, a bênção de Levi em Dt 33:10 confia aos levitas a instrução do povo: ‘Eles ensinarão tuas decisões, mišpatim, a Jacó, tuas instruções, torot (ler no plural), a Israel’. A torá pertence ao sacerdote, como o julgamento ao rei, o conselho ao sábio, a visão ou a palavra ao profeta”.236 Tal pode ser visto, de acordo com o mesmo autor, em três textos: Miqueias 3:11, Jeremias 18:18 e Ezequiel 7:26. Não obstante, o depósito da fé era, ao cabo e ao final de tudo, de Israel como povo sacerdotal. Assim, a postura de Israel, como classe sacerdotal, denunciada por Oseias, é, para dizer o óbvio, irresponsável e um verdadeiro suicídio intelectual: “Meu povo foi destruído por falta de conhecimento. ‘Uma vez que vocês rejeitaram o conhecimento, eu também os rejeito como meus sacerdotes; uma vez que vocês ignoraram a lei do seu Deus, eu também ignorarei seus filhos’” (Oseias 4:6, NVI). Não dá para entender como um povo cumpridor, defensor, intérprete e professor da Lei tenha, de maneira ostensiva e deliberada, rejeitado o conhecimento e, especificamente, o da Torá (Deuteronômio 4:6). Algo que escapa em meio ao clima de apostasia da época de Malaquias é a dramática lembrança que o Senhor faz da responsabilidade do sacerdote: “Porque os lábios do sacerdote guardarão a ciência, e da sua boca buscarão a lei, porque ele é o anjo do Senhor dos Exércitos” (Malaquias 2:7). Como “mensageiro” do Senhor, ele era porta-voz de Deus. Como “guardador da ciência”, era um cumpridor dos preceitos da Lei e, como aquele de cuja boca Israel buscaria o saber, o sacerdote era, então, um “professor da Lei”. Roland de Vaux diz que, a “partir do Exílio, o ensinamento da Torá deixa de ser monopólio dos sacerdotes. Os levitas, afastados das funções propriamente sacerdotais, tornam-se os pregadores e os catequistas do povo; finalmente, o ensino se dará

fora do culto, nas sinagogas, e a classe dos escribas e doutores da Lei, aberta aos leigos, se sobreporá à casta sacerdotal".237

No Novo Testamento, existem paralelos semelhantes para a liderança (Mateus 5:19; 1Timóteo 3:2). Na história eclesiástica também, pois, quando surgiram os apologistas — primeiros defensores intelectuais do cristianismo —, suas homilias tinham por finalidade instrumentalizar toda a igreja para que esta pudesse também responder aos questionamentos. Só com o passar do tempo, conforme mostramos com Hans Küng, é que o povo foi tolhido do conhecimento, e uns poucos "iluminados" monopolizaram a Palavra. O resultado todos conhecemos. No cimo da história veterotestamentária, no livro de Malaquias, a situação da classe sacerdotal é degradante (Malaquias 1—4). O período intertestamentário certamente não sinaliza grandes melhorias para a classe. Dessa forma, nos dias de Jesus, tem-se o ápice da falência do grupo, tanto pela nova aliança que foi instituída (Mateus 26:28; cf. Hebreus 8:6-13) quanto pela situação degradante em que se encontrava (isso não significa, absolutamente, que a classe sacerdotal deixou de existir). E que situação era essa? A de não ter escrúpulos para condenar um inocente em um processo suspeitíssimo (João 18:12-24) e usar a influência obtida com o status religioso para incitar a turba e esta pressionar um político e assim levar o Mestre à pena capital (João 19:12). Mas o evento que explicita a falência definitiva do sacerdócio levítico é revelado por João quando o apóstolo narra a reunião em que o sacerdote e o sumo sacerdote, conforme já dissemos, conspiram e decidem que Jesus Cristo deve ser criminosamente morto (João 12:9-11). Tal não se deu por ele ter afirmado que era o Messias — como faziam muitos falsos messias naquela época e logo eram silenciados —, e sim por causa das abundantes provas de que ele, de fato, é o Messias (João 11:45-57).

A pergunta que salta aos olhos é como a classe sacerdotal adquiriu tanto poder. Albert Vanhoye, especialista na área, informa acerca do período intertestamentário que a "dinastia sacerdotal dos hasmoneus se manteve no poder em meio a diversas peripécias até os tempos de Herodes, cujo reinado começou no ano 37 a.C.". Assim, completa, o "poder político do sumo sacerdote passou, então, a um segundo plano, porém sem desaparecer", pois, a despeito de o "Império Romano fazer da Judeia uma de suas províncias governadas por procuradores, o sumo sacerdote seguiu sendo a autoridade mais alta da nação judaica", pois, entre outras coisas, "presidia o sinédrio, ao qual os romanos reconheciam a competência de ser um poder regional".238 Esta, pois, é a questão mais séria, pois é justamente "a situação que se reflete nos relatos dos

evangelhos e nos Atos dos Apóstolos", restando a verdade de que ao se "falar dos sumos sacerdotes, era impossível, então, separar o aspecto da autoridade religiosa do de poder político". Isto é, ambos "estavam intimamente ligados". Não apenas isso, mas talvez o mais crucial ainda é pensar que tal "amálgama complicava muito para os primeiros cristãos a questão das relações de sua fé em Cristo e o sacerdócio judaico". Óbvio como é, tal conflito culminou numa ruptura. Contudo, conforme observa Vanhoye, "o problema estava em discernir as consequências que haviam de ser tiradas dessa ruptura". Em outras palavras, era preciso pensar nas seguintes questões: "Teriam que romper, os cristãos, por sua vez, com o poder sacerdotal? Teriam que introduzir uma distinção entre sacerdócio e autoridade política, ou rejeitar ambas as instituições? Acaso, era legítimo discutir uma instituição importante na vida do povo de Deus?"239 E a pergunta crucial: "Era possível esquecer que, sejam quais forem os erros de seus representantes, a dita instituição estava baseada na Palavra de Deus e era autorizada por um número impressionante de textos bíblicos?".240

Como já é do conhecimento do estudioso da Bíblia, evocando os profetas é possível verificar que a instituição sacerdotal não acabaria, mas seria muito diferente da que ora o povo experimentava (Isaías 2:1-5; Ezequiel 40—44; Miqueias 4:1-3 etc.). O ápice, porém, de tal sacerdócio convergia com o reinado messiânico ansiado pelos judeus. Como se sabe, as coisas não se deram exatamente conforme a expectativa judaica, mas a Epístola aos Hebreus garante que eles tinham um Sumo Sacerdote que transcende a ordem levítica, pois é da "ordem de Melquisedeque" (Hebreus 6:13—7:19), cumprindo Salmos 110:4. Portanto, esse sacerdócio cumpria a promessa messiânica que, obviamente, ninguém poderia fazê-lo. Todavia, enquanto esse Sumo Sacerdote não retorna, ainda resta o trabalho de anunciar o reino e discipular pessoas, um trabalho digno de uma "função sacerdotal". Na verdade, conforme sabiamente instrui o mesmo Vanhoye, "por trás da dimensão sacerdotal do mistério de Cristo, está a qualificação sacerdotal do povo cristão".241 Em outros termos, somente mediante os méritos de Cristo os seus discípulos são tornados "sacerdotes reais".

Albert Vanhoye diz que, se, por um lado, tanto Hebreus, que dá um tratamento cristão ao sacerdócio, quanto a Primeira Epístola de Pedro e também o Apocalipse, fundamentam-se no Antigo Testamento, por outro, os documentos neotestamentários partem de diferentes textos das Escrituras hebraicas, isto é, "enquanto a Epístola aos Hebreus argumenta a partir de um oráculo no salmo 110, que alude ao rei de Israel, a Primeira Epístola de Pedro e o Apocalipse apoiam-se numa promessa divina contida no Livro de Êxodo e dirigida a todo o

povo”.242 Tal aspecto levanta uma vez mais a questão da continuidade e da descontinuidade entre os Testamentos, pois, a despeito de o apóstolo Pedro ter utilizado a expressão “sacerdócio santo” (1Pedro 2:5) antes da citação de Êxodo 19:6 em 1Pedro 2:9, diz Vanhoye, tal “não corresponde à elaboração do seu pensamento”, ou seja, “não é depois de haver aplicado à situação cristã a palavra ‘sacerdócio’ que Pedro descobriu a frase do Êxodo, mas antes”.243 O que está sendo dito é que o apóstolo constrói o seu argumento sobre esta promessa, não o contrário. O fato relevante é que o texto de Êxodo 19:6 recebeu diversos tratamentos, mas prevalece como mais condizente e acorde a interpretação que o situa em sua plenitude nos tempos messiânicos. Em termos diretos, dada a instauração do sacerdócio aarônico e, posteriormente, levítico, o raciocínio consentâneo é que o cumprimento do texto em sua plenitude se daria em época futura, não nos dias do Êxodo propriamente dito. E é exatamente aqui que reside a alegria, mas também a responsabilidade, dos discípulos de Cristo. Se os tempos messiânicos não se iniciaram para os judeus, considerando que eles não reconhecem Jesus como seu Messias, para a igreja eles já são uma realidade. O surpreendente é que não são as semelhanças entre os textos que demonstram sua importância e o motivo da alegria, mas sim justamente as diferenças inclusive “a mudança de tempo, destinatários e condições”.244 Vanhoye destaca que, enquanto a “frase do Êxodo está no futuro e se dirige aos israelitas, opondo-os às nações pagãs, e está precedida por uma proposição condicional, a frase de Pedro aplica-se ao presente, está dirigida a pessoas procedentes de nações pagãs e não é condicional”. É impossível não reconhecer a mudança radical de perspectiva. O texto de Êxodo aponta para o futuro, ao passo que o de Pedro está no presente, sendo praticamente uma aclamação. No caso de Êxodo, a promessa era condicional; em Pedro, fala-se de uma realidade dada.

Entretanto, à semelhança da classe sacerdotal veterotestamentária, a de que fazemos parte também possui deveres e obrigações inerentes ao ofício. Vanhoye observa que a frase de 1Pedro 2:9 “assinala uma posição adquirida ou, mais exatamente, um privilégio recebido”. Ele afirma ainda que tal posição aparece “graças ao contexto anterior que indica como é possível chegar a esta posição e como se recebe este privilégio”, ou seja, o texto dos versículos 4 e 5 mostra “com todo o seu admirável dinamismo e em toda a sua profundidade espiritual, a doutrina sobre o sacerdócio dos crentes”.245 O teólogo francês diz acerca desse texto que a “frase divide-se, claramente, em duas partes: a primeira se relaciona com o particípio ‘chegando-vos’ e descreve a adesão a Cristo, enquanto a segunda, que encerra o verbo principal ‘sois edificados’, expressa o resultado dessa adesão”. Tal “disposição”, continua o mesmo autor, “lança uma luz muito

viva sobre uma característica fundamental do sacerdócio dos crentes", qual seja, a de que "o primeiro ponto desta doutrina é a necessidade absoluta da mediação de Cristo e da união contínua com Ele", isto é, apenas "à medida que aderirem a Cristo os crentes se converterão em um organismo sacerdotal".246 Assim, no texto dos versículos 4 e 5 o sentido é "'funcionamento sacerdotal', enquanto que em 2:9 o sentido exigido é de 'organismo sacerdotal'".247 A insistência de Vanhoye acerca desse ponto se dá pelo fato de que Cristo é o único mediador e, como tal, tanto neste texto "como em Hebreus, os crentes participam do culto sacerdotal, mas não exercem a mediação sacerdotal; pelo contrário, estão submetidos a ela".248 Tal aspecto é importante que fique claro para que se entenda a real função sacerdotal dos crentes. Antes disso, porém, é preciso ver quanto, desde o Antigo Testamento, as instituições sofrem pela ação humana, e com a igreja não seria diferente.

Desde o início, conforme antevisto (profetizado?) pelo apóstolo Paulo (Atos 20:17-38), e por tratar-se de seres humanos, a tendência, infelizmente, de qualquer movimento que se institucionaliza e forma estruturas que inicialmente tiveram a finalidade clara de auxiliar e servir, é sofrer com a ambição megalomaníaca dos que querem dominar as pessoas. O apóstolo dos gentios advertiu os anciãos de Éfeso de que isso aconteceria com aquela comunidade e que lobos cruéis — que não perdoariam o rebanho —levantar-se-iam dentre eles mesmos (v. 29). Contudo, de acordo com o comentário do teólogo Alberto Casalegno, "o termo 'Igreja'", no versículo 28, "indica a Igreja universal e não simplesmente a Igreja particular de Éfeso", isso pelo simples fato de que, conforme já falamos anteriormente, "na Igreja local está presente a Igreja universal".249 Com a narrativa lucana e os demais documentos epistolares, é claramente perceptível que nunca existiu uma "igreja perfeita", e muito cedo problemas com lideranças apareceram (Tito 1:5-16). Então, logo nos primórdios, a postura reformista, com seu aspecto profético, igualmente manifestou-se. Já falamos acerca disso no capítulo 4 ao explicar que, entre os propósitos da obra de Lucas-Atos, certamente figura o de que o material tem a clara intenção de estabelecer um perfil de aferição, isto é, evidenciar como as coisas se deram para que seja possível comparar, na realidade de Teófilo, se elas estão como descritas ou se se afastaram muito daquele modelo inicial. Isso, obviamente, não significa uma padronização que ignora especificidades e dimensões adaptativas, pois tal diversidade pode ser vista, como já dissemos acima, ainda no próprio Novo Testamento.

O que estamos dizendo é que parece ser do etos da igreja a postura reformista,

pois, tendo ela uma dimensão histórica e humana, acaba acometida pela patologia das instituições, conforme assinalou Juan Antonio Estrada. Portanto, lhe é imprescindível tal autocorreção. Assim, ao se insurgir contra os abusos clericais, os pré-reformadores agiam fielmente, sofrendo o dano de desafiar o sistema que se apropriou do nome de nosso Senhor Jesus Cristo, mas que com ele não tinham mais nenhuma relação. Com os reformadores, aplica-se o mesmo raciocínio. Contudo, resta perguntar: o que se queria resgatar, pois a Reforma magisterial não objetivava criar uma nova igreja, mas levar a existente a ser como ela fora ou deveria ser. Para isso, lembramos que foram dois os pilares, ou eixos, de tal resgate: 1) o livre-exame das Escrituras e o 2) sacerdócio universal dos crentes. A fim de compreender brevemente o segundo pilar (visto que tratamos extensamente das Escrituras nos capítulos anteriores), vamos nos deter no texto de Lutero em que ele desenvolve a doutrina do sacerdócio geral — ou universal — dos crentes, pois neste o monge agostiniano trata de uma questão eminentemente política de sua realidade. Sob o título À nobreza cristã da nação alemã, acerca da melhoria do estamento cristão, o texto foi publicado em 1520 e trata-se de uma crítica à organização política e estrutural em forma de estamento da Alemanha de então. Assim, mesmo encontrando temas eminentemente bíblicos e teológicos no referido texto, como, por exemplo, quando Lutero diz que “a ordenação pelo bispo não é outra coisa do que se ele tomasse um dentre a multidão em lugar e em representação de toda a comunidade — onde todos têm o mesmo poder — e lhe ordenasse exercer esse poder pelos outros” e, continua dizendo, que é tal “como se dez irmãos, filhos de um rei e herdeiros iguais, escolhessem um que governasse a herança por eles; todos eles seriam reis e teriam igual poder, e ainda assim se ordena a um que governe”. Contudo, ainda não satisfeito, o monge agostiniano afirma que, “para dizê-lo de forma ainda mais clara: se um punhado de piedosos cristãos leigos fossem presos e confinados num deserto, não tivessem entre eles um sacerdote ordenado por bispo, chegassem a um acordo e escolhessem um dentre eles, fosse casado ou não, e lhe confiassem o ofício de batizar, celebrar missa, absolver e pregar, ele verdadeiramente seria um sacerdote, como se todos os bispos e papas o tivessem ordenado”. O reformador finaliza defendendo a ideia de que, “em caso de necessidade, cada um pode batizar e absolver, o que não seria possível se não fôssemos todos sacerdotes”. Ele chega a rememorar que tal sempre foi dessa forma e acusa a Cúria romana, representada pelo papa e os bispos, dizendo que tal “grande graça e poder do batismo e do estamento cristãos eles nos destruíram e levaram ao esquecimento completo através do direito canônico”, isto é, antes disso, “os cristãos escolhiam outrora os seus bispos e sacerdotes dentre a multidão”.250 E cita como exemplo de ordenação sem a pompa colocada pela

Cúria romana nada menos que “Santo Agostinho, Ambrósio e Cipriano”.251

Dessa forma, mesmo dizendo que “caso Deus queira ajudar à sua Igreja através dos leigos, uma vez que o clero, a quem isto caberia com mais razão, se descuidou [disso] por completo”252 — visto que a doutrina dos dois estamentos não passa de uma “grande distinção entre cristãos iguais” proveniente de “leis e invenções humanas”253 —, ainda assim é importante entender que seu objetivo não é eminentemente eclesiológico, e sim cultural. O monge agostiniano explica em que consiste a doutrina dos dois estamentos dizendo: “Inventou-se que o papa, os bispos, os sacerdotes e os monges sejam chamados de estamento espiritual; príncipes, senhores, artesãos e agricultores de estamento secular”. No entanto, apesar de reconhecê-la como “uma invenção e fraude muito refinada”, ele afirma, porém, que não se deve deixar intimidar com tal doutrina pelo simples fato de que

todos os cristãos são verdadeiramente de estamento espiritual, e não há qualquer diferença entre eles a não ser exclusivamente por força de ofício, conforme Paulo diz em 1Co 12:12ss.: Todos somos um corpo, porém cada membro tem sua própria função, com a qual serve aos outros. Tudo isso se deve ao fato de que temos um Batismo, Evangelho e fé que tornam as pessoas espirituais e cristãs. Ora, o fato de que o papa ou bispo unge, faz tonsura, ordena, consagra, se veste de forma diferente que os leigos pode perfazer um hipócrita ou pseudossacerdote, jamais constitui, porém, um cristão ou pessoa espiritual. Assim pois todos nós somos ordenados sacerdotes através do Batismo, como diz São Pedro em 1Pe 2:9: “Vós sois um sacerdócio real e um reino sacerdotal”, e Ap [5:10]: “Com teu sangue tu nos constituístes sacerdotes e reis.” Pois se não houvesse em nós uma ordenação superior àquela dada pelo papa ou bispo, jamais se faria um sacerdote através da ordenação do papa ou bispo, ele tampouco poderia celebrar missa, nem pregar, nem absolver.254

Espera-se que não se estranhe a linguagem de Lutero nem sua atribuição sacramental do batismo, visto que, como se sabe, ele não estava a fim de acabar com a Igreja romana nem tinha como proposta criar outra, mas sim reformá-la, levando-a a identificar-se com o que entendia ter sido a igreja dos apóstolos ou do primeiro século. Portanto, justamente por isso defendia que “quem saiu do

Batismo pode gloriar-se de já estar ordenado sacerdote, bispo e papa, se bem que não convém a cada um exercer esse ofício", ou seja, "como somos todos igualmente sacerdotes, ninguém deve se projetar a si mesmo e atrever-se, sem essa aprovação e escolha, a fazer aquilo que todos temos o mesmo poder". Portanto, continua o reformador, disso "se segue que leigos, sacerdotes, bispos e, como dizem, espirituais e seculares no fundo verdadeiramente não têm qualquer diferença senão em função do cargo ou da ocupação, e não pelo seu estamento; pois todos eles são do estamento espiritual, autênticos sacerdotes, bispos e papas". Lutero continua insistindo que, todavia, "nem todos têm a mesma ocupação, assim como também entre os sacerdotes e monges nem todos têm a mesma ocupação. E isto [é dito] por São Paulo em Rm 12:4ss. e 1Co 12:12ss., e por Pedro em 1Pe 2:9, como disse acima: Todos nós somos um corpo do cabeça Jesus Cristo, e cada um é membro do outro".255 Numa palavra, a diferença está apenas na atividade, não na importância, já que "todos são sacerdotes e bispos ordenados de igual modo, e cada qual deve ser útil e prestativo aos outros com seu ofício ou ocupação, de modo que múltiplas ocupações estão voltadas para uma comunidade, para promover corpo e alma, da mesma forma como os membros do corpo servem todos um ao outro". Sua conclusão a esse respeito é que o "que o direito canônico afirmou em contrário é pura petulância e invenção dos romanos".256

Como se pode ver, a questão da igualdade e da liberdade, no que diz respeito ao sacerdócio universal dos crentes na perspectiva de Lutero, estava focada na indistinção entre clero e leigo do ponto de vista social e, portanto, cultural, não sendo discutido o trabalho específico da Grande Comissão, e quando algo aparece como serviço religioso é apenas para reforçar tal igualdade com o objetivo de demonstrar a improcedência da doutrina dos dois estamentos na Alemanha. Portanto, para que não reste alguma dúvida, agora nas palavras de Alister McGrath, a "doutrina de Lutero sobre o sacerdócio universal dos crentes não acarreta a abolição de um ministério profissional",257 pois, mais uma vez lembramos, ele não queria acabar com a Igreja Católica Apostólica Romana. Tal é importante entender, pois o que de fato nasce com a doutrina do sacerdócio universal dos crentes de Lutero é a perspectiva de que "todos os cristãos são chamados para serem sacerdotes, e esse chamado se estende ao mundo cotidiano".258 Em outras palavras, não existe a divisão insistida pelo catolicismo entre trabalho secular e trabalho sagrado. A intervenção do crente no mundo é uma forma de adoração. Inclusive, tais pensamentos lançam as bases do chamado "mandato cultural", na perspectiva reformada. Mas talvez o melhor destaque desse aspecto do pensamento de Lutero venha de Walter Altmann, ao

dizer que o correto exercício e entendimento da doutrina do “sacerdócio universal, portanto, não é exercido adequadamente nem na repetição mecânica de passagens bíblicas nem na interpretação individual arbitrária, mas num empenho comunitário e diversificado em torno da palavra bíblica, em que seu sentido se vai descortinando”.259

Ainda aqui, como se pode perceber, se está às voltas com a questão da igualdade, ou do igualitarismo, pois pode ser que não se tenha entendido que unidade e igualdade não significam necessariamente ausência de diversidade. Os oficiais que já existiam no tempo de Pedro não são excluídos do “organismo sacerdotal”, pois o que não se aventa são benesses ou distinções dignitárias. Tal torna-se necessário, pois, conforme observa Vanhoye, “o uso feito por Lutero do texto sacerdotal de 1Pedro; [isto é,] em várias ocasiões o grande reformador recorreu a este texto para fundamentar sua polêmica contra o sacerdócio ministerial da Igreja Católica e para afirmar que todos os cristãos são sacerdotes com o mesmo título, que todos têm os mesmos poderes com relação à Palavra de Deus e os sacramentos e que, em consequência, os sacerdotes e bispos não possuem nenhum poder particular e nenhuma autoridade além daquela concedida aos fiéis”.260 Mas Lutero o fez por causa do exercício abusivo do poder clerical que os oficiais exerciam sobre os leigos. Entretanto, conforme os estudos apontam, Israel nunca conseguiu ser um reino sacerdotal, e o exercício do sacerdócio universal dos crentes também foi um ideal inatingível no protestantismo. Isso pelo fato de o próprio Lutero, posteriormente, ter dito que não era possível que os leigos fossem capazes de instruir-se por si mesmos com a leitura da Bíblia, necessitando de mediação interpretativa por exegetas oficiais. Em termos diretos, a despeito de reconhecer que foram “Lutero e a Reforma Protestante que primeiro voltaram a ressaltar esse princípio da doutrina cristã”, diz Justo González, é preciso entender “que o próprio Lutero, como a maioria dos reformadores, não encontra maneiras eficientes para que esse sacerdócio universal fosse uma realidade experimentada na vida da igreja”.261 Tal saber é imprescindível, pois muitos celebram e até romanceiam a história escamoteando o seu verdadeiro significado, esquecendo-se de que o protestantismo é plural, ou seja, existe uma contribuição de cada segmento para se chegar onde estamos. Mesmo porque, em termos de protestantismo, a elitização de alguns segmentos jamais proporcionou condição alguma para que esses dois pilares da Reforma realmente chegassem ao povo. O fato é que, conforme dissemos no capítulo 4, essa obstrução não é acidental, pois:

O encargo da comunidade em sua totalidade e os cargos diversificados e distinguíveis na comunidade estão numa relação genética. Aqui não há prioridades de tempo e tampouco de valor. Pois não existe comunidade sem cargos especiais e não existem cargos especiais sem comunidade. A comunidade e os cargos especiais surgem simultânea e mutuamente e estão consequentemente em uma dependência mútua. Somente na comunidade do povo de Deus, cargos podem ser atribuídos e exercidos. Somente no encargo por Cristo, o povo de Deus é congregado. Quem deixa de perceber esse vínculo genético destruirá a comunidade carismática. Por muito tempo tem se concebido a Igreja de um modo unilateral como uma realidade puramente hierárquica, de tal maneira que a primeira depositária do mandato de Cristo era a autoridade eclesiástica, e só a partir daí se transmitia este mandato à comunidade cristã. Isto levou à separação entre o ministério e o povo e para a incapacitação do povo de Deus que se tornou "povo eclesiástico" de "leigos". A justificativa monárquica do ministério que se tornou comum na Grande Igreja desde Inácio de Antioquia — "um Deus, um Cristo, um bispo, uma comunidade" — pode ter tido na época motivos pragmáticos em seu favor, mas ela é teologicamente errada, e, eclesiologicamente, ela levou a um desenvolvimento falho. Essa hierarquia uniforme reflete um monarquismo clerical como ele correspondia ao "monoteísmo político" contemporâneo, mas que contradiz a compreensão trinitária de Deus e de seu povo. O desenvolvimento do episcopado monárquico levou ao sufocamento do Espírito e à obstrução da comunidade carismática. Não é uma surpresa de que, ao mesmo tempo e em paralelo a esse desenvolvimento de uma igreja hierárquica de ministérios, tenha surgido o espiritualismo cristão e tenha se difundido — e esteja se difundindo até hoje — o "submundo" eclesial das seitas, dos movimentos e das associações. O desenvolvimento do episcopado monárquico dissolveu unilateralmente a relação genética da comunidade encarregada e cargos especiais. A justificativa aristocrática do ministério de uma "venerable compagnie de pasteurs" que se procria por cooptação e reconhece fraternidade somente no nível dos "irmãos de ministério" dificilmente pode ser considerada um progresso qualitativo. Uma justificativa democrática do ministério que, afinal, pode ser imaginada, corresponderia certamente ao povo, mas dificilmente ao povo de Deus. Ela suporia uma espécie de panteísmo do Espírito que dá a cada pessoa "o mesmo", mas não "o seu". Somente a compreensão trinitária da comunidade encarregada e dos cargos da comunidade é capaz de expressar a dignidade do povo em sua totalidade e a dignidade de seus cargos especiais e se compreender a relação genética entre ambos. Na história do Espírito, a socialização e a individuação são os dois lados do mesmo processo. O Espírito leva para a comunhão do povo messiânico e dá

simultaneamente a cada pessoa seu próprio lugar e seu cargo específico. Na história messiânica, cada um encontra sua nova identidade em Cristo e seu lugar que lhe corresponde pessoalmente. Ao socializar, o Espírito individualiza, e ao individualizar, ele socializa.262

Portanto, diferentemente do que se pensa, a doutrina do sacerdócio universal dos crentes, tal como se entende bíblica e atualmente, não é uma invenção do século 16 e não foi Lutero quem a criou. Como vimos anteriormente, ocorreu um processo de elitização a que o cristianismo foi historicamente sendo submetido, culminando na estrangulação da participação leiga que, como se pode ver em Atos dos Apóstolos, era obra do próprio Deus: “E também Saulo consentiu na morte dele. E fez-se, naquele dia, uma grande perseguição contra a igreja que estava em Jerusalém; e todos foram dispersos pelas terras da Judeia e de Samaria, exceto os apóstolos. E uns varões piedosos foram enterrar Estêvão e fizeram sobre ele grande pranto. E Saulo assolava a igreja, entrando pelas casas; e, arrastando homens e mulheres, os encerrava na prisão. Mas os que andavam dispersos iam por toda parte anunciando a palavra” (8:1-4). Contudo, não se pode ignorar, sem ser injusto, o papel do metodismo no século 18 e da tradição carismático-pentecostal desde o início do século 20 no exercício do sacerdócio universal dos crentes como se entende atualmente, ou seja, cumprindo o ideal bíblico de ser um reino de sacerdotes. Tal, diga-se de passagem, é mais importante que qualquer outro aspecto, visto que, conforme o já citado teólogo anglicano Alister McGrath, “o que legitima a igreja e seus oficiais não é a continuidade histórica com a igreja apostólica, mas a continuidade teológica”. Em outras palavras, “é mais importante pregar o mesmo evangelho que os apóstolos do que ser membro de uma instituição que é derivada historicamente deles”.263 É exatamente isso que fez John Wesley ao reconhecer o trabalho leigo ao lado do dos oficiais. E é o que faz, e propõe, a tradição carismático-pentecostal desde os seus primórdios.

A essa atitude histórico-teológica, mais característica e corriqueira nos círculos protestantes, dá-se o nome de “restauracionismo”, isto é, a ideia, ou “crença no retorno a um estado prévio de bem-estar”,264 neste caso a possibilidade de se restaurar um “cristianismo primitivo”, cujo modelo estaria no Novo Testamento, vivido pelos apóstolos e primeiros seguidores de Jesus de Nazaré. Conquanto muitos neguem ter qualquer ligação com essa postura que, inicial e historicamente, está mais relacionada com grupos discordantes da chamada

Reforma Magisterial, como os anabatistas, por exemplo, representados pela Reforma Radical, é inegável que, essencialmente, todos os movimentos reformistas são restauracionistas, pois objetivam restaurar, ou resgatar, uma forma, ou essência, que fora perdida. A despeito de as diferenças de estrutura, organização e concepção cristã, entre os diversos grupos protestantes, serem em grande parte explicáveis por causa até mesmo do contexto e da localidade de onde procedia o reformador, raramente em algum deles se postulou restaurar o igualitarismo, ou "universalismo",265 que marcou o cristianismo primitivo, nos termos destacados anteriormente; antes, cada segmento protestante-cristão, "impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos".266 Não obstante, como é sabido:

As crenças e práticas comumente designadas cristãs (sendo este nome a única coisa que têm em comum) devem sua sobrevivência no curso do tempo à sua capacidade de transformação à medida que se modificam as funções que se cumprem em favor dos grupos sucessivos que as adotam. Do mesmo modo, de um ponto de vista sincrônico, as representações e as condutas religiosas que invocam uma mensagem original única e permanente devem sua difusão no espaço social ao fato de que recebem significações e funções radicalmente distintas por parte dos diferentes grupos ou classes.267

Nesse sentido, a "experiência distintiva com o Espírito faz que os pentecostais retornem para além do fenômeno fundamentalista do século 19, e da própria Reforma, para o 'evangelho', conforme descrito pela Igreja Primitiva no Novo Testamento". Isto é, "como movimento de renovação, o pentecostalismo representa uma renovação da experiência cristã do século primeiro", todavia a tradição carismático-pentecostal "tem mais a contribuir para o evangelicalismo contemporâneo do que um ponto de referência específico do Novo Testamento (o Dia de Pentecostes)", pois resgata "uma dimensão da fé cristã que quase foi ofuscada no cristianismo ocidental: a dimensão experiencial".268 E isso muda muita coisa, conforme temos demonstrado ao longo de nossa Teologia sistemático-carismática. Na verdade, de acordo com o que observa o teólogo pentecostal Paul Pomerville, é até "surpreendente para alguns evangélicos ver que a perspectiva pentecostal difere pouco do resto do evangelicalismo em

questões de crença cristã básica". Contudo, "a perspectiva pentecostal tem uma 'vantagem' quando confronta a dimensão experiencial da fé cristã", ou seja, a "perspectiva também é crucial para expor uma distorção fundamental que a cosmovisão ocidental trouxe à fé cristã — sua intelectualização ou racionalização".269

O referido teólogo pentecostal apresenta sete princípios que caracterizam o movimento evangélico, leia-se, evangelical nos EUA e, em nosso contexto brasileiro, reformado — "(1) a autoridade da Palavra de Deus, (2) a ortodoxia (crença correta), (3) a salvação pessoal pela graça, (4) a dedicação e o compromisso, (5) o evangelismo e as missões, (6) o ecumenismo (koinonia) e (7) a preocupação social".270 Ele diz que o "pentecostalismo acrescenta um 'oitavo princípio' ao impulso evangélico descrito acima: o princípio da natureza dinâmica da fé cristã"; contudo, na realidade, não se trata de "um princípio adicional, mas de uma parte inerente — o núcleo dinâmico — de todo o impulso evangélico". Assim, o que aqui se propõe nada mais é que apenas "um princípio adicional por causa do seu desaparecimento na história do cristianismo ocidental", ou seja, a tradição carismático-pentecostal "representa a restauração da dimensão dinâmica do Espírito para cada um dos princípios do impulso evangélico", pois o "oitavo princípio envolve a atividade de Deus na experiência cristã contemporânea, em termos do ministério do Espírito Santo".271 O que parece ser propositadamente negligenciado nos círculos protestantes, e realmente desconhecido dos círculos carismático-pentecostais, é que esse aspecto da fé cristã não é nenhuma inovação; antes, como vimos ao longo de toda a nossa Teologia sistemático-carismática, e especificamente no capítulo 4, sempre caracterizou o povo de Deus, desde o Antigo Testamento, e faz parte do processo de resgate encetado na Reforma Protestante, mas que tem sido negligenciado pelo mainstream teológico. Portanto, consoante o que explica Pomerville:

Cada um dos princípios do impulso evangélico poderia ser, e frequentemente é, realizado de modo intelectual e estático, não refletindo de modo algum a atividade de Deus neles. O princípio da autoridade da Palavra de Deus no evangelicalismo é estático e desprovido da atividade do Espírito Santo. Considera-se que o seu locus é o texto da Escritura e não o testemunho do Espírito no coração do crente, como os reformadores acreditavam. É comum, nesta questão, confundir o critério da erudição bíblica com o ministério do Espírito Santo. O princípio da ortodoxia também é sustentado de maneira

estática, que é referido como um depósito doutrinário imutável transmitido do século 16 ou 19. A racionalização da fé cristã é especialmente evidente aqui. A suposição é que os resultados da contextualização da fé cristã em um período específico da história da igreja são absolutos, normativos e perenes. Esse ponto de vista da ortodoxia apresenta problemas para a contextualização da fé em culturas não ocidentais na contemporaneidade. O caos que a distorção traz ao mundo em desenvolvimento por meio dos esforços missionários ocidentais é ilustrado pelo fato de não se contextualizar a fé cristã e os movimentos independentes "reacionários" resultantes naquela parte do mundo. O princípio da salvação pela graça é intelectualizado até que a conversão seja interpretada como aceitação intelectual da doutrina correta, e a fé é considerada um caso "sem provas" (separadamente da Escritura, isto é) no evangelicalismo. A expectativa da atividade de Deus além da experiência de conversão é considerada falta de fé!272

Conforme descrito pelo teólogo pentecostal, a forma tipicamente racionalista da tradição reformada em sustentar que a natureza da fé consiste nesse modelo ocidental desconsidera que hoje, felizmente, "há a crescente consciência de que o evangelho é de natureza supracultural e que todas as culturas são válidas para a expressão da fé cristã", sem deixar de reconhecer que, de alguma forma, "o evangelho [é] sempre [...] intrusivo, pois todas as culturas devem ser transformadas e redimidas por ele".273 Tal pensamento é partilhado pelo biblista pentecostal Esequias Soares, que instrui de maneira clara que os "missionários devem respeitar as culturas de cada povo". Ele assim o diz explicando que "Paulo entendia que os costumes só devem ser mantidos quando necessários, pois ensinar costumes, culturas e tradições como condição para a salvação é heresia e caracteriza seita".274 Pomerville repete a informação já apresentada nos capítulos 3 e 4, de que o "escolasticismo protestante no período pós-Reforma produziu uma teologia que foi grandemente influenciada pela cultura ocidental", ou seja, em "fins do período pós-Reforma, uma teologia racionalista e estática foi mais influenciada pela filosofia do senso comum — ponto de vista altamente etnocêntrico da realidade".275 Para muitos, parece óbvio, e legítimo, que se imponha o modo ocidental de teologizar, ou seja, racionalista, como padrão mundial, pois têm em mente o fato de que a "teologia que se desenvolveu no Ocidente é, de alguma forma, normativa (muitas vezes considerada absoluta e perene)". Por isso, vemos a "atitude de alguns teólogos e missiólogos ocidentais em relação às teologias africanas, asiáticas e latino-americanas", ou seja, há

“uma nuvem de suspeita na mente dos teólogos ocidentais” em relação aos “esforços apenas de povos não ocidentais em teologizar a partir de sua própria perspectiva de revelação bíblica à luz de problemas, questões e necessidades em seu próprio contexto cultural”. Justamente por isso, o “sincretismo e as heresias no cristianismo ocidental do passado e do presente são esquecidos pelos críticos ocidentais, ou não parecem tão sinistros quanto os que supostamente emergem de contextos culturais não ocidentais”.276 Todavia, como observa Pomerville:

Antes que o teólogo ocidental possa tentar remover o “argueiro” na expressão do cristianismo africano ou asiático, ele deve primeiro reconhecer a “trave” em sua expressão da fé. O problema em foco não é algo que meramente envolve a fidelidade ao evangelho nas culturas não ocidentais e sua distorção ali. Também envolve a fidelidade ao evangelho na cultura ocidental e sua distorção lá. Quais distorções resultaram por conta do impacto da cultura ocidental no evangelho? A erosão do senso do sobrenatural tem que estar no topo da lista, assim como o ofuscamento da dimensão experiencial da fé cristã. A teologização bíblica e dinâmica representada nas teologias étnicas está em forte contraste com a teologia sistemática, estática, racionalista e orientada para a escola dos ocidentais, a qual é, portanto, suspeita. A natureza experiencial dinâmica dos movimentos de independência contrasta com a expressão cerebral ocidental da fé. A natureza e a forma da teologia ocidental propriamente ditas estão na base da aversão ocidental às teologias cristãs indígenas e aos movimentos cristãos indígenas, sobretudo aos do tipo pentecostal. Um etnocentrismo latente que influencia a teologia e a cosmovisão ocidentais é fator importante que contribuiu para a diferença de informação pertinente aos movimentos pentecostais em culturas não ocidentais.277

Apesar de estudos historiográficos da religião demonstrarem que foi no Oriente que surgiu a primeira nação cristianizada do mundo antigo — a Armênia, conforme Françoise Thelamon278 —, o fato de ter sido na Europa que o cristianismo rapidamente saltou para outras partes do planeta fez que que as formas cristãs europeias, seja em sua expressão católica romana, seja em suas expressões histórico-protestantes, se tornassem marcantes e definidoras do estigma de o cristianismo ser uma “religião eurocêntrica”. Assim, pode parecer mero oximoro falar em cristianismo como sinônimo de “religião europeia”,

contudo é preciso reconhecer que, à luz dos dados atuais, o mais correto a se falar é “cristianismos”, no plural, pois desde o primeiro Grande Cisma, no século 11, a divisão definitiva entre ocidental e oriental, além da ruptura revolucionária ocorrida na igreja ocidental, no século 16, com a Reforma Protestante, há uma diversidade de tradições e/ou expressões da fé cristã que pode ser traduzida nas várias denominações que, do lado protestante, engrossam o movimento evangélico e expõem sua diversidade. Em meio a tantas possibilidades que se deslindam diante da população em geral, e também dos fiéis, não é difícil imaginar que cada segmento reclame para si o status de real, ou verdadeiro, representante do cristianismo apostólico, seja por sua antiguidade, no caso do catolicismo romano, seja por seu “purismo teológico-doutrinário”, como alegado pelo protestantismo, sendo interessante compreender como funciona a dinâmica desse discurso e distinguir “origens” de “começos”:

O cristianismo, olhado em seu conjunto, configura essa dinâmica de adaptação de um mesmo paradigma original. É uma origem permanente de muitos começos. A origem é a fonte permanente de sentido para o grupo, de onde retira referências fundantes para si. O começo é o início da agremiação do grupo determinado no tempo e no espaço. As origens escritas do cristianismo favorecem enormemente essa dinâmica de “começar de novo” sempre em nome da verdade e da salvação. Cada grupo vai afirmar-se como original, embora tenha um começo demarcado no tempo e no espaço e carregue em suas interpretações e práticas as marcas explícitas ou implícitas dessa demarcação.279

O não entendimento desse aspecto, ou sua negligência deliberada, representa um grande prejuízo para o protestantismo como um todo, independentemente de suas expressões serem cessacionistas ou continuacionistas, pois, como explica Pomerville, a dimensão experiencial e dinâmica em atividade em cada um dos referidos princípios prova apenas que ela em nada os compromete — na verdade, o “oitavo princípio” os ressalta e promove. Todavia, independentemente do seu reconhecimento, ela “continua com cada um dos princípios evangélicos”. Há, contudo, um prejuízo quando teologicamente “cada um” dos princípios continua sendo encarado como “meramente um conceito estático e, portanto, distorcido quando a dimensão dinâmica da pneumatologia é

negligenciada”.280 E é nesse sentido que temos proposto, desde o capítulo 1, que haja consciência da importância de se produzir teologia verdadeiramente carismático-pentecostal, utilizando deliberadamente o aspecto experiencial na elaboração teológica, pois conforme defende o teólogo pentecostal Paul Pomerville, que, inclusive, serviu como missionário durante muitas décadas em países do Oriente e hoje vive na Indonésia:

Quando o “oitavo princípio” do impulso evangélico é levado em consideração, a fé cristã envolve uma experiência viva e dinâmica com Deus Espírito Santo. Deus Espírito Santo está ativo em relação à sua palavra escrita (o princípio da autoridade da Palavra de Deus). A autoridade da Palavra diz respeito ao testemunho do Espírito que confirma essa Palavra no coração de homens e mulheres. Deus Espírito Santo está ativo na contextualização do evangelho, em novas aplicações da palavra na vida de fé na sociedade (o princípio da ortodoxia). A teologia é vista como um processo dinâmico, bíblico e contemporâneo, que serve a igreja em sua vida de fé contemporânea. O medo desordenado do sincretismo, tantas vezes demonstrado pelos teólogos ocidentais em relação às teologias do mundo em desenvolvimento, seria dissipado, se a dimensão dinâmica desses dois primeiros princípios estivesse em foco. Deus Espírito Santo também está ativo em missões de conversão hoje. As dimensões da experiência de salvação são centrais para a teologia missionária (o princípio da salvação pessoal pela graça). Portanto, a motivação, a natureza e a execução das missões envolvem principalmente o mandato evangelístico sob a supervisão ativa de Deus Espírito Santo (o princípio do evangelismo e das missões). Deus Espírito Santo está ativo, como estava no século primeiro, nas áreas da piedade e adoração (o princípio da dedicação e compromisso). No movimento pentecostal-carismático, Deus Espírito Santo está ativo em trazer à existência um ecumenismo nascido do Espírito (o princípio do ecumenismo). Deus Espírito Santo está ativo na igreja para satisfazer a necessidade total do mundo (o princípio da preocupação social). Por meio da atividade mediadora do Espírito Santo, Deus opera através do povo de Deus no mundo para trazer justiça e retidão. Sua presença e atividade imediata nessa causa é uma realidade.281

Como pode ser visto, devidamente compreendida, a perspectiva carismático-pentecostal, seguindo a “lógica da fé” e a “esteira da revelação”, isto é, seu etos

dinâmico-experiencial, “traz novas percepções sobre como Deus está ativo por meio do ministério interno e externo do Espírito Santo”. Por isso, temos insistido que não mais podemos nos conformar em fazer “acomodações” ou nos contentarmos em “agregar” nossa pneumatologia no espectro teológico racionalista do edifício da teologia sistemática convencional, pois nossa perspectiva importa e concentra-se no “princípio ‘ôntico’ da teologia e da experiência cristã”. Tal questão “se refere a uma visão da fé, que vê o cristão confrontar as Escrituras e o Espírito Santo”, isto é, o “processo teológico e a experiência cristã têm o caráter de presença, a ‘existência real’, o imediatismo de Deus”. Em outras palavras, tal “processo e experiência representam um confronto com a realidade de Deus Espírito Santo e a Palavra viva”.282 Em outras palavras, o ponto de partida, os pressupostos para pensar e fazer teologia são diametralmente opostos aos da teologia escolástica protestante. E essa consciência, desde que compreendida, muda ou, ao menos deveria mudar, completamente a nossa maneira de produzir teologia, pois é justamente assim que nós autores temos procedido desde que compreendemos tal questão. Percebemos, refletimos e ponderamos acerca da importância de assim agir, procurando produzir teologia dessa forma. No momento, e para a finalidade deste penúltimo capítulo, é interessante compreender que:

A unidade teológica dos movimentos pentecostais-carismáticos encontra-se em considerá-los “movimentos de renovação”, uma renovação da experiência do Espírito Santo como a registrada na história da igreja primitiva. O denominador comum em toda a diversidade teológica dos movimentos, que é considerável mesmo entre os pentecostais clássicos (sem mencionar os carismáticos!), é a experiência com o Espírito Santo não diferente da experimentada pelos cristãos do século primeiro. Tal experiência do Espírito pontuou toda a história da igreja. Portanto, o “movimento pentecostal” no sentido de movimento de renovação remonta à obra do Espírito Santo com a igreja que começou no dia de Pentecostes e continua ao longo dos “últimos dias”, até que Jesus Cristo volte para a igreja.283

Assim como pode soar óbvio falar em cristianismo como sinônimo de “religião europeia”, de igual forma, para muitos, pentecostalismo é sinônimo de “movimento norte-americano” ou estadunidense. Todavia, à luz dos dados

atuais, tal como é mais correto se falar em cristianismos, de maneira semelhante, atualmente é mais apropriado falar em pentecostalismos ou, como temos optado, tradição carismático-pentecostal. Isso porque desde o primeiro Grande Cisma, no século 11, que dividiu definitivamente a igreja em ocidental e oriental, e posteriormente a Reforma Protestante no Ocidente, além de manifestações da espiritualidade "pentecostal" que antecederam em muito a eclosão de Azusa em 1906, revela-se que tais expressões são necessárias e nem de longe podem ser tidas como oximoros. Acerca do pentecostalismo, por exemplo, Neal Blough diz que o "leitor bem informado reconhecerá nesse desenvolvimento as raízes de uma grande parte das tendências protestantes hoje chamadas 'evangélicas'", mas, a despeito disso, e "de terem um vínculo importante com os Estados Unidos, suas origens são europeias e remontam pelo menos ao século 17, se não à própria Reforma".284 Assim, ao se falar de "cristianismo protestante de vertente evangélico-pentecostal", faz-se alusão a um tipo específico dentro da multiplicidade de expressões da religião cristã, particularmente ocidental e protestante. Contudo, ao se circunscrever o tema à América do Norte, tem-se um propósito de revisitá-lo mostrando aspectos e facetas que podem não ter sido explorados. Um desses pontos não devidamente observados diz respeito ao sétimo princípio, dos sete que caracterizam o evangelicalismo, que é a "preocupação social".

O primeiro deles é reconhecer que, ao dizer que o cristianismo europeu, tanto em sua expressão católica romana quanto em suas expressões histórico-protestantes, foi a forma que predominou em nosso continente americano, significa entender que o processo de implantação da religião cristã seguiu o curso da história na conquista e colonização dos povos ameríndios. Em termos diretos, o cristianismo que veio para o continente americano cumpriu, ao lado da invasão, o papel de legitimar o processo. O que se fez não aconteceu "apesar" do cristianismo, mas em "nome dele", pois já no "início da exploração inglesa do Novo Mundo havia um grande impulso para ganhar a população nativa para o cristianismo", e tal processo de "evangelização dos nativos transformou-se em motivo poderoso para o colonialismo, e cartas de direitos coloniais enfatizaram isso",285 diz Ruth Tucker. Pela língua falada nos Estados Unidos, é fácil concluir que, mesmo tratando-se de Europa, não podemos pensar que se está mencionando um único tipo de povo branco a aportar nas Américas. Por se falar inglês, espanhol e português, conclui-se que diferentes povos europeus colonizaram nosso continente. E, apesar de todos serem "cristãos", o cristianismo norte-americano, culturalmente falando, é muito diferente do brasileiro. Ainda que os primeiros missionários que chegaram à América do Norte fossem católicos, Ruth Tucker

diz o óbvio, ou seja, os “missionários de origem europeia, quer católicos quer protestantes, descobriram imediatamente as maiores diferenças culturais entre eles e os americanos nativos”.286 Tais “diferenças”, com raríssimas exceções, eram toleradas, mas, regra geral, os nativos eram “convertidos” por métodos nada cristãos, usando-se até mesmo de violência, com o intuito de aculturá-los aos costumes, regras e modos europeus de vida, incluindo, obviamente, a religião cristã.

A questão relacionada ao restauracionismo é importante de ser novamente destacada, pelo simples fato de que até mesmo ateus reconhecem o legado da religião cristã. Desenvolvido inicialmente com uma “proposta universalista”, percebida até mesmo pelo filósofo francês Alain Badiou, que reconhece haver “universalismo”, ou seja, igualdade real, “presente neste ou naquele teorema de Arquimedes, em certas práticas políticas dos gregos, em uma tragédia de Sófocles ou na intensidade de que os poemas de Safo dão testemunho”, bem como em obras poéticas da Bíblia hebraica, ele observa que é com o apóstolo Paulo que “há uma profunda cesura, ainda ilegível, pelo acesso que temos a ela, no ensinamento de Jesus”.287 De acordo com Badiou, tal universalismo fica claro quando o apóstolo diz: “Não há mais diferença entre judeu e grego, entre escravo e homem livre, entre homem e mulher, pois todos vocês são um só em Jesus Cristo” (Gálatas 3:28). Tal ideia em relação ao cristianismo nascente é compartilhada pelo também filósofo, e igualmente ateu, esloveno Slavoj Žižek:

É justamente para enfatizar a suspensão da hierarquia social que Cristo (assim como Buda, antes dele) se dirigia em particular àqueles que pertenciam às camadas mais baixas da hierarquia social, os proscritos da ordem social (mendigos, prostitutas etc.) como membros privilegiados e exemplares de sua nova comunidade. Essa nova comunidade é construída explicitamente como coletivo de proscritos, o antípoda de qualquer grupo “orgânico”.288

Assim, óbvio como é, o cristianismo utilizado para se fazer o que foi feito nada tem a ver com o descrito em seus primórdios, daí a importância e a imprescindibilidade de diferenciá-los. Justamente por isso, ao se falar em “reformas”, igualmente está se falando em restauracionismo, ou seja, “restaurar” ou “resgatar” o que ele um dia fora. Outra questão importante de ser destacada é

o fato de que, ao deparar com críticas justas a respeito de tais períodos vergonhosos da história cristã, é prudente ouvi-las e respeitá-las, mas sempre observando que não se trata de algo inerente à fé cristã, mas de sua perversão e instrumentalização. Tal deve ser feito até mesmo porque é significativo observar que o cristianismo praticado para empreender a invasão, conquista e colonização faz que o próprio Deus, nas palavras de Tzvetan Todorov, seja "um ajudante e não um Senhor", isto é, "um ser mais usado que usufruído", pois seu nome era utilizado para servir aos interesses dos europeus: "Teoricamente, e como queria Colombo ([...]), objetivo da conquista é expandir a religião cristã; na prática, o discurso religioso é um dos meios que garantem o sucesso da conquista: fim e meios trocam de lugar".289 Daí o fato de o mesmo texto do apóstolo Paulo (Gálatas 3:28), e outros, mencionados acima como fundamentais para romper com as diferenças, agora servir à legitimação e perpetuação das injustiças (aqui novamente o problema da interpretação e da hermenêutica):

Esses textos indicam claramente o sentido que deve ser dado ao igualitarismo dos primeiros cristãos: o cristianismo não luta contra as desigualdades (o senhor continuará sendo senhor, e o escravo, escravo, como se esta diferenciação fosse tão natural quanto a que existe entre homem e mulher); mas declara-as não pertinentes, diante da unidade de todos no Cristo. Reencontraremos estes problemas nos debates morais que virão após a conquista.290

Problemas que perduraram muito, visto que quatrocentos anos depois, no início do século 20, um jovem negro, filho de escravos libertos, observando as rígidas regras de segregação norte-americanas e do preconceito do próprio professor, assistia do lado de fora da sala, por uma fresta da porta, durante um curso bíblico de curta duração em Houston, Texas, às aulas ministradas pelo diretor da Escola Bíblica Bethel, em Topeka, Kansas, Charles Fox Parham (1873-1929), acerca do batismo no Espírito Santo. Parham, um ex-metodista que por convicções pessoais decidira anunciar uma nova dimensão da espiritualidade cristã, tivera uma experiência cinco anos antes. Foi nos últimos dias de 1900, após ter ensinado por um período que o livro de Atos dos Apóstolos continha a evidência do batismo no Espírito Santo, que Parham solicitou aos seus 34 alunos que procurassem por tal evidência. Ao constatar que o texto de Atos 2, versículos 1 a 13, fala acerca do assunto e convencidos de que tal experiência deveria ser

vivida ainda na atualidade, no primeiro dia de janeiro de 1901, Agnes Ozman, aluna de Parham, pediu que ele impusesse as mãos nela para que recebesse o batismo no Espírito Santo. Conta-se que ela falou chinês por três dias consecutivos. A esse fenômeno dá-se o nome “êxtase xenolálico”, que consiste no fato de uma pessoa falar em um idioma desconhecido para si, mas conhecido por alguém que ouve. Contudo, a forma mais comum desse fenômeno é o que se chama “êxtase glossolálico”, isto é, falar em um idioma desconhecido por quem fala e também por quem ouve, sendo, então, popularmente denominado de “línguas estranhas”. Pelo fato de tal experiência ter se dado durante a festa judaica de Pentecostes, de acordo com o texto do livro de Atos dos Apóstolos (2:1-13), os cristãos que acreditam ou experimentam tal fenômeno passaram a ser chamados de “pentecostais”.

Apesar da importância “teológica” de Charles Parham em estabelecer a conexão entre falar em línguas e ser batizado no Espírito Santo (doutrina que posteriormente ficaria conhecida como “evidência inicial”), o protagonismo histórico do pentecostalismo é de William Joseph Seymour (1870-1922), filho de escravos libertos que, conforme já foi dito, conhecera o assunto ao assistir, por um mês, em 1905, do lado de fora da sala, as aulas de Parham ministradas em Houston. No ano seguinte Seymour experimentou o êxtase glossolálico e passou a pregar acerca do assunto, reunindo tanta gente que sua casa ficou pequena. Foi assim que o movimento “chamado de ‘pentecostal’, popular e multirracial em suas origens”, diz Neal Blough, “se difunde rapidamente no sul dos Estados Unidos e em outras partes do mundo [...] para se tornar hoje uma das famílias cristãs mais importantes”.291 Vê-se claramente que Blough acerta ao observar que as origens do pentecostalismo estadunidense — consideradas a partir de Azusa — são populares e multirraciais, mas repete o “mito fundante”292 de que tal acontecimento é responsável pela difusão do pentecostalismo no mundo. Na verdade, em se tratando das origens norte-americanas do chamado “pentecostalismo clássico”, que se caracteriza pela doutrina da “evidência inicial”, o início do movimento é sempre motivo de disputa, visto que ele é “situado nos Estados Unidos, seja em Cherokee County, Carolina do Norte, na década de 1890 (de acordo com alguns historiadores da Igreja de Deus), no movimento de Charles Parham em Topeka, Kansas, em 1901 (onde muitos historiadores começam)” e, finalmente, “no avivamento da Rua Azusa liderado por William Seymour em Los Angeles, em 1906 (que a maioria concorda que foi a força impulsionadora por trás da rápida disseminação do movimento)”.293

A despeito dessa questão, a controvérsia acerca do local do surgimento, não em

termos mundiais, mas apenas estadunidense, não é o grande problema, e sim o fato relevante ressaltado por Grant Wacker, e apontado pelo historiador do pentecostalismo Allan Anderson, de que “as primeiras histórias do movimento sofreram do que ele chamou de ‘ritualização da história pentecostal’, que incluía um ‘viés racial branco’ que ignorava a influência central da cultura negra no culto e teologia pentecostais”, sendo ainda mais grave o “apagamento” de outro aspecto importantíssimo e muito particular que foi o “papel fundamental das mulheres”.294 Tais características apresentavam-se particularmente no movimento de Azusa, liderado por William Seymour, e, uma vez que é o ramo mais comentado com influências em nosso país, optamos por destacá-lo:

Os pontos fortes desse pentecostalismo norte-americano inicial incluíam duas coisas em particular. Em primeiro lugar, a mensagem escatológica de esperança oferecida pela missão da Rua Azusa foi particularmente importante para as pessoas deslocadas e desiludidas pela pobreza. A mensagem de William Seymour de que este era o clímax da história, com “sinais e prodígios para provar”, deu esperança a um povo oprimido e marginalizado. Em segundo lugar, a incomum inclusão racial em uma época em que os Estados Unidos estavam se tornando fortemente e cada vez mais uma sociedade segregada foi uma conquista impressionante. Frank Bartleman exclamou: “A linha da cor foi apagada pelo sangue”. [...] Seymour ficou muito perturbado quando divisões começaram a aparecer no movimento, por causa dessa visão ecumênica. Harvey Cox descreve as muitas diferentes experiências extáticas características dos relatos do pentecostalismo inicial (“sinais e prodígios que caem das páginas”) e diz que essas experiências do batismo no Espírito não foram “apenas um rito de iniciação”, mas um “encontro místico” em que os pentecostais tinham convicção de que já estavam vivendo em “uma época totalmente nova na história”. Cox diz que a essência do pentecostalismo não pode ser entendida por meio de “dogmas e doutrinas”, mas pela experiência de Deus, uma “teologia narrativa cuja expressão central é o testemunho”. Ele acha que essa ênfase na experiência é “tão total que abala o esquema cognitivo”.295

Na realidade, a “principal razão para o rompimento entre Parham e Seymour foi a oposição de Parham tanto às manifestações extáticas como à mistura inter-racial”,296 ou seja, nada teve que ver com controvérsias doutrinárias.

Incrivelmente, ainda que por motivos supostamente teológicos, esse ponto parece ser o mesmo que ameaça sublevar o centenário pentecostalismo clássico brasileiro, conforme veremos logo adiante. Antes, porém, mesmo já tendo adiantado, vamos refletir brevemente acerca do caráter inclusivista da espiritualidade pentecostal, que, sem ser a preocupação principal do movimento, mostra-se atuante do ponto de vista social. Como sabemos, idealmente, a luta por leis que reconheçam a dignidade de cada ser humano contempla os direitos dos marginalizados e desprotegidos. Todavia, um decreto não muda a consciência das pessoas, mas as obriga coercitivamente a agirem de forma contrária ao que a cultura estabeleceu como "normal" e naturalizou. Havendo, porém, algo que vem do próprio povo, de forma espontânea e com caráter religioso, é certo que será capaz de desfazer barreiras com muito mais eficácia. E foi justamente o que aconteceu, por meio da espiritualidade pentecostal nos Estados Unidos, difundida por um movimento local liderado por um negro. Foi uma revolução que antecedeu a do igualmente pastor e ativista social Martin Luther King Jr. A importância desse acontecimento reside na verdade de que grande parte das "primeiras manifestações do pentecostalismo vieram do cristianismo afro-americano e também eram encontradas nos movimentos religiosos dos escravos", além do fato de que tais "expressões refletiam a cultura religiosa africana da qual os escravos haviam sido sequestrados, e o próprio Seymour era profundamente afetado por essa espiritualidade".297

Estamos falando de um homem leigo, isto é, não clérigo nem teólogo profissional, negro, em uma sociedade segregacionista, que prega uma mensagem diferente numa cultura preconceituosa e discriminatória, tornando-se líder de uma igreja que se forma em um antigo prédio usado como depósito na Rua Azusa 312, Los Angeles, onde nasceu a "Missão Evangélica da Fé Apostólica". Como se não bastasse o local ser simples, sujo e nada confortável, as reuniões durarem 12 horas por dia, sem a liturgia formal encontrada nas igrejas tradicionais, as pessoas caírem em êxtase cantando em línguas, diz Anderson, a "integração racial nesses encontros era singular na época e pessoas de minorias étnicas descobriram 'o senso de dignidade e de comunidade que lhes era negado na cultura urbana em geral'".298 Este aspecto, conforme já adiantado, para além da questão religiosa, foi o grande "escândalo" para a sociedade americana da época, tanto negra quanto branca, pois:

Não só negros e brancos se misturavam livremente na Rua Azusa, como também

hispânicos e outras minorias étnicas. A ideia de Seymour de Pentecostes rompendo as barreiras humanas era significativamente diferente da de Parham, porque se baseava em sua própria experiência. Ele não só incentivava as pessoas a permanecerem em suas igrejas depois de terem recebido o batismo no Espírito, como via a experiência pentecostal como aquela que dissolvia distinções de raça, classe e gênero e criava uma única família comum.299

Esse caráter inclusivista da espiritualidade carismático-pentecostal que, no início do século 19, promoveu uma revolução não violenta e sem nenhuma intenção de fazê-la e fez que as diferenças estabelecidas no cristianismo europeu e reproduzidas no contexto norte-americano, aos cristãos protestantes de expressão evangélico-pentecostal, fossem desfeitas tanto na religião como na realidade civil, é mais do que uma "preocupação social". A segregação não acabou por isso, mas, dentro do espaço religioso daquelas pessoas, as ideias e as crenças moldavam as consciências, igualando todos e todas, desfazendo barreiras étnicas, raciais e de gênero. Tal saber, como foi dito, é necessário para que os pesquisadores não reproduzam percepções atuais como se elas fossem originárias do pentecostalismo clássico, visto que se tornou lugar-comum atribuir aos movimentos do espectro da tradição carismático-pentecostal todas as mazelas e ignorâncias sociais, sendo estes praticamente sinônimos de atraso, obscurantismo e preconceitos. O que se passou há mais de 116 anos, em uma América do Norte segregacionista e que, de certa forma, ainda não foi socialmente superado, deve ser motivo de uma maior exploração histórico-sociológica, com ferramentas específicas e considerando a prática da espiritualidade carismático-pentecostal, que, como pode ser visto, foi fundamental e decisiva para o surgimento e expansão do pentecostalismo clássico estadunidense.

Sem mencionar o chamado protopentecostalismo brasileiro, cujas pesquisas dão conta de que muito antes de 1910, na verdade "no século 19, no meio protestante, já temos alguns 'resíduos pentecostais'", informa Gedeon Alencar, dizendo que nesse período há "no Brasil grupos holiness, batistas letos, metodistas livres e, na terra do efervescente messianismo de Conselheiro, com curas e revelações, esses fenômenos típicos estão presentes desde sempre",300 excetuando a Congregação Cristã no Brasil (CBB), fundada em 1910 por Luigi Franscescon, considerando apenas os fundadores das Assembleias de Deus no Brasil, fundadas pelos suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, primeiramente sob

o nome de “Missão Evangélica da Fé Apostólica” (1911) e batizadas em 1918 com o nome que têm até hoje, é possível verificar a reprodução do mesmo processo inclusivista no Brasil. Tal acontece não apesar de sua espiritualidade, mas justamente por causa dela, isto é:

Apesar de a origem pentecostal dos três ser praticamente a mesma, as diferenças de prática e, por conseguinte, de matriz teológica, são evidentes. É consenso geral que a “maioria dos pentecostais tende ao sistema arminiano de teologia tendo em vista a necessidade do indivíduo em aceitar pessoalmente o Evangelho e o Espírito Santo”.301 Enquanto Berg e Vingren eram evangelistas que espalhavam a mensagem por onde quer que fossem, Francescon, pelo que se depreende da Congregação Cristã no Brasil (CCB), adotara outra postura. Os dois primeiros parecem ter herdado o estilo wesleyano e conversionista do Movimento de Santidade, enquanto o último seguiu uma tendência mais “reformada”. Tanto que a CCB faz um trabalho de proselitismo e fala com os membros de outras denominações acerca do “dom da fé”, ou seja, a pessoa só será salva se tiver esse dom e pertencer à CCB.302 Além do mais, a CCB tem um importante trabalho de assistência social para com os seus membros. O que, mais uma vez, indica a grande diferença entre os dois grupos que formam o Pentecostalismo Clássico. Em outras palavras, os primeiros ressaltam mais a vida “além-túmulo” e insistem na iminência da vinda de Cristo, já o último, valoriza a qualidade de vida de seus membros, aqui e agora, e pouco fala acerca do segundo advento.303

Com a missão de pregar o evangelho, homens, mulheres, crianças, adolescentes, jovens ou anciãos, todos e todas, indistintamente, sem qualquer formação teológica, leigos, após experimentar o êxtase glossolálico, isto é, serem batizados no Espírito Santo, sentiam-se empoderados para falar do plano da salvação para todas as pessoas. Em outros termos, por aqui, assim como nos Estados Unidos, o caráter inclusivista da espiritualidade pentecostal, ao menos durante os primeiros sessenta anos de implantação em solo pátrio, promoveu um crescimento orgânico exponencial do pentecostalismo clássico, transformando os assembleianos no terceiro maior grupo religioso do Brasil. Todavia, uma vez que, conforme dissemos no capítulo 4, “todo grande movimento começa com a inspiração e acaba no dogma”,304 desde o final dos anos 1970, com o advento

do neopentecostalismo e a partir do final dos anos 1990, com a proximidade do pentecostalismo com o protestantismo histórico, cada vez mais a espiritualidade carismática vem sendo arrefecida, pois acusa-se sua prática de não ter respaldo bíblico. Ao mesmo tempo, conforme o movimento tem acesso a mais escolaridade e bens culturais, inclusive mudando de classe social, percebe-se um declínio em suas características espirituais, exprimindo por parte das grandes igrejas certo constrangimento em relação a tais práticas, mudando até a forma de pregar, atingindo outros grupos sociais e, consequentemente, mudando sua forma de cultuar e ler tanto a realidade quanto a Bíblia.

Isso inclui pontuar algo sutil, mas necessário. Estamos falando especificamente de "movimentos", não de denominações. Mesmo porque "o que se observa nos dias presentes é a falta de vida e a ausência de brilho nas igrejas", escreve o apóstolo da imprensa evangélica pentecostal brasileira Emílio Conde, há cerca de sessenta anos, dizendo que "todos são unânimes em reconhecer que a igreja atual não é o grande e poderoso organismo que projetou seu fulgor até os confins da terra".305 Isso se dava, entre outros motivos, por causa do que estava em evidência, de acordo com ele, já naquela época, que "é a doença de mandar e governar: todos querem possuir autoridade, quando a necessidade maior é possuir o poder de Deus". Todavia, como correta e precisamente disse, "quanto maior for o domínio humano na igreja, tanto menor será a autoridade de Deus, isto é, tanto menor será o poder do Espírito Santo, e, consequentemente, mais fraca será a luz que a igreja irradia", ou seja, "quanto mais forte se mostrar a organização eclesiástica, mais débil será o poder do Alto a manifestar-se na igreja, porque a autoridade humana expulsa a autoridade ao poder de Deus e extingue a luz espiritual".306 Obviamente que Emílio Conde não está falando de "organização" como sinônimo de ordem, mas de burocracia, institucionalismo e, consequentemente, da briga pelo poder temporal, a patologia que acomete todas as instituições, referida por Juan Antonio Estrada e aqui aludida tantas vezes. Isso fica muito evidente com a sequência: "Parece-nos que os homens de nossos dias não fixaram bem os ensinos de Cristo ao enviar os discípulos e anunciar as Boas-Novas", pois caso "houvessem feito, notariam que o Mestre não lhes deu autoridade, mas revestiu-os de poder". Na verdade, o "poder do Espírito Santo era a luz que inspirava as pregações dos humildes pescadores, os quais anunciavam Cristo e suas virtudes, sem a preocupação de quererem acorrentar o rebanho do Senhor a leis e mandamentos humanos".307

É perceptível a defesa do caráter não formalístico, não burocrático e não institucional da igreja por parte do apóstolo da imprensa pentecostal brasileira,

pois, em atitude contrária à de hoje, ele diz que a “igreja que se preocupar mais com o poder de Deus do que com a tentação da ‘autoridade’ conseguirá ser respeitada, e Deus mesmo a honrará com a verdadeira autoridade de ordem espiritual”, ou seja, a “autoridade que a igreja necessita para resplandecer não é a autoridade decorrente de resoluções humanas, mas a que se recebe ao aceitar o jugo de Jesus”, pois a “única autoridade que serve para edificação é a autoridade que Deus dá aos homens consagrados e espirituais, mas é uma autoridade que não forma ‘autoritários’, uma autoridade que dá humildade, que se impõe pelo amor, sem decretos e sem leis escritas”.308 A argumentação de Conde é bastante clara: onde imperam tais expedientes humanos, em substituição ao poder de Deus e a direção do Espírito Santo, não há mais corpo de Cristo, mas apenas uma organização humana qualquer, visto que quem busca o poder temporal, seja político, seja eclesiástico, seja econômico etc., para se impor, deixa de acreditar e depender do poder de Deus. De forma diferente, o “poder de Deus em ação na igreja é a garantia de vida espiritual: é uma fonte perene de salvação, é a certeza de conservar a luz do Evangelho resplandecendo”, mesmo porque a “igreja como corpo de Cristo e os crentes como membros não foram postos no mundo para reinar; a ordem que recebemos foi servir, amar e brilhar para o seu Senhor”. Portanto, “se a igreja e os cristãos empunharem o cetro em lugar da lâmpada, a sua vida não terá luz, nem autoridade, nem poder”. De igual forma, completa ele, “se na vida individual e coletiva do povo de Deus faltarem esses elementos essenciais, ficará apenas o elemento humano, frio e inoperante, apesar de muito bem organizado”.309 É possível que alguém pense que a visão de Emílio Conde seja “escapista”, “pessimista”, por causa de sua “escatologia” etc., contudo encontramos a mesma reflexão no teólogo reformado Jürgen Moltmann:

A Igreja não está em condições de se colocar acima das ordens imperfeitas e naturais como a societas perfecta. Sua própria constituição hierárquica é uma construção historicamente formada por e muito dependente de seus tempos, e como tal ainda não reflete o Reino de Deus. Não pode ser a missão da Igreja moldar o mundo conforme a sua imagem. Até hoje, cada intervenção imediata da Igreja em economia, política e cultura tem-se exposta à suspeita — difícil de desmentir — de servir aos interesses próprios da Igreja. Por isto, a Igreja não deveria ter a arrogância de exigir uma potestas directa em assuntos seculares. O modelo de parceria acerca de limitação e complementação mútuas entre Igreja e ordens seculares funcionou enquanto havia um “mundo cristão” [a igreja imperial]. No entanto, desde que aquelas ordens seculares se afastaram

crescentemente do “mundo cristão”, sua delimitação e complementação pela Igreja já não funcionam. É verdade que a fé cristã continua reivindicando o papel de libertar as ordens ocidentais para a sua verdadeira secularidade, ao mantê-las livres de religiões substitutas e idolatrias ideológicas. Mas na medida em que a razão econômica, política e cultural há tempo ganhou sua própria liberdade, esta reivindicação da fé parece geralmente apenas uma justificativa posterior daquilo que foi alcançado sem ela. A alegação de Igreja, de libertar as ordens seculares para sua secularidade, e a alegação da fé, de levar a razão a sua racionalidade secular, baseiam-se numa potestas indirecta da Igreja e da fé. Também sua reivindicação se tornou hoje obsoleta.310

Ainda que sem a articulação teológica de Moltmann que assim disserta, inclusive, por ser de um país em que a igreja estatizada mostrou-se uma das piores junções, o apóstolo da imprensa pentecostal brasileira, mesmo não sendo europeu, estudara suficientemente para saber que a ambição que hoje toma conta dos evangélicos brasileiros, incluindo grande parte da tradição carismático-pentecostal, trata-se de um equívoco e prova da perda de visão espiritual e do reino de Deus. Qualquer cristão consciente sabe que a igreja é mantida e sustentada pelo poder do Espírito Santo e que quem a protege é nosso Senhor Jesus Cristo. Quando se alega a necessidade de ter defensores políticos, por exemplo, para a igreja, atesta-se sua falência decorrente de sua institucionalização, reduzindo-a a mera organização humana, transformando-a em objeto de pretexto para as mais absurdas ações e escândalos de que se tem notícia. Os exemplos são abundantes, e a tradição católica romana é o maior desses. Todavia, não se pode fechar os olhos para o fato de que os mesmos absurdos foram cometidos na nascente tradição protestante, que, apesar de ter perpetrado atrocidades em número menor (até mesmo pelo fato de seu poder ter se dado em uma área reduzida), deveria já ser o suficiente para nunca mais desejarmos, como igreja de nosso Senhor Jesus Cristo, ter esse tipo de envolvimento que macula e mancha nossa história.311 Não ignoramos “a observação de Russell Splittler de que os ‘cristãos de tradições arminianas, que ressaltam a liberdade humana, parecem inclinar-se às obscuras visões do mundo como algo a evitar, um reino do qual se separar’ e que, segundo ele, essa visão, ou ‘ideias vagas foram teologizadas especialmente nos setores metodista, holiness e pentecostal da Igreja’”. Em termos diretos, não obstante concordarmos “com a ideia de que temos uma tarefa de transformação, é importante entender como ela deve ser feita”, isto é, não temos dúvida alguma

“de que pessoas transformadas pelo Evangelho podem, e certamente fazem toda a diferença onde estão inseridas”. Todavia, essas mesmas pessoas “não forçam as outras a verem o mundo em sua perspectiva, mas dão testemunho prático, em um mundo perdido, de como viver de forma ética em meio ao turbilhão do pecado”, ou seja, “o que Paulo ensina em Romanos 12:1 nada tem com transformar o mundo, e sim com transformar a si mesmo”.312 Tal aspecto sempre foi uma realidade na tradição carismático-pentecostal, mas parece que com a crescente institucionalização isso vem mudando.

Na tradição carismático-pentecostal, a participação de todos no culto era incentivada, não inibida, e tal sempre se deu dessa forma por se fundamentar nas Escrituras, não na própria experiência, ou seja, a experiência de participação no culto é respaldada pelo texto. Hoje estamos mais conscientes de que tal participação introjeta ensinamentos de forma mais eficaz que a transmissão formal e, não raras vezes, tediosa de informações. “Qualquer pessoa que se extasiou ante o relato do esplendor de um culto na igreja primitiva, tal qual é descrito na história dos primeiros séculos, notará que tudo se transformou” — lamenta Emílio Conde em uma época que nós, como parte de uma geração mais recente, reputamos como “áurea” —, dizendo que no culto em seus dias, há cerca de sete décadas, “não há a vida e a vibração intensa de outrora; falta-nos liberdade ao Espírito de Deus para usar os vasos que estão cheios de graça e poder”.313 Sua denúncia do formalismo que tomava conta da igreja pentecostal naquela época dirigia-se claramente à liderança, assim como as críticas anteriores, pois ele dizia que “alguns dirigentes de cultos estão esquecidos da recomendação do apóstolo quando diz que ao se reunirem cada um tenha salmo, hino, louvor ou canção espiritual para apresentar ao Senhor”, e isso se dá justamente pelo fato de que a sensação de controle inebria, ou seja, caso “o dirigente não [tenha] os olhos da fé ungidos com colírio do Céu, sua mente ficará ofuscada pelo esplendor do cargo e julgar-se-á o único capaz, naquele momento, de apresentar algo que alimente a congregação, quando ali pode haver valores que Deus possa e queira usar”, já que “onde o formalismo estabeleceu uma ordem mecânica, não há liberdade para o Espírito: não pode haver inspiração”.314

Não era assim na igreja primitiva; a graça não era substituída pelo intelecto; o dirigente ocasional da reunião tinha a visão de João Batista: ocultava-se aos olhos dos homens, a fim de que Cristo fosse visto em todos os atos e em todas as

obras, por intermédio de quem Ele quisesse usar. Se havia algum coração inflamado pela graça e transbordante do gozo da salvação, podia levantar-se e transmitir à congregação a vibração da mensagem de Deus, de tal forma o fazia, que todos reconheciam estar o tal vivendo no brilho e na santificação do Senhor.315

Após essa descrição, o apóstolo da imprensa pentecostal brasileira, Emílio Conde, questiona retoricamente: “Mas onde está hoje a liberdade que transforma um culto num encontro inesquecível com Deus, quando a alma sente a atmosfera do Céu perpassar num enlevo sublime que faz esquecer que estamos na Terra?” Ele prossegue: “Onde estão os salmos de adoração? Onde os hinos espirituais? Onde os testemunhos simples mas convincentes, pelos quais Deus transtornou tanta sapiência e confundiu arrogância?”316 As perguntas têm uma única finalidade: constranger e restaurar! Por isso, ele diz que o “culto na igreja primitiva possuía encantos que ninguém podia antecipar”. Todos os que se dispunham a participar de tais reuniões, “faziam-no unicamente confiados na graça que Deus revelaria à medida que o culto se realizasse”, isso por um motivo muito simples, completa o mesmo historiador pentecostal: “Nada ali era automático: o culto duma noite diferia do culto da noite seguinte”, isto é, a “pregação da Palavra, as orações, os hinos, os testemunhos, tudo, enfim, estava na dependência do Espírito Santo, o que transformava em motivos de louvor e fatores de salvação o que acontecia”.317 Do ponto de vista da espontaneidade, da experiência, seguindo a lógica da fé e a esteira da revelação, ou seja, da perspectiva do Espírito, a “variedade da forma do culto dava à igreja um brilho que não podia ser imitado e transmitia aos corações convicções tão profundas e reais que nenhuma dúvida as podia abalar”, e por causa dessa “convicção, nascia o desejo ardente de viver uma vida mais profunda e mais ativa no amor de Deus”.318 Seguindo sua metáfora, ele diz que o “brilho da igreja de então não se relacionava com a grandeza exterior, como acontece em nossos dias”, isto é, a “atração que a igreja exercia não consistia em templos vistosos como os há hoje, por toda parte”; nada disso existia e era requerido. Os “locais onde se reuniam eram bem modestos; talvez uma sala numa casa particular ou um salão que tivesse servido de depósito de mercadorias, porém ali refletia, num deslumbramento espiritual, o fulgor da graça salvadora, transbordando dos corações remidos do pecado”.319 Na verdade, Emílio Conde está ecoando o que era corrente no pensamento carismático-pentecostal da época, conforme podemos ver com o sueco Lewi Pethrus:

Devemos notar que os ministérios devem estar representados em todo o corpo. Há outros ministérios que pertencem à igreja local, mas os que se mencionam acima pertencem à Igreja em sua totalidade, e sua missão é de conservar a união dos crentes, em primeiro lugar com Cristo, isto é, devem operar de tal maneira, que todos sejam unidos e que possam continuamente crescer com Cristo, e, depois, que os crentes sejam unidos entre si. No tempo apostólico, estes ministérios funcionavam como laços de união entre as igrejas cristãs. Este tema é interessantíssimo, e interessa profundamente ao trabalho espiritual cristão. Se os crentes em geral estudassem este assunto e seguissem a vontade de Deus em relação a isso, então haveria grandes modificações no trabalho espiritual. Pois esses ministérios influem poderosamente no nosso trabalho para o Senhor. Atualmente, deve-se fazer aos crentes em geral a seguinte pergunta: O que é que deve unir as nossas igrejas para que não haja divisões? A isso responderemos que na igreja apostólica não havia nenhum órgão senão ministérios espirituais: não havia nenhuma organização para unir as igrejas, e nenhuma comissão direcional escolhida para resolver dificuldades ou tomar resoluções em nome da igreja local. Celebravam-se, sim, reuniões acidentais, como o exemplo mencionado em Atos capítulo 15, quando foi tratada uma questão que surgiu por terem alguns cristãos judaizantes, vindos de Jerusalém, ensinado entre os crentes gentios que ninguém podia ser salvo sem ser circuncidado. Mas nessa reunião não foram tomadas resoluções sobre o trabalho espiritual das igrejas. Foram os apóstolos e os anciãos, mas não somente estes, pois toda a igreja em Jerusalém tomou parte na reunião: At 15:22. Primeiro se reuniram para tratar o assunto com a igreja, como surgisse muita discussão, separaram-se apenas os apóstolos e os anciãos para deliberarem sobre o assunto. No entanto, logo apresentaram o resultado a que chegaram à igreja, e está escrito que toda a igreja tomou parte na resolução final e na declaração feita: 15:23b. Como pôde o trabalho ser realizado, se não havia uma organização denominacional? Nem mesmo os que hoje são partidários de organizações podem admitir que tais organizações existissem nos tempos apostólicos.320

O biblista pentecostal Esequias Soares, tratando a respeito do assunto, informa que “os grupos pentecostais das diversas partes dos Estados Unidos e da Europa não se viam como uma denominação, mas como o Movimento do Espírito, Movimento Pentecostal”. Por isso, informa corretamente que os pioneiros do

movimento no Brasil, isto é, “nossos pais”, conforme ele corretamente os chama, “jamais pretenderam fundar uma Assembleia de Deus institucional”. Em termos diretos, “eles eram contra institucionalizar o movimento”.321 Não resta dúvida de que eles assim pensavam, primeiramente, por se orientarem pelas Escrituras, que, como disseram Emílio Conde e Lewi Pethrus, não dão base alguma para esse tipo de institucionalismo que atualmente se verifica; e, em segundo lugar, conforme já dissemos no capítulo 4 e aqui repetimos ao falar de restauracionismo, os movimentos carismático-pentecostais eclodiram nas denominações tradicionais como movimentos de renovação, e isso não aconteceu apesar do formalismo e do institucionalismo, mas justamente em razão destes. Assim, não faria sentido algum, após terem se libertado desse tipo de característica limitante e aprisionadora, que usurpa o lugar do Espírito Santo e mata a espiritualidade, reinstituí-la em outro contexto, cuja liberdade proporcionada pela terceira Pessoa da Trindade subverte a rigidez institucional e empodera, indistintamente, todos e todas, a fim de que cumpram a missão sacerdotal que nos foi entregue por nosso Senhor Jesus Cristo. Seria contraditório e até um atestado de que a renovação nada mais visava senão ocupar o lugar dos que lideravam. Agora, finalizando este penúltimo capítulo, vamos nos deter nas características da igreja conforme inferidas do chamado Credo Niceno-constantinopolitano.

Características da igreja (Credo)

É sabido que a igreja não se envolveu, nos seus primórdios, com questões teológicas. Isso, claro, desde que se entenda “teologia” no sentido técnico que atualmente conhecemos, o qual é assim compreendido desde sua especialização, isto é, da elitização do discurso sobre Deus, advindo da escolástica. Mas, à medida que a pregação do evangelho avançava em território gentílico, desafios à fé foram se impondo e, com eles, a necessidade de definir contornos doutrinários visando salvaguardar o núcleo da fé. Alister McGrath diz que as “primeiras declarações de fé cristã eram muitas vezes breves, até mesmo concisas”.322 Para esse mesmo autor, o apóstolo “Paulo prepara o que parece ter sido um credo cristão prototípico, quando se faz a afirmação de que Jesus é o Senhor (Rm 10:9) no cerne da confissão cristã”.323 McGrath, citando os teólogos James Bailey e Vander Broek, diz que tal confissão “(Rm 10:9; 1Co 12:3) representa a mais compacta forma de credo”.324 O doutor em teologia e filosofia E. Glenn Hinson concorda com essa informação, mas, mesmo reconhecendo que a “confissão mais simples da igreja era, sem dúvida, ‘Jesus é Senhor’”, acrescenta que “existiam também longas declarações como em 1Coríntios 15:3-5, onde Paulo explicitamente menciona que tinha ensinado uma tradição (paradosis)”.325 Esses pontos já apresentamos e discutimos no capítulo 2 da primeira parte de nossa Teologia sistemático-carismática.

Tais formulações surgiram de forma muito simples e, posteriormente, evoluíram para o formato de “credos”. Os primeiros credos são chamados de “ecumênicos”, assim como os concílios, pois ainda não havia protestantismo e referia-se à união das igrejas ocidental e oriental, que se dividiram em 1054 em decorrência de algumas divergências, sendo a principal delas a chamada cláusula Filioque, que diz respeito à processão do Espírito Santo, conforme amplamente discutimos no capítulo 4. O biblista pentecostal Esequias Soares diz que os credos ecumênicos “são geralmente aceitos por católicos romanos, ortodoxos gregos e protestantes, pois seu conteúdo é comum às principais religiões que ostentam a bandeira de Cristo”. O mesmo organizador da Declaração de Fé das Assembleias de Deus informa que os principais credos ecumênicos são “o Credo dos Apóstolos, século 2; o Credo Niceno (325 d.C.); o Credo Niceno-

constantinopolitano (381 d.C.); o Credo de Calcedônia (451 d.C.); e o Credo de Atanásio (cerca do ano 500)".326 A importância desses credos é tão notável que, segundo Gregory Miller, as "duas declarações mais importantes, o Credo de Niceia (325 d.C.) e o Credo de Calcedônia (451 d.C.), permanecem sendo a base para o cristianismo ortodoxo mundial, mesmo para a era atual".327 Portanto, torna-se importante finalizar este capítulo refletindo sobre as características, ou atributos, da igreja, de acordo com os credos ecumênicos.

Vê-se que os credos foram elaborados muito antigamente e de forma sumária, podendo tranquilamente ser citados neste espaço. Contudo, vamos destacar apenas os trechos referentes à igreja. O primeiro e mais sucinto deles, o Credo Apostólico, ou dos Apóstolos, diz: "Creio no Espírito Santo; na santa Igreja cristã, na comunhão dos santos; na remissão dos pecados; na ressurreição da carne; e na vida eterna".328 Uma tradução diferente, do mesmo Credo, diz: "Creio no Espírito Santo, na santa igreja católica, na comunhão dos santos, no perdão de pecados, na ressurreição do corpo e na vida eterna".329 Curiosamente, o Credo Niceno não contempla a igreja e esta só vai aparecer novamente no Credo Niceno-constantinopolitano: "E numa só Igreja santa, cristã e apostólica".330 É nesse contexto dos credos que nasceram as quatro características, atributos, ou marcas da igreja e que comumente são afirmadas: A igreja é una, santa, católica e apostólica. Vamos conhecê-las brevemente e, ao final, proporemos uma reflexão sobre um "acréscimo" que, por tudo que já estudamos e, particularmente neste capítulo, entendemos ser necessário para compor as referidas tradicionais e históricas características.

— Unidade —

A unidade da igreja não se refere a uma “igualdade artificial”. A metáfora paulina do corpo talvez seja o melhor exemplo do que significa diversidade na unidade (1Coríntios 12:1-31). Não é à toa que tal recurso é utilizado pelo apóstolo Paulo ao tratar dos dons espirituais. Mas a questão mais complexa nessa característica, marca ou atributo é o fato moderno de que a multiplicidade de denominações parece contrariar essa verdade. Lamentavelmente, o problema da enorme quantidade de denominações muitas vezes não é essencialmente doutrinário; antes, ele “possui raízes de tipo secular pragmático”.331 Assim foi com o primeiro grande cisma da igreja cristã, causando a divisão entre a igreja oriental e ocidental, cujos problemas teológicos somente serviram de justificativa para uma disputa pelo poder que já se arrastava desde a mudança da sede do Império Romano para Constantinopla. Para Brunner, as “Igrejas Protestantes são confrontadas pela mesma problemática”, ou seja, sua “unidade é impossível, porque elas incorporaram princípios formativos antitéticos, irreconciliáveis”. Depois de citar algumas denominações e dizer que elas jamais poderiam unir-se, diz que tal “insuperável obstáculo, tanto no conflito confessional (Católico — Protestante) como no denominacional (Batistas — Episcopais) encontra-se no fato de que em ambos os casos a instituição está identificada com a Ekklesia”. Essa “identificação não é, contudo, nem necessária nem justificada”, pois todas “as Igrejas Protestantes reconhecem a forma primitiva da Ekklesia como o ideal do Novo Testamento, que está subentendido na compreensão da fé, isto é, na cristologia, e é normativo para a igreja”. Isso significa lembrar que a “Ekklesia em si certamente não é uma igreja no sentido institucional, mas uma irmandade resultante da fé em Cristo”.332 Diz o mesmo autor:

Se este fato fosse reconhecido, pelo menos pelas igrejas provenientes da Reforma, o empecilho causado pela multiplicidade de igrejas e as razões espirituais para ter uma igreja desapareceriam. O interesse mudaria da forma da igreja para nosso serviço comum. A organização institucional seria considerada a princípio como de importância meramente relativa. Quando cada igreja percebe

que ela não é o Corpo de Cristo, mas somente serve para edificar esse Corpo, as diferenças tornam-se relativas, e são libertadas da opressão entre Ekklesia do Novo Testamento e normas. Cada igreja poderia então muito bem considerar as outras como muitos instrumentos ou vasos que servem a um propósito, a criação da verdadeira comunidade em Cristo, da verdadeira Ekklesia.333

Este seria um caminho ideal, mas, conforme McGrath, mesmo com a multiplicidade denominacional, se tais igrejas “forem genuinamente cristãs, todas fazem parte de uma única igreja”, pois a “desunião entre as igrejas não nega que a igreja é uma só”.334 Eis um desafio para todo cristão e um tema instigante, particularmente, para os estudantes de teologia. Em tempos tão polarizados quanto o nosso, a unidade é uma característica mais que desejada e deve ser motivo de nossas orações a Deus, tal como nosso Senhor Jesus Cristo fez (João 17:20-21).

— Santidade —

Muitas vezes mal compreendida e vista como ascese, a santidade não é algo que "adquirimos"; antes, é concedida à igreja como uma prova de que esta é de propriedade exclusivamente divina, significado original da expressão "santo" (Levítico 20:26; cf. Romanos 1:7; 1Coríntios 1:2; 2Coríntios 1:1; Efésios 1:1). Como afirma Alister McGrath, nossa santidade decorre do "nosso chamado", de nossa aquiescência do evangelho, "não por causa de nossa natureza", ou seja, Deus nos chama "para ser santos (1Co 1:2), não porque somos santos".335 Portanto, em virtude da santidade divina, somos "separados" ou "consagrados", colocados à parte, para Deus. Mas isso não significa que "nos tornamos santos e justos de uma hora para a outra; aliás, o pecado continua sendo uma grande ameaça para nossa vida cristã". Não nos tornamos imunes ao pecado, todavia já estamos "separados" em Cristo e, "apesar do pecado, nós fomos separados do mundo", ou seja, uma vez "chamados para fora do mundo (lembre-se de que a palavra grega para 'igreja' significa 'chamados para fora') a fim de lembrar ao mundo de seu Senhor e Salvador".336 Não fossem os méritos divinos, os crentes da comunidade de Corinto jamais poderiam ser saudados por Paulo, que os chama de santos, ou "chamados para serem santos (klētoi hagioi)", isto é, os coríntios assim são chamados pelo fato de que "Cristo pôs Sua mão sobre eles colocando-os ao Seu serviço". Portanto, eles "são santificados por terem recebido a Palavra da reconciliação através de Cristo pela fé (Jo 15:3)".337 Numa palavra:

Ecclesia santa pode então significar apenas: uma igreja que está fundada no ato santificador e na palavra de Deus em Jesus Cristo que podem ser recebidos somente pela fé. Quando a Palavra de Cristo e a fé se encontram, a presença do Espírito Santo é experimentada, é Ele e nenhum outro que derrama abundantemente o amor de Deus em nossos corações. O testemunho apostólico desconhece qualquer outra infusão da graça. E o Espírito Santo é primeiramente um falar do Espírito — a Palavra de Deus em nosso interior, assegurando-nos que somos filhos de Deus e reivindicando-nos para servir o nosso irmão. A igreja enquanto sancta ecclesia é conhecida por nada mais do

que isto, que aqui os homens estão presentes e permitem que esta inacreditável Palavra do amor de Deus em Cristo lhes seja dita, creem nela, e obedecem-na transmitindo o amor concedido a eles ao seu próximo em atos de amor.338

Portanto, é nesse sentido que se fala que a igreja é santa, e isso não tem relação alguma com a ideia de “usos e costumes” ou quaisquer outras questões que são defendidas em âmbito denominacional. Isso, contudo, não impede que as igrejas locais tenham sua forma de organização que contemple assuntos atinentes ao que elas entendam, à luz da Bíblia, como formas de “viver em santidade”. É preciso, porém, ter cuidado para não “anular” a graça com tais “usos e costumes”, que, por definição, são locais, humanos e transitórios (Gálatas 2:4-21; 5:1-26). Esse é um perigo real e que institui a meritocracia religiosa em contraste com a dádiva graciosa da salvação divina. Requer, portanto, cuidado e vigilância, pois sua ênfase e supervalorização anulam os méritos do sacrifício vicário de nosso Senhor Jesus Cristo.

— Catolicidade —

Nos círculos protestantes em geral, sobretudo nos carismático-pentecostais, muitas vezes essa marca da igreja é confundida com “catolicismo romano” e, por isso mesmo, malvista. Contudo, com essa expressão, o que se quer transmitir é o fato de que a igreja é universal, ou seja, “sua mensagem se aplica a todas as idades e a todas as situações”.339 Mesmo porque a “palavra católica é uma afirmação da importância, da pertinência e da validade universais do evangelho”.340 Tal entendimento foi fundamental para diferenciar a igreja, os do Caminho, o cristianismo nascente, do judaísmo, e não foram poucas as tentativas de cooptá-la, reduzindo-a apenas a uma dissidência da religião oficial judaica. Foi, todavia, a “natureza ‘católica’ da igreja” que a preservou desse perigo e o seu “mais forte motivo missionário”, mostrando que a “Ekklesia é destinada ao mundo todo”,341 conforme encontramos nos textos da Grande Comissão (Mateus 28:19-20; Marcos 16:15; Lucas 24:47; João 20:21).

Outro aspecto da catolicidade da igreja que está intimamente relacionado à sua unidade é o fato de que tal característica indica a necessidade de cooperação entre as diversas expressões da fé cristã, isto é, a despeito de onde quer que esteja ou do tamanho da congregação, ali encontra-se o corpo de Cristo, nem mais nem menos. Todavia, ela não pode achar-se autossuficiente, pois nenhum membro pode prescindir dos demais; antes, todos necessitamos uns dos outros para que possamos cumprir corretamente nossa tarefa. Assim, as diferenças que existem entre as tradições, representadas por denominações, devem sempre ser menos importante quando se pensa em termos de unidade. Isso não quer dizer, em hipótese alguma, que vamos negar nossas peculiaridades como agrupamento distinto que possui suas singularidades. Não se trata disso. Todavia, catolicidade indica que temos origem e destino universais, e isso decorre de nossa missão como corpo de Cristo, ou seja, o que nos une deve ser maior do que as diferenças que nos separam.

— Apostolicidade —

“E perseveravam na doutrina dos apóstolos” (Atos 2:42). Esse texto exprime com fidelidade essa característica da igreja, pois significa que a “fé e as obrigações dos apóstolos passaram a ser nossa fé e nossas obrigações”, pois somos agora responsáveis e “administradores do mesmo evangelho entregue aos apóstolos no passado”.342 Isso denota privilégios, mas igualmente obrigações. Uma vez que não “é a tradição histórica como tal que cria a igreja, mas só a Palavra que vem da fé, da plenitude do Espírito, da Palavra profética”, é imperioso entendermos que, ao dizermos “que a Igreja é apostólica, pretendemos que mesmo em sua organização ela deve orientar-se pela Ekklesia dos tempos apostólicos e tomar isso como sua norma”.343 Nenhuma igreja local que se pretenda parte do corpo de Cristo deve prescindir da orientação apostólica neotestamentária (Atos 15:1-29; Gálatas 1:1—2:21). Sem tal padrão para auferir a situação, não haveria Reforma Protestante, por exemplo, muito menos qualquer restauracionismo.

Essa característica resguarda a igreja de perder-se em sua expressão histórica e sociológica, distanciando-se completamente do que encontramos nas Escrituras, particularmente em Atos dos Apóstolos. Mas, para entendê-la, a apostolicidade não deve ser reduzida a apenas “uma categoria de legitimação, mas mais ainda uma categoria de promessa e missão”. Por isso, “é também insuficiente certificar-se do vínculo com os apóstolos somente por meio de comprovações de tradição e sucessão”, pois a “successio apostolica é, segundo seu conteúdo e sua verdade, a successio Evangelii, a proclamação contínua e autêntica do evangelho do Ressuscitado”.344 É exatamente por essa verdade que “os Reformadores exigiram que o critério” da apostolicidade significasse que “a proclamação de Cristo fosse feita”, pois “entenderam a Escritura como o apostolos verdadeiro, a saber, como o testemunho apostólico para a proclamação apostólica contínua e a comunidade messiânica em difusão”.345 Como, porém, dar continuidade a tal anúncio da ressurreição sem o empoderamento prometido por nosso Senhor Jesus Cristo? Talvez a não compreensão desse aspecto tenha levado ao déficit carismático experimentado no pós-Reforma. Por isso, o ressaltamos aqui com a expressão “pentecostalidade”.

— Pentecostalidade —

Apesar de “o princípio pentecostalidade” estar pressuposto, por exemplo, no “destaque ao aspecto comunitário da dotação do Espírito que liga cada um dos cristãos na comunhão da igreja”,346 mantendo-a una, santa, católica e apostólica, ao não se nomeá-lo ele acaba escamoteado e esquecido, por isso gostaríamos de finalizar este capítulo propondo que busquemos conhecer esse princípio, que nada tem que ver com a tradição pentecostal — assim como catolicidade nada tem que ver com o catolicismo romano —, sendo uma característica implícita e marca legítima da igreja como corpo de Cristo, à qual poderia, sem dúvida, somar-se as demais, ainda que não sugerindo qualquer alteração do credo. Não há dúvida de que tal princípio está pressuposto na argumentação das gerações mais antigas da tradição carismático-pentecostal, contudo sua articulação, é necessário reconhecer, devemos ao teólogo pentecostal peruano Bernardo Campos, que define tal princípio nos seguintes termos:

Entendemos por pentecostalidade aquele princípio e aquela prática religiosa moldados pelo acontecimento de Pentecoste. Trata-se de uma experiência universal que eleva à categoria de “princípio” (arqueordenador) as práticas pentecostais que procuram ser concretizações históricas dessa experiência primordial. Do ponto de vista cristológico, a pentecostalidade é a “força do Espírito” que torna possível a Igreja como corpo de Cristo e como povo de Deus na história concreta da humanidade. Em sua qualidade de “princípio”, a pentecostalidade em si mesma rejeita qualquer concretização histórica do tipo pentecostal que pretenda ser sua expressão única (exclusiva) ou que pretenda convertê-la em seu absoluto, negando a outros a possibilidade de fundamentar-se também nela (inclusividade). Sustentamos a tese de que no fundo de toda Igreja professamente cristã há uma pentecostalidade latente ou manifesta.347

Nesse sentido, independentemente de determinado segmento ser ou não

carismático ou pentecostal, é uma questão de honestidade reconhecer essa característica da igreja.348 Sobretudo por causa de dois aspectos que podem ser deduzidos do evento de Pentecostes, em Atos 2. O primeiro deles é, sem dúvida, o empoderamento prometido por nosso Senhor Jesus Cristo, experiência fundamental para o cumprimento da missão sacerdotal da igreja, e o segundo é a já mencionada inversão que se deu em Babel, ou seja, a representação presente em Jerusalém, “de todas as nações que estão debaixo do céu” (Atos 2:5). Em vez de se surpreender por não compreender as línguas, admira-se por compreender tudo! Isso denota um acontecimento de unidade, ou seja, todo ser humano é igual perante Deus e pode ouvir sua voz de santidade, pois Deus quer resgatar todos indistintamente. Também apregoa a catolicidade, ou seja, com todas as diferenças, inclusive representadas pelas diversas línguas que os peregrinos falavam. Ainda assim, eles ouviram, cada um em sua língua, os quase 120 falarem das grandezas de Deus. Finalmente, tudo isso se deu pela presença extraordinária do Espírito Santo atuando na vida dos apóstolos e demais testemunhas da morte e ressurreição de nosso Senhor Cristo. Tal teve de ser assim em virtude de que:

Para Paulo, a comunidade é o lugar da manifestação do Espírito (1Co 14) numa abundância transbordante de dons espirituais (charismata — carismas). Segundo a profecia veterotestamentária, o Espírito é o dom do tempo escatológico (Is 44:3; 63:14; Ez 36:27; Zc 4:6). No tempo messiânico, não só profetas e reis escolhidos, mas o povo de Deus inteiro será repleto com a força de vida e com o poder recriador de Deus. Segundo Jl 2:28s é assim que começa o derramamento do Espírito de Deus “sobre toda carne”. Isto significa a nova criação de todas as coisas para a vida eterna do Reino e simultaneamente a glorificação de Deus, pois Deus mesmo está presente no Espírito. No poder do Espírito, Deus mesmo habita sua criação. O cristianismo primitivo entendeu suas experiências com as aparições do Ressuscitado e com sua presença como experiências com este espírito messiânico. No evento do Pentecostes cumpre-se a promessa de Joel ([...]). O Espírito do tempo escatológico e a comunidade escatológica da salvação estão relacionados. O novo povo de Deus entende-se em sua existência e sua forma como “criatura do Espírito”, portanto, como cumprimento inicial da nova criação de todas as coisas e da glorificação de Deus. O Espírito faz criar o povo; o Espírito empodera-o para a missão; o Espírito opera suas forças de vida e seus respectivos serviços; o Espírito une, ordena e preserva o povo. Por isto, a comunidade entende a si mesma, seus dons e suas tarefas a partir e na história

escatológica do Espírito. Nisto, ela não só experimenta quem ela é, mas também onde está seu lugar. Ela descobre na história mais abrangente do Espírito o futuro redentor do mundo.349

A articulação de Moltmann é similar à de Campos, mas, por não ter a experiência carismática, há alguma dificuldade em sua forma de expressar-se. Para o teólogo pentecostal peruano, por seu caráter cristológico, a pentecostalidade nada mais é que a universalidade do Espírito de Cristo, que, como disse o teólogo pentecostal Myer Pearlman, é agora responsável pela presença de nosso Senhor Jesus Cristo em nosso interior. É justamente tal presença que caracteriza a igreja como comunidade pentecostal e revela a portabilidade do "princípio pentecostalidade". Muitos parecem esquecer de que "Deus Espírito Santo", para utilizar a forma com que o teólogo pentecostal Paul Pomerville se refere à terceira Pessoa da Trindade, é o responsável por amparar, acolher, guiar, dirigir, orientar e proteger a igreja durante todo o seu transcurso neste período entre a ascensão e a volta de nosso Senhor Jesus Cristo, ou seja, além de sua presença contínua conosco nos dando o fôlego de vida — assim como faz com os demais seres vivos e na ordenação do universo —, carecemos de sua presença extraordinária. Como representantes do Mestre ou extensão de seu corpo, assim como ele foi gerado, empoderado, guiado e ressuscitado pelo Espírito Santo, de igual forma também devemos esperar essas mesmas ações como fruto da presença extraordinária da terceira Pessoa da Trindade.

Considerações finais

No presente capítulo, assim como temos feito nos demais, passamos em revista os principais aspectos da eclesiologia que podem nortear e orientar os estudantes no aprofundamento dos seus estudos e também no exercício ministerial. Na realidade, estudar teologia deve ser uma forma de habilitar-se para melhor servir no corpo de Cristo como cidadão do reino de Deus, daí a importância de pesquisar com afinco a eclesiologia. A relação da igreja com o reino de Deus, bem como sua posição na história da salvação, também são aspectos cruciais deste capítulo e pelos quais passamos visando mostrar qual o posicionamento ideal, biblicamente falando, do corpo de Cristo. Lamentavelmente, notamos que, dado o fato de o aspecto organizacional ter se sobrepujado à dimensão mística da igreja, que, como vimos, é antes de qualquer coisa um organismo vivo, muitos acreditam que estudar técnicas de "administração eclesiástica" lhes garante eficácia na condução de um rebanho. Todavia, consoante o exposto, aprendemos que somente empoderados pelo mesmo Espírito que capacitou nosso Senhor Jesus Cristo, seus apóstolos e os seus primeiros seguidores é que poderemos cumprir o papel que cabe à nossa geração. Como vimos, não é com poder aquisitivo, influência política ou construções faraônicas que a igreja pode vencer e triunfar, mas apenas pela dependência de Deus Espírito Santo. A tradição carismático-pentecostal sempre demonstrou essa verdade, muito embora algumas de suas expressões mais populosas tenham se enveredado pelo caminho do formalismo e da grandiloquência. Contudo, temos o exemplo de muitos países nos quais o evangelho é pregado no poder do

Espírito e multidões têm sido alcançadas, o que mostra que a maneira pela qual Atos descreve os primórdios da fé, bem como o início de sua eclosão nos séculos 19 e 20, ainda é a forma pela qual sua expansão deve acontecer.

Notas

1 “Antigamente era consenso geral de que a doutrina sobre a igreja tinha que ser uma doutrina teológica a ser abordada, no âmbito da dogmática, depois da cristologia e antes da escatologia. Hoje em dia, isso já não é tão evidente, porque há caminhos muito diferentes que levam a uma teoria da igreja e de sua prática” (Moltmann, Jürgen. A igreja no poder do Espírito: uma contribuição à eclesiologia messiânica [Santo André: Academia Cristã, 2013], p. 22).

2 Hernando, James. “Para que foi criada a igreja?”, Manual do Obreiro, ano 26, n. 27 (Rio de Janeiro: CPAD), p. 31.

3 Ibid.

4 Ibid., p. 32.

5 Ibid.

6 González, Justo. Breve dicionário de teologia (São Paulo: Hagnos, 2009), p. 99.

7 Pannenberg, Wolfhart. Teologia sistemática (São Paulo/Santo André: Paulus/Academia Cristã, 2009), vol. 3, p. 51.

8 Ibid., p. 50-1 (grifo no original).

9 Ibid., p. 51.

10 Bonhoeffer, Dietrich. A comunhão dos santos: uma investigação dogmática sobre a sociologia da igreja (São Leopoldo: Sinodal/EST, 2017), p. 110 (grifo no original).

11 Ibid.

12 “Essa expressão, cara aos católicos, provém do Símbolo [Credo] denominado dos Apóstolos, documento ocidental, onde aliás só é atestada pouco antes do ano 400. Contrariamente ao que alguns pensam, não é uma aposição à ‘sanctam Ecclesiam’, que explicitaria seu sentido”, explica o teólogo francês dominicano Yves Congar, dizendo ainda o seguinte sobre a expressão “comunhão dos santos”: “Com que, ou com quem nós professamos estar unidos, do que, de quem professamos ser participantes? O termo sanctorum tem significado neutro, as sancta, ou de um masculino, os sancti (mas é preciso não excluir as sanctae!). As primeiras explicações favorecem o sentido de ‘os santos’, a comunidade dos bem-aventurados antecipada na Igreja Católica (assim Nicetas de Ramesiana), ou, mais precisamente, os mártires (Fausto de Riez). Mais tarde, especialmente na Idade Média, falou-se da participação nas coisas santas (sancta), nos sacramentos, na eucaristia. No Símbolo [Credo] niceno-constantinopolitano, encontramos o batismo lá onde o Símbolo chamado dos Atos dos Apóstolos fala sobre a comunhão dos santos. Na realidade — o termo grego e bíblico koinonia, que traduz o latim communio, obriga a ver as coisas assim —, trata-se do direito de participar dos bens da comunidade de salvação, solidariamente com os membros dessa comunidade” (Congar, Yves. Ele é o Senhor e dá a vida, 2. ed., Coleção Creio no Espírito Santo [São Paulo: Paulinas, 2010], vol. 2, p. 87-8).

13 Coenen, Lothar. “Igreja, sinagoga”, in: Brown, Colin; Coenen, Lothar (orgs.). Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento, 2. ed. (São Paulo: Vida Nova, 2000), p. 984.

14 Bonhoeffer. A comunhão dos santos, p. 110-3 (grifo no original).

15 Libanio, João Batista; Murad, Afonso. Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas, 8. ed. (São Paulo: Loyola, 2011), p. 79-82.

16 Bentho, Esdras Costa. Igreja: identidade e símbolos (Rio de Janeiro: CPAD, 2010), p. 21.

17 Dusing, Michael L. “A igreja do Novo Testamento”, in: Horton, Stanley M. (org.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal (Rio de Janeiro: CPAD, 1996), p. 536.

18 Ibid.

19 Ibid., p. 537.

20 Ibid.

21 Ibid.

22 Na realidade, estabelece-se uma “tensão” entre organismo (“fé”) e organização (“experiência”), conforme observa Jürgen Moltmann: “A maioria dos livros sobre a igreja indica como o problema fundamental da eclesiologia a diferença entre fé e experiência. ‘Tudo que chamamos igreja é acessível a nós somente em uma forma histórico-social, mas mesmo assim não se esgota nela. A igreja é objeto da fé, artigo do credo.’ De que maneira a igreja se entende como ‘grandeza escatológica’ e simultaneamente como ‘grandeza empírico-histórica’? Como podemos entender o ‘paradoxo’ de que as igrejas ‘participam, por um lado, das ambiguidades da vida religiosa e da vida em geral, mas que elas compartilham, por outro, a vida não ambígua da comunhão do Espírito?’ Qual a relação do ‘fundamento da igreja’ com a própria igreja? Como se pode falar da ‘natureza da igreja’ e simultaneamente da ‘forma da igreja’?” (Moltmann. A igreja no poder do Espírito, p. 42).

23 Waltke, Bruce K.; Fredericks, Cathi J. Comentário do Antigo Testamento: Gênesis (São Paulo: Cultura Cristã, 2010), p. 49.

24 Em alemão: Heilsgeschichte. Portanto, é disso que se trata quando ocorrer tal termo nas citações.

25 Brunner, Emil. Dogmática (São Paulo: Fonte, 2010), vol. 3, tomo 1, p. 21.

26 Culmann, Oscar. Cristo e o tempo: tempo e história no cristianismo primitivo (São Paulo: Custom, 2003), p. 20.

27 Ibid.

28 Ibid.

29 Ibid., p. 23.

30 Ibid., p. 157.

31 Ibid. (grifo no original).

32 Ibid., p. 158.

33 Ibid.

34 Ibid.

35 Ibid.

36 Ibid., p. 159 (grifo no original).

37 Ibid.

38 Ibid., p. 159-60.

39 “De acordo com os Evangelhos, só se torna discípulo aquele que é escolhido por Jesus — geralmente por meio de um chamamento explícito: ‘Vem em meu seguimento!’, ou simplesmente: ‘Segue-me!’. Nem todos são chamados por Jesus. A proclamação do reinado de Deus em Marcos 1:15 termina com apelo: ‘Convertei-vos e crede no evangelho’, mas Jesus não acrescenta: ‘Segui-me e tornai-vos meus discípulos!’ Não há nenhuma palavra de Jesus com a qual ele convoque o povo a segui-lo como discípulos. E sobretudo não há passagem nenhuma em que ele condicione a participação no Reino de Deus ao estado de discípulo” (Lohfink, Gerhard. Deus precisa da igreja? Teologia do povo de Deus [São Paulo: Loyola, 2008], p. 288). O autor distingue, radicalmente, seguidor/discípulo, de quem passa a fazer parte do corpo de Cristo, tornando-se apenas “membro”, mediante a aceitação da palavra do evangelho. No entanto, de acordo com o texto de Mateus 28:19-20, temos recomendação clara de nosso Senhor Jesus Cristo para se fazer discípulos de todas as nações. Portanto, nossa citação do texto de Lohfink tem como finalidade apenas destacar o conceito de seguimento, não referendar sua perspectiva nesse sentido.

40 Moltmann. A igreja no poder do Espírito, p. 30.

41 “Jesus chegou ‘pregando o evangelho do Reino [...] e curando todas as enfermidades e moléstias entre o povo’. Nessa descrição da pregação de Jesus, Mateus observa o poder que acompanha o Espírito como parte essencial do evangelho (Mt 4:17,23-24; grifo nosso). Jesus chamou as boas-novas do evangelho do Reino, com o termo ‘Reino’ referindo-se inequivocamente à dupla natureza do evangelho: (1) a morte redentora de Jesus na cruz pelo pecado e (2) o dom do Espírito. Depois da ressurreição, Jesus não reinterpretou nada para os apóstolos; os discípulos judeus tinham um conceito errado do Reino de Deus que veio do judaísmo, mas ele corrigiu no seminário de quarenta dias pós-ressurreição sobre o tema do Reino (At 1:3b-8). Quando, esperando um reino judaico terreno, perguntaram a Jesus ‘Senhor, restaurarás tu neste tempo o reino a Israel?’ (At 1:6; grifo nosso), ele lhes respondeu que não era para eles saberem os tempos ou as datas que o Pai tinha estabelecido por sua própria autoridade; mas disse-lhes: ‘Recebereis a virtude do Espírito Santo, que há de vir sobre vós;

e ser-me-eis [minhas] testemunhas'. Na verdade, naquele tempo, ele estava dizendo que eles receberiam um 'reino do coração', a poderosa presença do Espírito Santo (At 1:8; 2:4). As falsas expectativas deles a respeito de um reino judaico terreno que chegaria imediatamente não seriam mudadas em sua consciência cultural até que experimentassem a poderosa vinda do 'Reino' no Pentecostes, e então, sob a orientação do Espírito, começaram a entender o Reino" (Pomerville, Paul A. A força pentecostal em missões: entendendo a contribuição dos pentecostais na teologia missionária contemporânea [Rio de Janeiro: CPAD, 2020], p. 220 [grifo no original]).

42 Keener, Craig. O Espírito nos Evangelhos e em Atos: pureza e poder divino (São Paulo: Vida Nova, 2018), p. 172.

43 Cullmann. Cristo e o tempo, p. 200-1 (grifo no original).

44 Ibid., p. 201 (grifo no original).

45 Ibid. (grifo no original).

46 Ibid., p. 269-70 (grifo no original).

47 Gordon, A. J. O ministério do Espírito (Curitiba/São Paulo: Pão Diário/Editora dos Clássicos, 2012), p. 58.

48 Ibid., p. 59.

49 Ibid., p. 59-60.

50 Ibid., p. 60.

51 Pomerville. A força pentecostal em missões, p. 28 (grifo no original).

52 Moltmann. A igreja no poder do Espírito, p. 63-4.

53 Ibid., p. 64.

54 De acordo com uma breve busca, a expressão “reino de Deus” (e “reino dos céus”) ocorre cerca de 63 vezes nos quatro Evangelhos, sendo 61 ocorrências nos Sinóticos e apenas duas delas no Evangelho de João. No entanto, excetuando o número do Quarto Evangelho, os demais números são variáveis, pois afirma-se, por exemplo, que “em toda a literatura epistolar neotestamentária só ocorre nove vezes, enquanto é usado 83 vezes nos Evangelhos Sinóticos” (Lohfink. Deus precisa da igreja?, p. 359).

55 Jeremias, Joachim. Teologia do Novo Testamento (São Paulo: Hagnos, 2008), p. 76-7.

56 Fabris, Rinaldo. “O Evangelho de Marcos”, in: Barbaglio, Giuseppe; Fabris, Rinaldo; Maggioni, Bruno. Os Evangelhos (I), 2. ed., Coleção Bíblica Loyola (São Paulo: Loyola, 2002), vol. 1, p. 431.

57 Ibid.

58 Moltmann. A igreja no poder do Espírito, p. 61-2.

59 Dusing. “A igreja do Novo Testamento”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 538.

60 Ibid., p. 552.

61 Pomerville. A força pentecostal em missões, p. 221.

62 Dusing. “A igreja do Novo Testamento”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 552.

63 Ibid., p. 553.

64 Ibid.

65 Ibid.

66 Pomerville, Paul A. A força pentecostal em missões, p. 240 (grifo no

original).

67 Dusing. “A igreja do Novo Testamento”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 553.

68 Ibid.

69 Ibid.

70 Pomerville. A força pentecostal em missões, p. 240.

71 Ibid.

72 Ibid., p. 222 (grifo no original).

73 Dusing. “A igreja do Novo Testamento”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 553-4.

74 Moltmann. A igreja no poder do Espírito, p. 258.

75 Ibid. (grifo no original).

76 Pannenberg. Teologia sistemática, vol. 3, p. 49.

77 Ibid.

78 Ibid., p. 55.

79 Ibid., p. 57-8.

80 Ibid., p. 603-4.

81 Ibid., p. 604.

82 Ibid., p. 606.

83 Ibid., p. 607.

84 Ibid., p. 613.

85 Moltmann. A igreja no poder do Espírito, p. 80-1.

86 Pomerville. A força pentecostal em missões, p. 245 (grifo no original).

87 Ibid., p. 245-6 (grifo no original). É importante compreender que, ao referir-se ao “dom do Espírito”, o teólogo pentecostal está fazendo alusão à principal doutrina do pentecostalismo clássico, que é o batismo no Espírito Santo: “Usar essa terminologia neotestamentária não é apenas uma maneira conveniente de explicar o ‘evangelho pleno’. É introduzir a teologia do evangelho do Reino de Deus como base para uma teologia bíblica pentecostal, que também produziria resultados substanciais na exploração do tema no Antigo Testamento. Usar essa terminologia neotestamentária é dizer que o evangelho de Jesus sobre o Reino de Deus era duplo (Mt 4:23); as boas-novas do Reino são inseparáveis do poder e governo do Espírito Santo nos cristãos. Em um tempo de transição na história da salvação, João Batista apresentou Jesus como aquele que ‘batiza com o Espírito Santo’ (Mt 3:1-2; Lc 3:16,18; Jo 1:15-16,29-34). Essas introduções de João Batista nos Evangelhos não mencionam especificamente a morte redentora de Jesus; João fez apenas uma referência figurada a Jesus como o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo (Jo 1:29). Ao anunciar a vinda de Jesus e as boas-novas no tempo de transição na história da salvação (o ponto central), João Batista concentrou-se no Espírito Santo em conexão com a vinda de Jesus — ele viu o Espírito descer sobre Jesus e disse que Jesus iria batizar com o Espírito” (ibid., p. 245, grifo no original).

88 Moltmann. A igreja no poder do Espírito, p. 121-2.

89 Ibid., p. 122.

90 McGee, Gary B. “A antiga hermenêutica pentecostal: línguas como evidência no livro de Atos”, in: McGee, Gary (org.). Evidência inicial: perspectivas históricas e bíblicas sobre a doutrina pentecostal do batismo no Espírito (Natal: Carisma, 2017), p. 131.

91 Ibid.

92 Dodd, C. H. Segundo as Escrituras: estrutura fundamental do Novo Testamento (São Paulo: Paulinas, 1979), p. 109.

93 Ibid., p. 111.

94 Ibid., p. 111-2.

95 Brunner. Dogmática, vol. 3, p. 129, 179.

96 Moltmann. A igreja no poder do Espírito, p. 136.

97 Pannenberg. Teologia sistemática, vol. 3, p. 620.

98 Ibid.

99 Ibid., p. 621-2.

100 Ibid., p. 631.

101 Moltmann. A igreja no poder do Espírito, p. 180.

102 Ibid., p. 190-1 (grifo no original).

103 Ibid., p. 191.

104 Lohfink,. Deus precisa da igreja?, p. 192.

105 Moltmann. A igreja no poder do Espírito, p. 193-4 (grifo no original).

106 Brunner. Dogmática, vol. 3, tomo 1, p. 51.

107 Ibid., p. 72-3.

108 “Tem-se sugerido que a questão da organização eclesiástica, ou seja, o governo ou constituição da igreja, é, em última análise, questão de autoridade — onde reside a autoridade da igreja e que tem o direito de exercê-la. Embora a maioria dos crentes não hesite em responder que Deus é a derradeira autoridade da Igreja, ainda precisam determinar como e através de quem Ele deseja administrar essa autoridade. No decurso da história da cristandade, surgiram várias formas de constituição eclesiástica. Algumas atribuem maior grau de autoridade aos clérigos. Outras ressaltam que os leigos devem exercer maior controle na igreja. Outros ainda buscam uma posição de equilíbrio entre os dois extremos. Com raras exceções, a maioria dessas estruturas podem ser classificadas em uma das seguintes formas: episcopal, presbiteriana ou congregacional” (Dusing. “A igreja do Novo Testamento”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 557-8).

109 Garlow, James L. Deus e seu povo: a história da igreja como Reino de Deus (Rio de Janeiro: CPAD, 2007), p. 47.

110 Conde, Emílio. Igrejas sem brilho, 7. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1986), p. 10-1.

111 “Os prosélitos faziam igualmente parte do grupo de israelitas marcados por mácula leve; eram bem mais numerosos do que os ḥălalîm. Trata-se de prosélitos integrais, ‘prosélitos da justiça’, isto é, de pagãos convertidos ao judaísmo, submetendo-se à circuncisão, ao banho ritual e à oferta do sacrifício. É preciso distingui-los dos ‘tementes a Deus’ que aceitavam somente a profissão de fé monoteísta e a observância das leis cerimoniais, sem se converterem totalmente ao judaísmo. Legalmente, eram considerados pagãos” (Jeremias, Joachim. Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário [Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2010], p. 423-4). “Para expressar a mudança radical de vida, João escolhe símbolo próprio da cultura judaica do tempo, o batismo, isto é, a imersão na água, neste caso do rio Jordão. Naquela cultura, mergulhar na água era símbolo de morte, equivalia a morrer afogado. Por isso utilizava-se a imersão para indicar a mudança total de estado ou de vida, por exemplo, quando se passava da escravidão à liberdade ou se abraçava a religião judaica deixando o gentilismo”, mas a novidade é que “João não propõe esse batismo como cerimônia privada, porém pública. E mais: todos os que acorriam tinham que reconhecer em voz alta sua própria contribuição para a injustiça existente” (Camacho, Fernando; Mateos, Juan. Jesus e a sociedade de seu tempo, 5. reimpr. [São Paulo: Paulus, 2015], p. 48-9). Quem quiser conferir um pouco mais pode consultar, por exemplo, Perrot, Charles. “Batismo”, in: Centro: Informática e Bíblia Abadia de Maredsous. Dicionário enciclopédico da Bíblia (São Paulo/Santo André: Loyola/Paulus/Paulinas/Academia Cristã, 2013), p. 219-22.

112 Gee, Donald. Como receber o batismo no Espírito Santo: vivendo e

testemunhando com poder (Rio de Janeiro: CPAD, 2000), p. 30. “Uma doutrina não pode motivar nem inspirar; é necessária uma empatia experiencial, uma inabitação de Deus que transforme a interioridade do ser humano. É preciso aprender a saborear a experiência divina” (Estrada, Juan Antonio. Da salvação a um projeto de sentido: como entender a vida de Jesus [Petrópolis: Vozes, 2016], p. 67).

113 O texto é muito posterior aos fatos, portanto certamente tais batismos só ocorreram após a ascensão do Senhor (At 2:37-41). O texto clássico da Grande Comissão confirma esse raciocínio (Mt 28:19-20).

114 Weber, Max. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva, 4. ed. (Brasília: UnB, 2000), vol. 1, p. 161.

115 Ibid., p. 303 (grifo no original).

116 Wright, N. T. O caminho do peregrino: a vida cristã é uma jornada espiritual (Brasília: Palavra, 2011), p. 82 (grifo no original).

117 Ibid.

118 Apenas a fim de relembrar, conforme o teólogo e biblista Kenner Terra, trata-se do exercício de “interpretação ao Antigo Testamento e as obras judaicas em geral”, ou seja, uma “hermenêutica judaica” (Terra, Kenner. “O ato de interpretar: ‘A hermenêutica nossa de cada dia’”, in: Siqueira, Gutierres; Terra, Kenner. Autoridade bíblica e experiência no Espírito: a contribuição da hermenêutica pentecostal-carismática [Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020], p. 26).

119 É possível que alguém observe que o texto está dizendo que os discípulos operaram tais prodígios “antes” da experiência de Atos 2, ou seja, do empoderamento. A esse respeito, observamos que “os Doze estiveram com Jesus na maior parte de seu ministério na Galileia. Depois do grande milagre de ressuscitar a filha de Jairo, Jesus manda-lhes sair para fazer o que ele fez. Sua comissão parece igual à dele (Lc 4:18-19). Ele ‘deu-lhes virtude e poder sobre todos os demônios e para curarem enfermidades’. Eles devem proclamar a chegada do Reino. O reinado redentor de Deus tornou-se uma realidade presente, demonstrada pela pregação do evangelho e pela vitória sobre o Maligno através dos milagres e da expulsão de demônios. Como todos os ministros do evangelho, esses discípulos derivam seu poder e autoridade de Jesus. Eles ministram como seus servos e mordomos e, assim, devem prestar contas a ele. Antes do Pentecostes, o ministério que fazem serve de preparação para a obra que eles serão chamados a fazer no poder do Espírito (Lc 24:49; At 1:8; 2:1ss.)” (Arrington, French L. “Lucas”, in: Arrington, French L.; Stronstad, Roger [orgs.]. Comentário bíblico pentecostal: Novo Testamento, 2. ed., p. 370-1 [Rio de Janeiro: CPAD, 2004]). Também o biblista católico Rinaldo Fabris afirma que “Lucas nos diz que a missão dos Doze levou a todo lugar a boa-nova do Reino, antecipando nos gestos de cura e salvação”, pois “para a igreja de Lucas, tudo isso não é só uma longínqua e veneranda lembrança, mas uma realidade viva, porque a ‘missão’ é a textura que une as novas comunidades após a Páscoa” (Fabris, Rinaldo. “O Evangelho de Lucas”, in: Fabris, Rinaldo; Maggioni, Bruno. Os Evangelhos II: tradução e comentários, 4. ed., Coleção Bíblica Loyola [São Paulo: Loyola, 2006], vol. 2, p. 99). Em outras palavras, tratava-se de um “estágio preparatório”.

120 Menzies, Robert. Empoderados para testemunhar: o Espírito em Lucas-Atos (Natal: Carisma, 2021), p. 236.

121 Theissen, Gerd. O movimento de Jesus: história social de uma revolução de valores (São Paulo: Loyola, 2008), p. 45-6.

122 Bultmann, Rudolf. Teologia do Novo Testamento (Santo André: Academia Cristã, 2008), p. 534.

123 Cf. Clemente Romano. Primeira carta de Clemente aos coríntios. Padres apostólicos, 6. reimpr. (São Paulo: Paulus, 2014), B. Hierarquia levítica e ordem eclesiástica, III., p. 40-4, p. 52-5.

124 Ibid. (grifo no original).

125 Ibid. (grifo no original).

126 Ibid., p. 534-5 (grifo no original).

127 Ibid., p. 535 (grifo no original).

128 Ibid.

129 Ibid., p. 536 (grifo no original).

130 Ibid. (grifo no original).

131 Ibid., p. 536-7 (grifo no original).

132 Ibid., p. 537.

133 Ibid. (grifo no original).

134 Ibid. (grifo no original).

135 Ibid., p. 537-8 (grifo no original).

136 Ibid., p. 539.

137 Ibid., p. 542 (grifo no original).

138 Ibid., p. 542-3.

139 Ibid., p. 543.

140 Ibid.

141 Ibid., p. 544 (grifo no original).

142 Ibid.

143 Ibid. (grifo no original).

144 Ibid. (grifo no original).

145 Ibid., p. 547 (grifo no original).

146 Didaquê, in: Padres apostólicos, C. Vida comunitária (Verdadeiros e falsos pregadores) 11.1-12; (A vivência comunitária) 15.1-4; p. 354-5, 358-9.

147 Hermas. O pastor, in: Padres apostólicos, Décimo Primeiro Mandamento 43.1-21, p. 209-11.

148 Bultmann. Teologia do Novo Testamento, p. 547-8.

149 Ibid., p. 548.

150 Ibid., p. 548-9 (grifo no original).

151 Ibid., p. 549.

152 Ibid., p. 550 (grifo no original).

153 Ibid. (grifo no original).

154 Silva, Antonio Gilberto da. Manual de escola dominical: edição histórica 1974-2014 (Rio de Janeiro: CPAD, 2014), p. 133 (grifo no original).

155 Estrada, Juan Antonio. Para compreender como surgiu a igreja, Ecclesia XXI (São Paulo: Paulinas, 2005), p. 79.

156 Estrada. Da salvação a um projeto de sentido, p. 70. Evidentemente que o leitor já percebeu. Contudo, por via das dúvidas, é oportuno ressaltar que o autor fala de um Jesus construído pela instituição para justificar e legitimar sua própria opulência, nada tendo com nosso Senhor Jesus Cristo, que, como sabemos, viveu de forma humilde e simples, consoante o que encontramos nas Escrituras.

157 Ibid.

158 Ibid., p. 70-1.

159 Ibid., p. 71.

160 Ibid.

161 “O Concílio Vaticano II concedeu, em muitas passagens, amplo espaço ao testemunho da Escritura e da tradição e ressaltou que, em tudo o que faz, a igreja é sacramento, isto é, instrumento do Espírito Santo. A proclamação do evangelho, assim como a celebração dos sacramentos, acontecem pelo Espírito Santo. O significado do Espírito Santo para os sacramentos foi ressaltado sobretudo pela revitalização da epiclese, isto é, da invocação do Espírito Santo para que ele desça sobre a celebração da eucaristia e dos demais sacramentos. Assim, a igreja em sua totalidade possui uma estrutura epiclética. A sua autoridade não consiste num dispor autocrático da palavra de Deus e da graça. Muito antes, ela tem de ouvir repetidamente o que o Espírito diz às comunidades (Ap 2:7.11;17:29 etc.). Na celebração dos sacramentos, só o que ela pode pedir com plena autoridade é que venha o Espírito Santo. A igreja vive da constante rogação: Veni, Sancte Spiritus! [Vem, Santo Espírito!]” (Kasper, Walter. A Igreja Católica: essência, realidade, missão, Coleção Theologia Publica [São Leopoldo: Unisinos, 2012], p. 187-8).

162 “Cristo deu a certas ações um significado de graça, mas a determinação dos ritos sacramentais foi precisada na história. Os doutores franciscanos do século 13 Alexandre de Hales e São Boaventura atribuem ao Espírito Santo, a sua inspiratio ativa nos concílios e na igreja, a instituição definitiva dos sacramentos da confirmação, da ordem, do matrimônio, da unção dos enfermos. A questão preocupou os apologistas e teólogos católicos chamados a responder às críticas de Lutero, que via testemunho escriturístico apenas para o batismo, para a eucaristia e para a penitência. Eles refletiram que Cristo determinou a comunicação das graças sacramentais, mas que a forma dos sinais sacramentais foi estabelecida, eventualmente modificada pela igreja sob a direção ou inspiração do Espírito” (Congar. “Ele é o Senhor e dá a vida”, p. 2-23).

163 Estrada. Da salvação a um projeto de sentido, p. 71-2.

164 Ibid., p. 72.

165 Ibid.

166 Kasper. A Igreja Católica, p. 187.

167 Ibid., p. 188.

168 Ibid., p. 188-9.

169 Apesar de já termos falado a respeito do “conteúdo” da mensagem do evangelho em capítulos anteriores, nunca é demais relembrar que “Jesus manifestou o governo de Deus por meio de sinais (Mt 9:35), e os discípulos devem fazer o mesmo (10:1,7-8). Harrington observa que ‘a missão dos discípulos (v. 7-8) imita e estende a missão de Jesus de pregar o Reino vindouro de Deus e curar enfermos (veja 4:23)’. As ordens de Jesus em 10:8 são todas declarações incisivas e paralelas que comunicariam ênfase tanto em aramaico quanto em grego. Diversos círculos cristãos primitivos duvidavam de que pessoas de coração endurecido se satisfizessem com sinais (15:37—16:1; cf. Jo 11:47-48; 12:10-11; At 4:16-17), mas acreditavam que sinais podiam chamar a atenção de outras pessoas para a mensagem do Reino (11:3-6,21,23; cf. Jo 2:11; At 4:29-30; 9:35,42)” (Keener. O Espírito nos Evangelhos e em Atos, p. 172-3).

170 Ibid., p. 189.

171 Ibid.

172 Ibid., p. 190.

173 Ibid., p. 191.

174 Ibid.

175 Ibid., p. 192.

176 Ibid.

177 Dunn, J. Baptism in the Holy Spirit (Londres: SCM, 1970), p. 224-5, apud Wyckoff, J. W. “O batismo no Espírito Santo”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 431-2.

178 Estrada. Para compreender como surgiu a igreja, p. 296.

179 Ibid., p. 298-9.

180 Ibid., p. 295-6.

181 Ibid., p. 296.

182 Ibid., p. 299-300.

183 Ibid., p. 300-1.

184 Ibid., p. 301.

185 Ibid.

186 Ibid.

187 Ibid., p. 301-2.

188 Theissen. O movimento de Jesus, p. 49.

189 Keener. O Espírito nos Evangelhos e em Atos, p. 58.

190 Ibid., p. 58-9 (grifo no original).

191 Ibid., p. 47 (grifo no original).

192 Ibid., p. 78-9.

193 Ibid., p. 79.

194 Kaufmann, Franz-Xaver. A crise na igreja: como o cristianismo sobrevive? (São Paulo: Loyola, 2013), p. 35. “Em algum período, na segunda metade do segundo século, os cristãos começaram a dedicar seus lares às assembleias da igreja. Os edifícios deixavam de ser residências. Modificações nas estruturas da sala de jantar a transformavam em um espaço maior para a assembleia. Os outros aposentos assumiam feições comunitárias. Embora se parecendo com casas, o edifício tornava-se igreja. Finalmente, fora permitido aos cristãos construírem suas igrejas a partir do chão. Em 314 d.C., um ano após o Edito de Milão, surgira a primeira basílica” (Branick, Vincent. A igreja doméstica nos escritos de Paulo, Temas Bíblicos [São Paulo: Paulus, 1994], p. 13).

195 Branick. A igreja doméstica nos escritos de Paulo, p. 11.

196 Ibid., p. 13 (grifo no original).

197 Küng, Hans. A Igreja Católica (Rio de Janeiro: Objetiva, 2002), p. 32.

198 Ibid., p. 31.

199 Ibid., p. 30.

200 Moltmann. A igreja no poder do Espírito, p. 374-5 (grifo no original).

201 Kung. A Igreja Católica, p. 32-3.

202 Ibid., p. 33 (grifo no original).

203 Congar. “Ele é o Senhor e dá a vida”, p. 39.

204 Basílio de Cesareia, também conhecido como Basílio Magno, descrevendo o estado da igreja oriental de sua época, por causa da disputa entre instituição e carisma, com o consequente desprezo pelo Espírito Santo, assim se pronuncia: “A que se assemelha a situação atual? Assemelha-se um pouco a um combate naval que, devido a antigos conflitos, travaram povos belicosos, e amantes da luta, veementemente encolerizados uns contra os outros. Peço-te que olhes o seguinte quadro: de cada lado a frota avança terrivelmente para atacar; depois com incontido clamor de cólera, lançam-se uns sobre os outros em enérgica luta. Imagine que um violento turbilhão dispersa as naves, a densa escuridão, proveniente das nuvens, encobre a visão, de forma que não se distinguem mais amigos e inimigos, tornando-se irreconhecíveis nesta confusão as insígnias das duas partes. Acrescentemos ainda ao quadro, para fazê-lo mais vivo, o mar encapelado e revolto, chuva impetuosa, espantosa borrasca, provocada por enormes vagalhões. Em seguida, os ventos de todos os pontos, concentrados em um só lugar, fazem com que toda a esquadra entre em colisão. Dentre os combatentes, uns atraiçoam e passam para o campo do adversário mesmo durante o prélio; outros se veem forçados simultaneamente a repelir os barcos, arrastados contra eles pelos ventos, e a marchar contra os assaltantes e se massacrarem uns aos outros na sedição proveniente da malevolência contra os superiores e da ambição de cada qual de tomar o poder. Pensa ainda no ruído impreciso e confuso do mar, no barulho do turbilhão dos ventos, no entrechoque dos navios, no embate das ondas, nos gritos dos combatentes, clamando contra os acidentes que os afligem, de sorte que nem se ouve a voz do comandante, nem a do piloto e instalam-se terrível desordem e confusão. Os males excessivos acarretam, com a desesperança de viver, desenfreada liberdade de pecar.

Acrescenta a tudo isso uma inacreditável mania de glória, a tal ponto que já o navio naufraga e a equipagem não renuncia à disputa pelo primeiro lugar" (Basílio Magno. Basílio de Cesareia: Tratado sobre o Espírito Santo 30,76, 4. reimpr. [São Paulo: Paulus, 2019], p. 182-3).

205 Congar. "Ele é o Senhor e dá a vida", p. 23.

206 Ibid.

207 Ibid., p. 24-5.

208 Ibid., p. 25.

209 Congar, Yves. Revelação e experiência do Espírito, 2. ed., Creio no Espírito Santo (São Paulo: Paulinas, 2009), vol. 1, p. 225.

210 Congar. "Ele é o Senhor e dá a vida", p. 25.

211 Küng. A Igreja Católica, p. 46.

212 Ibid., p. 46-7.

213 Ibid., p. 48.

214 Noll, Mark A. Momentos decisivos da história do cristianismo (São Paulo: Cultura Cristã, 2000), p. 42.

215 Ibid.

216 Ibid., p. 42-3.

217 Ibid., p. 44-5.

218 Ibid., p. 45.

219 Küng. A Igreja Católica, p. 49-50.

220 Basílio Magno. Basílio de Cesareia: tratado sobre o Espírito Santo 30, 76, 4. reimpr. (São Paulo: Paulus, 2019), p. 185.

221 Küng. A Igreja Católica, p. 53.

222 Ibid., p. 54.

223 Ibid., p. 55.

224 Menzies. Empoderados para testemunhar, p. 276.

225 “O termo ‘sacramento’ (que provém de sacramentum, em latim) é mais antigo e aparentemente de uso mais generalizado que o termo ‘ordenança’. No mundo antigo, um sacramentum referia-se originalmente a uma soma em dinheiro depositada em um lugar sagrado por duas partes envolvidas num litígio civil. Pronunciada a sentença do tribunal, devolvia-se o dinheiro da parte vencedora, enquanto a perdedora tinha de entregar o seu para ‘sacramento’ obrigatório, considerado sagrado porque passava a ser oferecido aos deuses pagãos. No decurso do tempo, o termo ‘sacramento’ passou a ser aplicado também ao juramento de lealdade prestado pelos novos recrutas do exército romano. Já no século segundo, os cristãos tinham adotado o termo e começaram a associá-lo ao seu voto de obediência e consagração ao Senhor. A Vulgata Latina (c. de 400 d.C.) emprega o termo sacramentum como tradução da palavra grega mustêron (‘mistério’), o que veio a acrescentar uma conotação um tanto reticente, misteriosa, às coisas consideradas ‘sagradas’. Realmente, no decurso dos anos, os sacramentalistas tenderam, uns mais do que outros, a ver os sacramentos como rituais que transmitem graça espiritual (frequentemente ‘graça salvífica’) a quem deles participa” (Dusing. “A igreja do Novo Testamento”, in: Horton [org.]. Teologia sistemática, p. 568).

226 Dusing. “A igreja do Novo Testamento”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 568.

227 Ibid., p. 568-9.

228 Ibid., p. 569.

229 Küng. A Igreja Católica, p. 64-5.

230 Lohfink. Deus precisa da igreja?, p. 374. Apesar dessa observação, o tom de Lohfink é que, ao dizer isso, “não se pretende apresentar a história da igreja como um processo de decadência progressiva, como se a igreja, sobretudo depois da ‘virada constantiniana’, degenerasse cada vez mais. O processo que levou à igreja imperial e à transformação do cristianismo em religião oficial foi uma contingência histórica praticamente inevitável. Talvez tenha sido necessário enveredar por esse caminho. Foi uma tentativa grandiosa de criar um ‘império’ cristão que englobasse fé, vida e cultura” (ibid., p. 375). Se tal foi assim naquela época, isto é, visando a um bom propósito, seguramente podemos dizer que essa atitude foi à revelia do que ensinou nosso Senhor Jesus Cristo, e, para além disso, atualmente, com toda essa bagagem de experiência negativa da simbiose entre o poder temporal e eclesiástico, não há desculpa alguma para se proceder da mesma forma e assim repetir os erros de outrora.

231 Conde. Igrejas sem brilho, p. 30.

232 Badiou, Alain. São Paulo: a fundação do universalismo (São Paulo: Boitempo, 2009).

233 Žižek, S. O absoluto frágil, ou por que vale a pena lutar pelo legado cristão? (São Paulo: Boitempo, 2009).

234 Albert Vanhoye explica, porém, em relação a tais textos bíblicos, que “nem um nem outro pretendem descrever uma situação efetiva. Os dois são apresentados como promessas que se referem a um porvir maravilhoso. Segundo o Êxodo, a realização da promessa tinha como condição a obediência de Israel a Deus e sua fidelidade à aliança. Porém, o AT constata, em diversas ocasiões, que nunca essa condição chegou a se cumprir (Dt 9:7; Jr 7:25-26). Em boa lógica,

segue-se, então, que o sacerdócio prometido ao povo permaneceu no AT como um estado ideal nunca alcançado" (Sacerdotes antigos e sacerdote novo: segundo o Novo Testamento [São Paulo: Academia Cristã, 2007], p. 66).

235 Vanhoye diz que tal tribo foi escolhida "para se consagrar mais diretamente ao serviço do santuário. Nessa tribo, uma família recebe uma consagração particular e fica encarregada do sacerdócio. Os membros dessa família são separados do povo para serem introduzidos na esfera do sagrado e se encarregarem do culto. Serão sacerdotes" (Sacerdotes antigos e sacerdote novo, p. 66-7).

236 Vaux, Roland de. Instituições de Israel no Antigo Testamento (São Paulo: Vida Nova, 2004), p. 392.

237 Ibid., p. 393.

238 Vanhoye. Sacerdotes antigos e sacerdote novo, p. 84.

239 Ibid.

240 Ibid., p. 84-5.

241 Ibid., p. 377-8.

242 Ibid., p. 377.

243 Ibid., p. 383.

244 Ibid., p. 394.

245 Ibid., p. 401.

246 Ibid., p. 402.

247 Ibid., p. 410.

248 Ibid., p. 403 (grifo no original).

249 Casalegno, Alberto. Ler os Atos dos Apóstolos: estudo da teologia lucana da missão (São Paulo: Loyola, 2005), p. 359.

250 Martinho Lutero. Obras selecionadas: o programa da Reforma — escritos de 1520/Martinho Lutero, 3. ed. atual. (São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 2011), p. 282.

251 Ibid., p. 283.

252 Ibid., p. 279.

253 Ibid., p. 285.

254 Ibid., p. 282.

255 Ibid.

256 Ibid., p. 283.

257 McGrath, A. O pensamento da Reforma: ideias que iluminaram o mundo e continuam a moldar a sociedade (São Paulo: Cultura Cristã, 2014), p. 242.

258 Ibid., p. 289.

259 Altmann, Walter. Lutero e a libertação (São Paulo/São Leopoldo: Ática/Sinodal, 1994), p. 105.

260 Vanhoye. Sacerdotes antigos e sacerdote novo, p. 84.

261 González. Breve dicionário de teologia, p. 295.

262 Moltmann. A igreja no poder do Espírito, p. 385-7 (grifo no original). Apenas para que não haja nenhuma conclusão equivocada, é interessante ver a conclusão do mesmo teólogo reformado alemão acerca do assunto: “As pessoas vivem umas com as outras e umas para as outras. O cargo especial reforça o encargo comum, e o encargo comum se apresenta nos cargos especiais. O ‘sacerdócio comum dos fiéis’ não pode ser justaposto aos cargos comuns, e os ‘ministérios’ especiais não podem ser justapostos ao ‘sacerdócio comum de todos os fiéis’ quando se respeita a comunhão do Espírito que ‘está com todos’” (ibid., p. 387).

263 McGrath. O pensamento da Reforma, p. 173.

264 Erickson, Millard J. Dicionário popular de teologia (São Paulo: Mundo Cristão, 2011), p. 171.

265 “Universalismo” aqui nada tem a ver com a ideia teológica de apocatástase, mas de igualitarismo.

266 Bourdieu, Pierre. A economia das trocas simbólicas, 6. ed. (São Paulo: Perspectiva, 2007), p. 34.

267 Ibid., p. 52.

268 Pomerville. A força pentecostal em missões, p. 25.

269 Ibid., p. 23.

270 Ibid., p. 25.

271 Ibid., p. 25-6 (grifo no original).

272 Ibid., p. 26 (grifo no original).

273 Ibid., p. 49.

274 Soares, Esequias. O verdadeiro pentecostalismo: a atualidade da doutrina bíblica sobre a atuação do Espírito Santo (Rio de Janeiro: CPAD, 2020), p. 142.

275 Pomerville. A força pentecostal em missões, p. 49-50.

276 Ibid., p. 50.

277 Ibid. (grifo no original).

278 Thelamon, Françoise. “Povos cristãos às margens do Império Romano”, in: Corbin, Alain (org.). História do cristianismo: para compreender melhor nosso tempo (São Paulo: Martins Fontes, 2009), p. 132.

279 Passos, João Décio. Pentecostais: origens e começo (São Paulo: Paulinas, 2005), p. 17.

280 Pomerville. A força pentecostal em missões, p. 26.

281 Ibid., p. 26-7.

282 Ibid., p. 27.

283 Ibid., p. 30.

284 Blough, Neal. “A renovação protestante: do pietismo ao pentecostalismo passando pelas renovações”, in: Corbin (org.). História do cristianismo, p. 361.

285 Tucker, Ruth A. Missões até os confins da terra: uma história biográfica (São Paulo: Shedd, 2010), p. 86.

286 Ibid., p. 83.

287 Badiou. São Paulo, p. 125. É importante reforçar que “universalismo” aqui nada tem a ver com a ideia teológica de apocatástase.

288 Žižek. O absoluto frágil, ou por que vale a pena lutar pelo legado cristão?, p. 123.

289 Todorov, Tzvetan. A conquista da América: a questão do outro (São Paulo: Martins Fontes, 2010), p. 286.

290 Ibid., p. 153-4.

291 Blough. “A renovação protestante: do pietismo ao pentecostalismo passando pelas renovações”, in: Corbin (org.). História do cristianismo, p. 361.

292 Expressão que nada tem a ver com a ideia de “mentira”, mas sim diz respeito a uma concepção cristalizada socialmente, cuja narrativa é tão conhecida que se torna praticamente inquestionável.

293 Anderson, Allan Heaton. Uma introdução ao pentecostalismo: cristianismo carismático mundial (São Paulo: Loyola, 2019), p. 21.

294 Ibid.

295 Ibid., p. 74-5.

296 Ibid., p. 75.

297 Ibid., p. 57.

298 Ibid., p. 54.

299 Ibid., p. 74.

300 Alencar, Gedeon Freire de. Matriz pentecostal brasileira: Assembleias de Deus 1911-2011 (Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013), p. 51.

301 Railey Jr.; Aker. “Fundamentos teológicos”, in: Horton (org.). Teologia sistemática, p. 54.

302 Nilmar Pellizzaro diz que são “duas [as] matrizes teológicas da clássica Congregação Cristã no Brasil (CCB): o pentecostalismo, com a comprovação imediata da santificação via experiência emocional do Espírito Santo; e o calvinismo, com ênfase na doutrina da predestinação e o exclusivismo de Deus na justificação do crente” (“Predestinados e santificados: considerações sobre a igreja Congregação Cristã no Brasil”, in: Passos, João Décio [org.]. Movimentos do Espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais [São Paulo: Paulinas, 2005], p. 187).

303 Carvalho, César Moisés. Pentecostalismo e pós-modernidade: quando a experiência sobrepõe-se à teologia, 2. reimpr. (Rio de Janeiro: CPAD, 2017), p. 314-5.

304 Leeuw, J. J. van der. A dramática história da fé cristã: desde seu início até a morte de Santo Agostinho (São Paulo: Pensamento, 1987), p. 59.

305 Conde. Igrejas sem brilho, p. 11.

306 Ibid., p. 31.

307 Ibid., p. 31-2.

308 Ibid., p. 32.

309 Ibid., p. 32-3.

310 Moltmann. A igreja no poder do Espírito, p. 222-3.

311 Abraham Kuyper diz que “enquanto os calvinistas, na época da Reforma, produziram dezenas de milhares de vítimas, enviadas ao cadafalso e às fogueiras (as dos luteranos e católicos romanos nem vale a pena contar), a história tem sido culpada da grande e extensa injustiça de sempre lançar no rosto dos calvinistas esta única execução de Serveto no fogo, como um crimen nefandum” (Kuyper, Abraham. Calvinismo [São Paulo: Cultura Cristã, 2003], p. 107 (grifo do autor). “É preciso imaginar as famílias das dezenas de milhares de vítimas, assim como a de Miguel Serveto, lendo esse trecho da obra de Kuyper onde ele minimiza, e até parece querer justificar, os crimes protestantes apenas por terem sido em ‘menor número’ que os dos católicos e luteranos. Isso demonstra como a paixão por uma determinada visão de mundo, que se pressupõe absoluta ou se

entende como a única, pode defender verdadeiros absurdos" (Carvalho. Pentecostalismo e pós-modernidade, p. 39).

312 Carvalho. Pentecostalismo e pós-modernidade, p. 35 .

313 Conde. Igrejas sem brilho, p. 69.

314 Ibid., p. 69-70. "Na configuração dos cargos, precisa-se levar em conta tanto a liberdade e a plenitude do Espírito Santo como a respectiva situação concreta. Os cargos mencionados podem ser assumidos temporariamente ou para toda a vida. A diferença não é essencial, porque, enquanto cargos conferidos por Deus, eles comprometem sempre toda a existência e o engajamento pleno. Também a ordenação que acontece uma vez por todas e exige a dedicação da vida inteira não faz aqui diferença, pois uma vez por todas e determinante para a vida inteira já é o evento de vocação no batismo. Com sua transmissão de um cargo determinado, a ordenação não pode fazer concorrência com o batismo e também não transcendê-la. Por isso, a pessoa encarregada tem a liberdade de dizer: 'Quando não posso ou não quero mais pregar, volto para a turma comum, sou como tu, e outro pregará'. Onde cessa o exercício do ministério, cessa também o encargo da pessoa e abole-se a diferença dos carismas. O cargo como tal, porém, não cessa. É um dom do evangelho para a comunidade toda e por isso não pode ser transformado em lei. Segundo as forças e possibilidades concretas, os cargos mencionados podem ser exercidos por homens e mulheres, por pessoas casadas e não casadas, teologicamente formadas e teologicamente não formadas. Podem ser exercidos individualmente ou em grupos. Todas essas circunstâncias e aptidões não constituem nenhuma lei. A comunidade precisa se perguntar sempre como seu cargo messiânico pode ser cumprido em sua situação e com suas forças. Preconceitos tradicionais não devem sufocar o Espírito, e [nem] impedir as forças carismáticas [pois elas] não devem constituir um obstáculo para o serviço ao Reino. A configuração concreta dos cargos na comunidade e diante dela precisa ser adequada para seu funcionamento e por isso flexível, mas sempre fundamentada na missão da comunidade inteira e orientada em direção ao Reino de Deus. Em igreja com monopólios tradicionais de ministérios urge a

abertura para a diversidade dos cargos. Diante de sua escassez, o tradicional temor de um caos dos dons espirituais é infundado" (Moltmann. A igreja no poder do Espírito, p. 389-90; grifo no original).

315 Ibid., p. 70.

316 Ibid., p. 70-1.

317 Ibid., p. 71.

318 Ibid.

319 Ibid., p. 71-2.

320 Pethrus, Lewi. O vento sopra onde quer, 3. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1999), p. 91-2.

321 Soares. O verdadeiro pentecostalismo, p. 109.

322 McGrath, Alister. Heresia: uma história em defesa da verdade (São Paulo: Hagnos, 2014), p. 32.

323 Ibid., p. 117 (grifo no original).

324 Ibid., p. 32.

325 Hinson, E. G. “O ensino cristão na igreja primitiva”, in: Hinson, E. Glenn; Siepierski, Paulo. Vozes do cristianismo primitivo: o cristianismo como movimento que celebra sua unidade na diversidade, feito por indivíduos comuns, rumo à institucionalização (São Paulo: Arte Editorial, 2010), p. 27.

326 Silva, Esequias Soares da (org.). Declaração de Fé das Assembleias de Deus (Rio de Janeiro: CPAD, 2017), p. 16.

327 Miller, G. J. “Vozes do passado: tentativas históricas para formar um pensamento cristão”, in: Palmer, M. D. (org.). Panorama do pensamento cristão (Rio de Janeiro: CPAD, 2001), p. 117.

328 Silva (org.). Declaração de Fé das Assembleias de Deus, p. 217.

329 McGrath, Alister. Creio: um estudo sobre as verdades essenciais da fé cristã no Credo Apostólico (São Paulo: Vida Nova, 2013), p. 7.

330 Silva (org.). Declaração de Fé das Assembleias de Deus, p. 219.

331 Brunner. Dogmática, vol. 3, tomo 1, p. 189-90.

332 Ibid., p. 191.

333 Ibid. (grifo no original).

334 McGrath. Creio, p. 119.

335 Ibid., p. 123 (grifo no original).

336 Ibid., p. 124.

337 Brunner. Dogmática, vol. 3, tomo 1, p. 187.

338 Ibid., p. 188-9.

339 McGrath. Creio, p. 119-20.

340 Ibid., p. 120 (grifo no original).

341 Brunner. Dogmática, vol. 3, tomo 1, p. 184, 186 (grifo no original).

342 McGrath. Creio, p. 120.

343 Brunner. Dogmática, vol. 3, tomo 1, p. 179-80.

344 Moltmann. A igreja no poder do Espírito, p. 449-50.

345 Ibid., p. 450.

346 Pannenberg. Teologia sistemática, vol. 3, p. 27.

347 Campos, Bernardo. Da Reforma Protestante à pentecostalidade da igreja (São Leopoldo/Quito: Sinodal/Clai, 2002), p. 85.

348 “Teologicamente, a catolicidade é anterior ao cristianismo, assim como a pentecostalidade é anterior ao pentecostalismo” (Campos. Da Reforma Protestante à pentecostalidade da igreja, p. 86).

349 Moltmann. A igreja no poder do Espírito, p. 373-4 (grifo no original).

CAPÍTULO

10

ESCATOLOGIA

Introdução

Classificada como uma das doutrinas mais difíceis das Escrituras, a escatologia é, na verdade, o ponto culminante da história, pois mostra que nosso destino último nada tem que ver com o estado atual. Na verdade, a doutrina das últimas coisas revela o pleroma, isto é, a plenitude, apontando para uma realidade da qual parcialmente já participamos, pela graça de Deus, mas que ainda é apenas uma antecipação — prolepse — do que se completará na restauração plena de todas as coisas (Romanos 8:18-25; 1João 3:1-2).

A literatura escriturística que trata dos assuntos atinentes à escatologia é um gênero literário conhecido como “apocalíptico”. Todavia, há muitos outros textos, como as referências citadas acima, por exemplo, que não são desse gênero, mas abordam diretamente o tema. Daí a necessidade de seu cuidadoso estudo. Seu trabalho consistirá em analisar tais textos e, então, verificar como eles se relacionam entre si, bem como ao que diz respeito às expectativas judaica e cristã. Tal distinção se faz necessária em virtude de que, enquanto os judeus aguardam a manifestação messiânica, assim como nós, eles o fazem ansiando pela implantação do reino de Deus como se este já não tivesse iniciado com nosso Senhor Jesus Cristo, enquanto os cristãos sabem que, quando tal manifestação ocorrer, será para completá-lo e, por isso, outros acontecimentos terão lugar, uma vez que o Messias prometido já veio e fez, pelos gentios, algo que jamais poderíamos fazer mediante nossos próprios esforços: tornar-nos filhos de Deus e salvar-nos da ira futura (João 1:11-13).

Como já foi estudado no capítulo anterior, nosso Senhor Jesus Cristo fundou a igreja e virá para completar sua obra consoante o que vimos na chamada “história da salvação”. Na linearidade apresentada nessa perspectiva, cujo início se deu desde a Criação, passando por todas as etapas da trajetória bíblica pontuadas pelos kairoi, isto é, os acontecimentos nos quais a intervenção divina aparece direta e de forma evidente. Assim foi no chamado dos patriarcas, no nascimento e chamado de Moisés, no êxodo, na ocupação da Terra Prometida, no período dos juízes, dos reis (seja no reino unido, seja no reino do Sul, Judá e Benjamim, após o período da divisão) e no exílio, com os profetas, no período

intertestamentário, culminando com o nascimento de João Batista — que marca o final do Antigo Testamento —, chegando à encarnação do Senhor Jesus Cristo, ponto central na linha da história da salvação.

Tomando essa perspectiva como forma de interpretação e/ou de estudo —, isto é, a linearidade da história da salvação —, por questão de lógica, temos um "ponto de partida" que encontra seu destino em um "ponto final". O transcurso todo pode, e deve, ser estudado sob um prisma escatológico, contudo o fim e a plenitude propriamente ditos permanecem os temas dominantes da escatologia. Por isso, neste capítulo, passaremos à análise desse importante tema do edifício da teologia sistemática, passando em revista alguns dos principais aspectos da "doutrina das últimas coisas".

Definições e objetivos da escatologia

No protestantismo, geralmente o estudo da escatologia resume-se à análise dos textos bíblicos de acordo com as concepções das chamadas “escolas escatológicas”. Entendemos, porém, que tal estudo, a despeito de sua importância, acaba reduzindo o alcance a e abrangência da escatologia. Assim como nos demais capítulos, com a escatologia não pode ser diferente: devemos começar com os dados bíblicos, para somente depois passar à análise teológico-sistemática. Irmos pelos dados bíblicos, porém, para posteriormente adentrarmos nos aspectos mais comumente estudados, significa não se comprometer com nenhuma escola escatológica, independentemente da predileção dos próprios autores por qualquer uma delas. Por isso, precisamos começar entendendo a terminologia especializada para o estudo das últimas coisas.

Escatologia — “do grego eschaton, ‘fim’, e logos, ‘doutrina’” —, em “teologia dogmática”, refere-se a “tudo que concerne ao fim do homem individual e da humanidade”. Tradicionalmente, é considerada “o último capítulo da dogmática”. Contudo, após o “início do século 20, nos meios protestantes, sobretudo sob a influência de A. Schweitzer, começa-se a ver sempre mais todo o dogma e, particularmente, a doutrina da igreja à luz da escatologia”.1 Isso explica o destaque dado à igreja e quanto o reino de Deus foi sendo, nos últimos decênios, cada vez mais eclipsado na teologia sistemática e, consequentemente, na teologia prática. É importante entender que não apenas no edifício da teologia sistemática existe escatologia, ou seja, até mesmo na teologia bíblica ela tem importância e, dentro desta, a escatologia é igualmente entendida como “a doutrina da Escritura sobre os fins últimos”.2

É digno de acrescentar que, independentemente da “definição que a Bíblia dá ao termo, é preciso distinguir as doutrinas referentes ao indivíduo, à comunidade e ao mundo”, pois em diversos “casos (Nm 23:10; Jó 8:7; Sl 49:14; 73:17; Jr 17:11 etc.), a Bíblia emprega o termo ‘fim’ (hebr., ‘ahărīt), que [a] LXX [traduz] muitas vezes por eschata, para designar o fim último, o destino do indivíduo”, havendo, portanto, biblicamente falando, “escatologias” distintas para o universo, para a pessoa e até para a igreja. Os autores explicam a necessidade de

se distinguir entre elas, pois, se para o que eles chamam de “comunidade”, por exemplo, há uma escatologia “nacional, que tem por objetivo o futuro do povo eleito”, é igualmente verdade que existe uma escatologia “universal, que se ocupa da sorte da humanidade inteira”. É assim que há claramente a necessidade de haver diferentes concepções entre uma escatologia “nacional visando à vitória divina que coroa a história pela glorificação de Israel acima de todas as nações” e, em contraste, uma escatologia “supraterrena e transcendente”. A obrigatoriedade da última escatologia decorre do fato de que, “no sentido estrito [ela] se caracteriza por uma concepção dualista da história”. Por causa disso, “muitos autores ([...]) a chamam de ‘escatologia’ em geral”, visto que “ela trata do fim do presente éon,3 que inaugura o tempo da salvação nova e eterna”, considerando que “será acompanhada de uma transformação total e de uma inteira renovação do cosmo, que excluirá todo mal, todo sofrimento, toda caducidade”.4

A criação do termo específico se deu no “século 17”, quando “o teólogo luterano Abraham Calov († 1686) introduziu no universo teológico o termo ‘escatologia’ (em grego eschaton/a + logos), termo que mais tarde, com Karl Gottlieb Bretschneider”, conforme Giovanni Ancona informa, “assumiu o sentido de um tratado específico e de uma utilização generalizada”.5 Desde então, tornou-se comum expressões como escaton para referir-se à “culminação futura”, e expressões como “escatofobia”, que é o medo “ou fuga do estudo ou da discussão sobre as últimas coisas”, e até “escatomania”, cujo significado diz respeito ao “interesse ou preocupação excessivos com o estudo das últimas coisas”.6 Surgiram igualmente áreas de especialização, como 1) “escatologia coletiva”, para falar dos “eventos escatológicos envolvendo o universo como um todo ou a raça humana”; 2) “escatologia consistente”, que, na “visão de Albert Schweitzer e outros segundo [...] as ações e os ensinamentos de Jesus eram fundamentalmente escatológicos”; 3) “escatologia cósmica”, um “estudo sobre como as últimas coisas afetam conjuntamente a raça humana ou a criação”; 4) “escatologia individual”, referindo-se ao estudo dos “eventos futuros com respeito aos indivíduos; em particular, estudo de sua morte, estado intermediário e ressurreição”; 5) “escatologia realizada”, perspectiva muito conhecida, de “Charles Harold Dodd e outros segundo a qual as passagens da Bíblia não se referem ao futuro, mas a assuntos que ocorreram e se cumpriram no período bíblico, e especialmente durante a vida e o ministério de Jesus”; 6) “escatologia do Antigo Testamento”, que, como o próprio termo já deixa evidente, dedica-se ao estudo das últimas coisas no Antigo Testamento; e, finalmente, 7) “escatologia do Novo Testamento”, que segue o mesmo raciocínio da anterior,

dedicando-se ao que diz respeito às últimas coisas no Novo Testamento.7

Faz parte ainda da terminologia especializada a “escatologia apocalíptica”, que, a despeito de parecer uma redundância, trata-se de um tipo de escatologia que é “encontrada nos apocalipses ou semelhante à escatologia dos apocalipses, caracterizada pela tendência de enxergar a realidade da perspectiva da soberania divina (e.g., as escatologias da comunidade de Qumran, de Jesus e de Paulo)”.8 Como já foram devidamente destacados os termos relativos à escatologia, voltamo-nos agora para a expressão que compõe a que acabamos de citar. No glossário da obra Teologia sistemática, editada por Stanley Horton, a expressão “apocalíptica”, do “grego apocalupsis (‘revelação’, ‘desvelamento’)”, é definida como um tipo específico de “literatura que emprega rico simbolismo para descrever o reino de Deus vindouro e os eventos que o prenunciam” e, como exemplo, o verbete elenca as “visões de Daniel e do Apocalipse”.9 Timothy Paul Jones define literatura apocalíptica como um “gênero da antiga literatura judaica, apresentada sob a forma de visões que, figurativamente, revelavam verdades ocultas com a finalidade de assegurar ao povo de Deus a bondade dos planos divinos, durante os períodos de perseguição”.10 É importante entender que, como qualquer texto, o gênero apocalíptico surgiu em determinada época. Por isso, o mesmo autor informa que o “pensamento apocalíptico começou a desenvolver-se entre o povo judeu no rescaldo da derrota pelas mãos dos babilônios, sua deportação e a destruição do Templo, no início do sexto século a.C.”. Como podemos facilmente perceber, os “livros de Ezequiel e Daniel foram escritos durante este tempo”, destacando-se “Ezequiel capítulos 37 a 39 e os últimos seis capítulos de Daniel [os quais] representam os ‘pré-apocalipses’ ou as primeiras expressões do pensamento apocalíptico”.11 Antes de falarmos acerca das características desse gênero, faz-se necessário observar:

Depois dos dias de Daniel e Ezequiel, outros escritores judeus escreveram apocalipses mais elaborados que não constam no Antigo ou Novo Testamento. Há textos que, falsamente, afirmam que são de Enoque, por exemplo, e outros que alegam que são originais do tempo de vida de Abraão, Noé e Moisés. Ainda que o povo judeu nunca considerasse esses textos apocalípticos como parte de suas Escrituras, esses documentos preservam certas tradições verdadeiras, e os escritores do Novo Testamento os conheciam. Embora o livro de Apocalipse não seja completamente apocalíptico, o imaginário de João assemelha-se a apocalipses que eram conhecidos por muitos judeus do século primeiro. O livro

neotestamentário de Judas referencia especificamente passagens de dois apocalipses judaicos: 1Enoque (em Jd 14,15) e Assunção de Moisés (em Jd 9).12

Portanto, não é difícil identificar algumas similaridades entre os textos canônicos e extracanônicos provenientes da época turbulenta que marcou o cativeiro israelita e o período intertestamentário. A grande diferença não está tanto no conteúdo nem na forma e/ou linguagem, mas, sobretudo, no caráter profético dos textos escriturísticos, visto serem inspirados pelo Espírito Santo, não produzidos por um justificado anseio de libertação: “E temos, mui firme, a palavra dos profetas, à qual bem fazeis em estar atentos, como a uma luz que alumia em lugar escuro, até que o dia esclareça, e a estrela da alva apareça em vosso coração, sabendo primeiramente isto: que nenhuma profecia da Escritura é de particular interpretação; porque a profecia nunca foi produzida por vontade de homem algum, mas os homens santos de Deus falaram inspirados pelo Espírito Santo” (2Pedro 1:19-21). Para fins de estudo dos textos apocalípticos, vejamos algumas características da literatura apocalíptica judaica:

Garantia: O autor garante aos leitores que Deus invadirá o presente tempo de maneira a transformar o mundo e estabelecer uma nova e diferente existência para o seu povo.

Anjos: Os mediadores angélicos transmitem a mensagem de Deus para um destinatário escolhido.

Viagem: O destinatário humano viaja para um Reino celestial.

Visões: Visões altamente simbólicas e figurativas descrevem realidades espirituais presentes e intervenções divinas futuras.

Avisos: O povo de Deus é avisado sobre a vinda de angústias e provações.

Encorajamento: Os fiéis perseguidos são encorajados a perseverar, sabendo que Deus está trabalhando nas realidades invisíveis presentes e que Deus intervirá no futuro.

Julgamento final: Uma ou mais partes do texto incluem uma visão do

julgamento final.13

Independentemente de os textos do gênero apocalíptico serem ou não parte do cânon, essas características estão presentes. E elas são marcantes e decisivas para os judeus. Contudo, os textos canônicos muitas vezes fazem questão de mostrar quão distintos eles podem ser das expectativas judaicas, sem que isso os torne inferiores; antes, destacam sua superioridade. Dois exemplos ilustram o ponto. Os anjos eram supervalorizados dentro da cultura judaica. A característica de número 2 registra a ideia. Uma das crenças judaicas era que a Lei — materialmente falando — foi dada a Moisés pelas mãos dos anjos. Mas o capítulo 1 de Hebreus não hesita em colocar nosso Senhor Jesus Cristo como superior aos anjos, mostrando que os seres angélicos estão não apenas a serviço dele, mas também dos salvos (Hebreus 1:1-14). O outro fator extremamente importante e que distingue um texto apocalíptico canônico dos textos espúrios é a autenticidade da autoria. Como já foi dito, uma das práticas comuns era atribuir a determinada personagem relevante a autoria de um texto escrito por alguém que jamais teria autoridade para ser ouvido. Quando lemos o Apocalipse, o escritor assina o texto em diversos momentos (Apocalipse 1:1,4) e chama a atenção quando ele diz: “Eu, João, que também sou vosso irmão e companheiro na aflição, e no Reino, e na paciência de Jesus Cristo, estava na ilha chamada Patmos, por causa da palavra de Deus e pelo testemunho de Jesus Cristo” (Apocalipse 1:9). Em outras palavras, o que o apóstolo do amor estava dizendo era que não esperassem que o relato apocalíptico fosse atribuído a qualquer grande profeta, pois era ele mesmo, o irmão João, quem escrevera por ter recebido diretamente de Deus. Esses dois exemplos demonstram a importância daquilo em que temos insistido desde o início de nossa Teologia sistemático-carismática: conhecer o background, ou seja, o pano de fundo ou contexto, em que se desenrolaram os fatos relatados na história bíblica é fundamental, pois, quanto mais conhecemos, mais entendemos a riqueza das Escrituras.

Retornando ao fato de que havia um anseio judaico por libertação, é importante compreender as implicações de se ter criado um gênero literário que expressasse esse desejo e quanto tal perspectiva e literatura influenciaram na rejeição de Jesus por parte do povo escolhido. O gênero, na verdade, decorre do que conhecemos como “apocalipticismo”, “apocalipsismo” ou ainda “apocaliptismo”. Tal termo “é uma designação contemporânea largamente usada em referência a uma cosmovisão que caracteriza segmentos do judaísmo

primitivo de cerca de 200 a.C. a 200 d.C.”.14 Portanto, com a expressão, faz-se “referência ao tipo específico de expectativa escatológica e característico dos primeiros apocalipses judeus e cristãos”.15 Sobre isso, informa o conhecido historiador cristão Justo González:

Nesse sentido, o apocalipticismo parece ter surgido primeiramente na Pérsia, entre os zoroastrianos, e passou dali para o judaísmo durante os tempos de exílio, por último passou do judaísmo a certos setores do cristianismo primitivo. A principal característica do apocalipticismo é uma visão dualista da História, e a expectativa de que esse dualismo se resolverá em tempos escatológicos iminentes, mediante a vitória do bem sobre o mal. Essa visão dualista da História, na qual o princípio do bem se impõe ao princípio do mal, resultando na divisão da humanidade entre aqueles — normalmente a maioria — que servem aos poderes do mal, e que, portanto, gozam atualmente de poder e privilégios, e uma minoria no presente oprimida e perseguida que posteriormente participará da vitória final do bem, enquanto os maus serão destruídos ou condenados ao sofrimento eterno. Dentro de tal perspectiva, não nos surpreende o fato de que o apocalipticismo em geral surge e floresce entre aquelas minorias que se sentem oprimidas e perseguidas — como os primeiros cristãos do cristianismo ou os anabatistas do século 16.16

Finalmente, antes de prosseguirmos, torna-se imperioso distinguir escatologia de apocalíptica, no aspecto literário, ou apocaliptismo, como cosmovisão. Enquanto o primeiro “foi um termo que começou a ser usado no século 19 como forma de classificar aquele aspecto da teologia sistemática que lidava com os temas relacionados ao futuro do indivíduo (morte, ressurreição, juízo, vida eterna, céu e inferno)”, distinguindo-o da “escatologia coletiva ou nacional, ou seja, o futuro da igreja ou do povo judeu (e.g., a vinda do Messias, a grande tribulação, a ressurreição, o juízo, a segunda vinda de Cristo, o reino messiânico temporário, a recriação do Universo)”. É necessário fazer ainda “a distinção entre escatologia profética e escatologia apocalíptica”, pois assim podemos “realçar o que se manteve, bem como o que mudou na expectativa escatológica judaico-israelita”.17 De acordo com “esse modelo, a escatologia profética era uma perspectiva otimista que antevia Deus restaurando no fim de todas as coisas as circunstâncias prístinas e originariamente idílicas, e faria isso atuando por meio

de processos históricos". Por isso, o "profeta israelita proclamava ao rei e ao povo os planos de Deus para Israel da perspectiva de acontecimentos e processos históricos e políticos de fato".18 Assim, enquanto a "profecia enxerga o futuro brotando a partir do presente", diz o mesmo autor, "a escatologia apocalíptica vê o futuro interrompendo o presente; aquela é essencialmente otimista, ao passo que esta é pessimista",19 ou seja, a escatologia é "esperançosa", e a apocalíptica "vingativa".

Escatologia veterotestamentária

A implicação de todas essas distinções, entre outras, é que existe uma escatologia do Antigo Testamento e outra do Novo Testamento. Tal reconhecimento não infere que haja contradição alguma entre elas, mas justamente o contrário, pois são complementares. Todavia, ambas só podem ser devidamente entendidas quando vistas em conjunto. Mas só se pode perceber a riqueza de sua junção depois de estudá-las e entendê-las de forma separada. Ao se adotar esse procedimento para estudá-las, torna-se evidente que uma "das principais e mais revolucionárias contribuições do pensamento bíblico à humanidade é sua concepção da história". Mas tal apreciação só pode ser devidamente feita "comparando essa concepção com outras ao seu redor", sabendo, por exemplo, que nas "religiões arcaicas, a história ficava em suspenso [pois] a vida se rege pela lei do eterno retorno", isto é, o "tempo não possui direção progressiva; é cíclico, reversível pela sua própria natureza, sempre igual a si próprio, repetível in infinitum; não flui nem transcorre linearmente, mas recomeça". Não precisa pensar muito para concluir que o "caráter cíclico do tempo exclui toda a possibilidade de que apareça algo novo", e tal se dá pela "'regulamentação arquetípica' de tudo o que existe[;] o mundo e a vida humana se encontram sempre 'no mesmo instante auroral do começo' (Eliade)".20

Essa é apenas uma das grandes contribuições que passaria despercebida caso o estudante de teologia desconsiderasse a distinção entre as escatologias do Antigo e do Novo Testamentos. E essa importante contribuição do povo judeu para a humanidade, apesar de parecer óbvia, não o é de maneira alguma. Além disso, abordar a escatologia do Novo Testamento e passar por cima da do Antigo, desconsiderando expectativas distintas, empobreceria o entendimento bíblico-escatológico. Muito embora alguns autores discordem que a origem da escatologia bíblica seja resultado praticamente normal da concepção linear da história por parte dos judeus, não se pode ignorar que a decisão do patriarca Abraão em aquiescer ao chamado divino rompeu com o fatalismo cíclico da cultura mesopotâmica da qual ele era proveniente, esgarçando a crença de que tudo estava determinado e escrito nas estrelas pelos deuses (Gênesis 12:1-9).

Ao examinar a escatologia veterotestamentária, uma das importantes distinções é que ela, invariavelmente, fala de “um futuro para os que vivem”, isto é, seu enfoque não é além-túmulo, mas trata de uma plenitude que não se desvincula da posse da terra prometida a Abraão (Gênesis 15:17-21), que, de certa forma, reafirma o que foi concebido originariamente por Deus na criação dos nossos progenitores quando do mandato para que cuidassem da Terra (Gênesis 1:27-32; 2:15), bem como na reafirmação da promessa (2Samuel 7:8-29; Salmos 37:29) por meio da aliança davídica:

A escatologia veterotestamentária encontra-se primeiramente, a partir do século 18 em diante, na forma do anúncio de desgraça e julgamento que se abaterão sobre o povo em vista da injustiça, falta de paz e falsa piedade. No “Dia de Javé” em nenhum lugar e para ninguém haverá salvação. Contudo, em medida crescente, passa-se a esperar, para além do julgamento, a salvação de Deus; o anúncio do julgamento amplia-se mediante apelos à conversão; a catástrofe anunciada pode ter a função de purificação. A finalidade visada pelos eventos escatológicos é sobretudo o senhorio régio (Reino) de Deus sobre o seu povo e também sobre os povos e todo o universo. Com essa categoria entende-se novo estado da humanidade e do mundo em que se verão realizados direito e justiça, paz e segurança. A espera da reviravolta futura não significa em nenhum lugar paralisação da atividade humana; o olhar para o futuro agir de Javé significa antes permanente crítica às vigentes relações de injustiça e estímulo para o agir justo e libertador aqui e agora. Jamais se cogita de novo estado em vida eterna em um mundo totalmente outro e fora da história. A escatologia do AT é na sua “referência ao presente” parte integrante e essencial da revelação de Deus, que lança diante do olhar, como finalidade definitiva das intenções de Deus para com a humanidade, a criação de “sociedades de colaboração” verdadeiramente humanas. Somente sob pressão da dominação helenista hostil é que se mudou esta concepção da relação de Deus para com o mundo e a história. A história não é mais vista como o campo onde se cumprem traço a traço e paulatinamente as promessas divinas. A realidade experimentada abafou a convicção da Sabedoria em Israel, segundo a qual Deus recompensa ou castiga no interior da história. Segundo a opinião da apocalíptica, um juízo universal termina catastroficamente com a história de Israel até o momento malograda, depois do que Deus suscitará soberanamente uma salvação de tipo totalmente novo em nova era do mundo. O caráter de fundamental “referência a este mundo” do futuro permanece em vigor. Caracteriza as visões apocalípticas o fato de que o ponto de vista desde o qual se

reflete toma-se a partir do fim da primeira era do mundo (“consciência da era final”).21

Um fato de suma importância para se entender melhor a escatologia do Antigo Testamento é o seu longo período de desenvolvimento. Enquanto os seus 39 livros foram produzidos em cerca de mil anos, os 27 documentos do Novo Testamento vieram a lume em apenas um século. Essa diferença considerável explica as mudanças de perspectivas escatológicas apresentadas acima por Herbert Vorgrimler. Do ponto de vista da revelação progressiva, nada a estranhar, pois devemos lembrar que o pensamento veterotestamentário ainda não vislumbrava a realidade, mas sua “sombra” (Colossenses 2:16-23; Hebreus 10:1). É fato que encontramos até mesmo a ressurreição coletiva no Antigo Testamento (Daniel 12:2), mas tal evento não tinha paralelo para o qual o povo poderia se voltar, como temos a ressurreição do Senhor Jesus Cristo, a fim de compreender perfeitamente o que estava sendo vaticinado (1Tessalonicenses 4:14). A verdade é que se entendia a restauração plena de todas as coisas para que se cumprisse o que Deus havia prometido a Abraão e a Davi, promessas que, registre-se, não prescreveram (Romanos 9:1—11:36), daí a esperança em um domínio terrenal.

A escatologia intertestamentária

Tendo em mente a questão relativa ao surgimento do anseio messiânico por libertação, não é difícil presumir o motivo da rejeição de Jesus Cristo. Sobretudo, pelo fato de que "o 'Ungido de Iahweh', o 'Messias', torna-se, pouco a pouco, uma figura escatológica (embora — coisa singular — o termo mâschiach não seja empregado no Antigo Testamento como título escatológico)", não obstante o fato de tal "Messias" ou "Ungido" ser corretamente compreendido como um líder terreno, pois a própria expressão "'escatológico' deve ser tomada aqui em seu sentido etimológico, ou seja, temporal", e se passou a acreditar "que é preciso uma realeza terrena para trazer a salvação futura". Em outros termos, era "uma esperança escatológica que deve realizar-se inteiramente na esfera terrena".22 O teólogo francês acredita que "foi durante o exílio, época em que o trono de Davi não mais existia, que a promessa feita a Davi se projetou para um futuro distante, em que a salvação deveria ser realizada certamente no âmbito terrestre, porém de uma maneira definitiva". Assim, "a esperança da vinda de um rei da casa de Davi no fim dos tempos assumiu suas formas mais vivas posteriormente, quando, sob a dominação grega, o nacionalismo judaico alcançara seu desenvolvimento máximo", informa Oscar Cullmann, pois era esperado "um rei totalmente terreno político, e não um ser celestial que apareceria sobre a terra de forma milagrosa".23

É com esse pano de fundo que o advento de nosso Senhor Jesus Cristo nos Evangelhos precisa ser estudado. A rejeição do Senhor deve-se, entre outros, a esse fator da expectativa messiânica, que, registre-se, não é bíblica, mas político-cultural e, de certa forma, igualmente religiosa, já que é derivada dos escritos e da cosmovisão apocalíptica desenvolvida no Império Macedônio, tendo concluído sua elaboração plena no período intertestamentário, ou seja, nos quatro séculos que antecederam o início da era cristã. O conhecimento escriturístico foi obliterado pela mentalidade da cultura circundante. Como já foi visto, isso não significa que o período não teve contribuições positivas para a formação do pensamento escatológico neotestamentário. Uma delas é a preocupação com o que acontecia depois da morte, ou seja, apenas no período intertestamentário tal pensamento eclodiu, pois se compreendeu que, raiando o

“dia do livramento”, ocorrerá que “Deus pessoalmente [virá] buscar os fiéis que já morreram, chamando-os pela mão para erguê-los do repouso de suas tumbas e levá-los para a multidão festejante”. Tal “imagem antecipa muito da visão cristã de redenção”. No entanto, está também claro que “ela ainda relaciona a salvação dos mortos a este mundo e sua história ao trazê-los para este mundo, embora no momento final de sua gloriosa consumação sob o reino divino”.24 A mesma teóloga mostra ainda outra contribuição:

Há outro aspecto do ensinamento intertestamentário que é muito significativo para a compreensão do ensinamento de Jesus. A questão sobre quando o reino de Deus (o reino do céu na linguagem intertestamentária) poderia finalmente ser esperado recebeu resposta de modo interessante. Houve resposta dupla. Primeiro, uma série de imagens apocalípticas foi oferecida para sugerir que Deus não havia de modo algum perdido o controle da criação e da história, e no momento propício levaria triunfantemente todas as coisas à sua consumação em retumbante evento cósmico. Mas, segundo, para os que persistiram em querer saber mais, houve a recomendação de viverem como se Deus reinasse e como se nenhum outro poder tivesse qualquer controle, pois esse é o modo de “ver” o reino de Deus vindo de modo íntimo. Essa é obviamente uma resposta de grande sutileza, e é recuperada na pregação de Jesus e dos apóstolos no Novo Testamento (e.g., Mt 5:3-10; 13:10-11,44-46; 2Pe 1:3-11).25

Todavia, a maior contribuição desse período, cuja visão serviu como plataforma para o desenvolvimento não só da escatologia do Novo Testamento, mas até da escatologia sistemático-teológica, é a verdade de que a visão do Messias como um libertador político tornou-se consolidada nesse período, mas ela não se fez sem que se destacasse a “preexistência do Messias” como “aquele que existiu antes de todos os mundos” e que “vem do céu no fim dos tempos para iniciar a salvação”.26 De certa forma, “esse status independente já é prefigurado na imagem do ‘filho do Homem’ de Daniel 7, onde [...] ele sinaliza a vitória final do poder e da grandeza de Deus e introduz, no tempo designado, o triunfo final do povo e do reino de Deus”, ou seja, os “acontecimentos escatológicos não mais ocorrem, de modo algum, em um plano nacionalista ou intramundano”, isto é, os eventos “são supramundanos, e o Reino é visto como um reino dos céus”.27 Numa palavra:

A concepção transnacionalista e supramundana do reino de Deus foi possível porque os apocalípticos viam a história como uma unidade. A unidade da história, engendrada por uma fé monoteísta no Deus uno que molda e destina o mundo para o propósito divino, havia feito parte da herança israelita muito antes do período intertestamentário. Agora, contudo, os apocalípticos acreditavam estar na iminência do fim e, portanto, ser capazes de olhar para trás, para o todo da história, e interpretar seu sentido em termos do propósito divino. O presente e o futuro eram apresentados em uma progressão contínua preordenada por Deus. Todas as tendências malignas cresceriam até dominar completamente os poderes políticos deste mundo. Então o fim desta era estaria próximo. Porém os sintomas visíveis do fim vindouro, o mal extremo, tumulto e guerras, perturbação na natureza e especialmente no curso estelar eram ao mesmo tempo as dores de parto a indicar o nascimento de um novo éon. O novo éon seria completamente justaposto ao antigo. Ele seria o domínio ilimitado do reino de Deus.28

Fica, pois, claro que a prevalência dual da história, própria da concepção apocalíptica, cedera e dera lugar a um “conceito de história teocentricamente desenvolvido e altamente determinista [que] incluía todos os poderes e todas as nações”, ou seja, enquanto o “pensamento apocalíptico transcendia as expectativas escatológicas nacionalistas de Israel e abria a dimensão de uma nova esperança para todo o universo”, tendo assim uma mudança significativa. Portanto, este é o “contexto em que Jesus de Nazaré veio a situar-se”, pois “a dimensão apocalíptica do reino de Deus era o centro de sua mensagem escatológica”.29 Reafirmamos, então, que é com todo esse background que devemos estudar a escatologia, seja ela neotestamentária, seja ela sistemático-teológica, pois, sem tal conhecimento do pano de fundo histórico, ficamos sem compreender muitas expressões e textos escriturísticos, ou fazemos pior: enveredamo-nos pelo caminho da especulação irresponsável e assim empreendemos um exercício de futurologia totalmente sem noção.30

A escatologia neotestamentária

Ainda que haja uma diferença substancial de tempo do desenvolvimento do cânon veterostestamentário em relação ao neotestamentário, é facilmente perceptível que, assim como no Antigo Testamento, a escatologia do Novo Testamento "sofre" algumas mudanças por causa da expectativa judaica e, posteriormente, da cristã. Chamamos de "escatologia neotestamentária" o conjunto do que se encontra a respeito do tema no Novo Testamento, entendendo, obviamente, que muito da expectativa judaica que havia no período intertestamentário aparece nessa segunda porção escriturística, mas não é propriamente dela, por assim dizer. Pelo fato de o povo seguir "esperanças e expectativas messiânicas populares, a maioria ficou bastante desapontada com Jesus", pois esperavam "que ele seria o líder messiânico político que libertaria Israel de seus opressores políticos e militares". Tal expectativa era ostentada, inclusive, por parte dos discípulos, pois alguns deles "confessaram, após a morte de Jesus, que 'tinham esperado que ele fosse aquele que redimiria a Israel' (Lc 24:21)".31 Contrariando tais pensamentos, os Evangelistas trouxeram uma única "convicção: a vida, o destino e a ressurreição de Jesus são a autorrevelação final de Deus" e, desde então, "vivemos em um ínterim entre essa autorrevelação e a transformação universal do mundo". Por conseguinte, "toda a história, o passado, o presente e o futuro precisam ser interpretados à luz do que aconteceu em e com Jesus".32 Em termos práticos, isso significa ter muito claro que o nosso caminho é o mesmo de nosso Senhor Jesus Cristo, ou seja, com tudo que ele enfrentou, mesmo porque o sentido de triunfo para ele não é o mesmo que o mundo ostenta e, justamente por isso, tal igualmente não pode ser para nós. Numa palavra:

A Igreja, o cristianismo e os cristãos entendem sua própria existência e suas tarefas na história de modo messiânico. Por isto, sua vida é determinada por antecipação, resistência, entrega e representação. Tudo que são e fazem não pode ser legitimado por eles mesmos, mas cada vez de novo pelo Messias e pelo futuro messiânico, para que por meio de sua confissão, sua existência e suas

ações, as pessoas, religiões e sociedades sejam abertas em prol da verdade do vindouro e para que suas forças sejam ativadas em prol da vida. A igreja no poder do Espírito ainda não é o Reino de Deus, mas já é sua antecipação na história. O cristianismo ainda não é a nova criação, mas já é o efeito do Espírito da nova criação. Os cristãos ainda não são a nova humanidade, mas já são sua dianteira na resistência contra o enclausuramento mortífero, em entrega e representação em prol do futuro dos seres humanos. Sua provisoriedade messiânica obriga a Igreja a se autotranscender além de seus limites sociais e históricos. Seu caráter histórico definitivo confere-lhe certeza dentro da história ainda incerta e alegria dentro da dor causada pela resistência dela. No definitivo provisório e provisório definitivo, a Igreja, o cristianismo e os cristãos testemunham o Reino de Deus em meio à história como meta da história. Nesse sentido, a Igreja de Jesus Cristo é o povo do Reino de Deus.33

Relembrando o que foi explicado, tanto no capítulo 5, quanto no capítulo anterior, sobre eclesiologia, faz-se necessário retomar a perspectiva da história da salvação. O Evangelista Marcos relata já na quarta seção do Evangelho que leva o seu nome, que, após João Batista ter sido preso, Jesus foi para a Galileia e pregava o evangelho de Deus, dizendo: “O tempo está cumprido e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no evangelho” (1:15). Enquanto Mateus e Lucas fornecem informações a respeito da concepção e do nascimento de Jesus, Marcos parte do que ele chama de “início do evangelho de Jesus Cristo, filho de Deus”, ou seja, olhando de forma superficial seu interesse parece estar na atividade ministerial do Nazareno. Contudo, é ao evento histórico e decisivo — a nova aliança, um novo tempo — inaugurado pelo Filho de Deus que o autor alude. Na realidade, os Evangelhos Sinóticos, incorretamente lidos como se fossem relatos cronológicos, contêm, como já explicamos no capítulo 4 (Pneumatologia), mais teologia que elementos historiográficos; estes, aliás, quando aparecem têm o propósito de apenas servir como pano de fundo. Marcos, conquanto sucinto em sua abordagem e narrativa, desenvolve uma cristologia tendo como eixo a mensagem alvissareira do “alegre anúncio”, a “boa-nova”, o evangelho. A importância dessa mensagem está vinculada à expectativa imediata dos judeus, conforme escreveu Lucas acerca da profetisa Ana, que, ao contemplar o menino nos braços de Simeão, passou a dar graças a Deus e a falar da criança a “todos os que esperavam a redenção em Jerusalém” (2:38).

Entretanto, é necessário cuidado, pois existe um grande perigo de se entender

e/ou reduzir o evangelho apenas à sua mensagem. É preciso enxergá-lo no contexto mais amplo da esperança judaica apregoada por nosso Senhor Jesus Cristo. Mas qual era essa esperança? A vinda do reino de Deus. Se for como a maioria dos autores insiste, o reino de Deus apresenta-se como chave hermenêutica para o entendimento do evangelho, não apenas no sentido que usualmente se utiliza, mas no que já foi registrado aqui acerca de ser "um novo tempo". Logo, a concentração e o esforço na pesquisa acerca do tema não apenas se autojustificam, mas são também obrigatórios. Mas, se há discussões acerca da expressão (que evidentemente remete à possibilidade de captar o conceito que ela encerra e ultrapassa o campo unicamente semântico), existem também outras que dizem respeito à questão de se Jesus realmente pregou um evangelion, isto é, um novo tempo, ou se apenas surgiu como mais um profeta a corrigir a postura de Israel, dando sequência à continuidade da relação imposta pela religião institucionalizada no Antigo Testamento. O biblista Werner Georg Kümmel, por exemplo, defende que, de fato, caso fosse apenas uma mensagem, "a promissão do perdão anunciada por Jesus não passaria de uma mera promessa, como era no judaísmo de sua época, a qual não modificaria em nada o presente, caso Jesus somente tivesse falado da ação de Deus no futuro".34 O autor não se contenta com conclusões a priori e passa a inquirir ao texto bíblico se realmente Jesus teria pregado "um evangelho", dizendo que só há "condições de responder realmente se a pregação de Jesus a respeito do reino de Deus foi ou não proclamação de salvação, isso é, evangelho, quando reconhecermos até que ponto Jesus também indicou para a ação de Deus no presente".35 Em outras palavras, a pregação de Cristo era apenas futurística? A resposta é um retumbante "não", e a encarnação e o ministério de Jesus assim o comprovam (Lucas 24:19; Atos 1:1; 10:38). Justamente por isso, e não apesar de,

evangelho e evangelização são conceitos escatológicos. A profecia e a apocalíptica fazem esperar pelo mensageiro messiânico da alegria que pronunciará "a palavra" que inaugurará no poder do Espírito de Deus o novo tempo e a nova criação. Será a palavra em que Deus revela sua vinda e anuncia sua vitória e seu reinado definitivo sobre sua criação. Será a palavra que liberta aos presos e leva os povos à paz. Nesta palavra e em seu anúncio revelam-se o tempo e o mundo da salvação como evangelho. O fim da história irrompe em meio à história e a conduz para seu fim salvífico. Por isto, o evangelho escatológico deve acontecer "em poder" e estar acompanhado por "sinais e prodígios".36

Marcos, como o primeiro dos Sinóticos a ser escrito, introduz abruptamente a ruptura entre a expectativa messiânica dos judeus e a sua consumação (1:1) e tem apenas o cuidado de, antes de dissertar sobre a manifestação desse novo tempo, apresentar uma perícope sobre João Batista (v. 4-8). Ainda assim, subtende-se que a "aparição" do profeta em relação ao Messias, na perspectiva marcana, tem apenas o intuito de mostrar o "salto qualitativo" entre as funções e as alianças, pois, enquanto o primeiro batiza com água (prática que, como já dissemos no capítulo anterior, existia em outros grupos religiosos), o segundo batizará com o Espírito Santo! Algo que, apesar de ter sido profetizado (cf. Joel 2:28), é novo e só poderá ser plenamente conhecido, conforme demonstramos no capítulo 4, após a experiência de Atos 2. Está, portanto, inicialmente claro que a cristologia marcana quer demonstrar, fundamentada nas Escrituras, que Jesus é o Messias e que tudo o que acontece em sua vida é cumprimento do que se encontra escrito acerca dele. É imprescindível reconhecer que, a despeito do ambiente inóspito em que nosso Senhor Jesus Cristo é inserido (cf. Marcos 1:12-13), há uma transformação radical no lugar, por causa da própria presença dele, que lembra o estado de paz ideal que caracterizará o tempo messiânico (Oseias 2:16-20; Isaías 11:6-9; 65:25). E, ainda que isso não signifique um restabelecimento definitivo da perfeição (como de fato não o é), antecipa o que era e o que será na plenitude. Surge, então, a conhecida tensão entre o "já" e o "ainda não".

Oscar Cullmann parece ter sido um dos primeiros teólogos a falar acerca da tensão entre o "já" e o "ainda não" do reino de Deus. Cullmann defende que é "fundamental para todo o Novo Testamento e, em especial, também para a mensagem de Jesus, a [tensão] temporal: aquela entre o 'já realizado' e o 'ainda não concluído'".37 Para o teólogo alemão, essa tensão é um fio condutor que não somente perpassa, mas define a compreensão do Novo Testamento, pois caracteriza toda a história da salvação nessa porção escriturística. Para ele, essa tensão "entre o 'já cumprido' e o 'ainda não concluído' já se encontra em Jesus".38 Por isso, questiona: "Se for verdade que a justaposição do 'já' e do 'ainda não' é já um elemento decisivo na escatologia de Jesus, não será isto, portanto, o esquema da história da salvação que se nos apresenta em germe nesta relação entre presente e futuro?"39 Conforme já foi dito da escatologia intertestamentária, tal junção havia sido realizada e isso "antecipou" o entendimento dos judeus. O que eles não entenderam é o fato de, como explicou Kümmel, "a época da vinda do reino depende única e exclusivamente da vontade

de Deus e que o reino de Deus virá sem qualquer cooperação por parte dos homens (Mt 2:44,50 par; Mc 13:32 par; 4:26ss)". Para o biblista alemão, depreende-se da mensagem de Cristo que o "esforço humano na verdade não pode acelerar, nem deter a vinda do reino de Deus".40 Em outras palavras, nenhum ativismo político ou religioso pode instaurar — mesmo porque já foi instaurado pelo Filho de Deus — ou acelerar a conclusão do processo de implantação do reino de Deus. Portanto, as "comunidades que confessam Jesus como o Senhor reconhecem nele o representante do Reino que está vindo e que salva e redime tudo", ou seja, tais comunidades "vivem no poder de seu Espírito e já não reconhecem nenhum outro senhor".41 É assim que, de acordo com Moltmann, a fim de compreender "em que consiste o Reino de Deus que está vindo, que foi anunciado por Jesus e no qual ele foi instalado, segundo o testemunho da fé e da ressurreição", precisamos olhar mais amplamente para o background das Escrituras, pois somente assim percebemos que

o Reino de Deus não significa o governo geral do mundo por Deus através da criação e providência [conforme o deísmo], mas o Reino de Deus sobre sua criação que liberta definitivamente, redime tudo e é, portanto, escatológico. Ele difere da providência no sentido de que põe um fim à história de violência, sofrimento e morte e inaugura uma nova criação de todas as coisas. Ele difere da criação no início no sentido de que Deus mesmo com sua vida eterna e sua glória habitará nele e será "tudo em tudo".

Este Reino de Deus que salva e cria de novo é universal. Ele abraça céu e terra. Por isto, se fala na esperança a seu respeito não só de uma "nova terra", mas também de um "novo céu". O Reino de Deus escatológico significa: "Eis, faço novas todas as coisas" (Ap 21:1-5). Ele não é um "reino puramente religioso" que poderia ser realizado pelo domínio de uma nova religião. Ele não é um reino acerca da relação pessoal com Deus que um ser humano tem e que poderia ser apresentado na intimidade. Ele não é um domínio moral que se restringe a uma conduta de vida diferente de seres humanos. Ele também não é só um domínio sobre os vivos, do qual os mortos — como no Antigo Testamento — estariam excluídos. Ele é, assim como o próprio Deus, universal e sem fronteiras. É por isto que Mateus [registra] o Ressuscitado dizer: "Foi dado a mim todo poder no céu e na terra. Por isto, ide e fazei meus discípulos todas as nações..." (28:18s). É por isto que Paulo vê Cristo como o "Senhor sobre mortos e vivos" (Rm 14:9). É por isto que o Reino de Deus escatológico, que Jesus representa e executa

como Kyrios, não pode ser limitado. Ele abrange o religioso assim como o político, o privado assim como o social, os vivos assim como os mortos.

Por isto, a proclamação do Reino de Deus que está próximo e a proclamação de Jesus como Senhor levantam também a pergunta político-teológica: a quem pertence o governo do mundo? Esta pergunta leva de volta para longe, para as tradições bíblicas. Segundo as narrativas da criação, “o ser humano” é representante, vicário e mandatário de Deus na terra. Deve reinar sobre a criação em correspondência ao Criador de todas as coisas. Por isto, o governo sobre o mundo, para o qual o ser humano é desafiado, não é aleatório e também não sem limites. Ele tem sua medida e seus limites na correspondência do ser humano ao criador que ama sua criação e se alegra com ela. Unicamente esta correspondência legitima o governo do ser humano sobre o mundo. Por meio do governo sobre o mundo, o ser humano não se torna semelhante ou igual a Deus. Esta destinação “do ser humano” para ser imagem de Deus e para reinar sobre o mundo deve ser entendida, segundo a tradição veterotestamentária, também como a promessa “do ser humano” que ainda não apareceu. Exatamente por isto, esta vocação pode ser perdida ou pervertida se o ser humano deixa de ser humano e se desnaturaliza.42

Para Cullmann, a tensão entre o “já” e o “ainda não” do reino de Deus deve ser vista sob a perspectiva de que “a batalha decisiva foi ganha, e, todavia, o armistício — o Victory Day,43 como se diz então — ainda não aconteceu”.44 Não aconteceu para nós, cristãos, e ainda menos para os judeus, conforme encontramos no texto de Hebreus 11:13-16,39-40, pois como afirma Joachim Jeremias, “em nenhum lugar da mensagem de Jesus a basileia designa o governo permanente de Deus sobre Israel no éon presente”.45 A diferença entre ambos é o fato de que na visão tripartida — estudada no capítulo 5 —, que nos é comum, por reconhecermos Jesus Cristo e o seu sacrifício, temos uma “teologia da história” em que já se tem a questão central do tempo, e tal ainda não aconteceu para o povo da promessa (Romanos 9—11). Evidentemente que ambas as escatologias (judaica e cristã) convergem em muitos aspectos, mas, por outro lado, é preciso reconhecer que a “esperança cristã difere da esperança judaica”, pois, para a primeira, a questão agora é mais de intensidade da esperança, não de “centro do tempo” ou da história, enquanto para a judaica tudo ainda é promessa e espera.46 Vale ressaltar que essa concepção é fundamental aos que creem no evangelho, pois “aquele que não compreende que o elemento absolutamente

original no Novo Testamento é o deslocamento do centro do tempo, admitido pela igreja primitiva, não pode ver no cristianismo senão uma seita judaica".47 Portanto, que fique claro:

A espera escatológica do futuro é comum ao judaísmo e ao Novo Testamento, e essa espera do "Advento" estabelece, da mesma forma, um elo entre o judaísmo dos dias de hoje e o cristianismo. Para o judaísmo também, a esperança que tem por objeto o futuro se fundamenta sobre o passado, sobre as elevadas ações de Deus em favor do povo de Israel, que, no Novo Testamento, pertencem igualmente à história da salvação. Para os cristãos, entretanto, o momento decisivo do tempo é alcançado em Cristo, enquanto que para os judeus ele permanece objeto de espera. No Novo Testamento, o futuro não fornece mais o evento decisivo, mas somente o cumprimento final. É a partir daí que o sentido do período restante deve ser determinado.48

Justamente por isso, João Batista, o último dos profetas veterotestamentários, demarca o final do tempo em que o relacionamento com Deus estava baseado em uma postura meritória e legalista, e, é bom que se lembre, sua visão de reino é literal, acabada e política, sendo vista apenas na dimensão trans-histórica ("após a parúsia"). Ao enviar seus discípulos para questionar se era realmente Jesus o Messias de Israel, tal visão fica claramente demonstrada, ou seja, se o que estava acontecendo por meio de Jesus não era uma instauração hegemônica política, tirando o domínio do Império Romano e dando a liderança aos judeus (a expectativa judaica e messiânica da apocalíptica), talvez o Batista tivesse se equivocado em relação ao que antes declarara acerca de seu primo (João 1:29,36; 3:26-30). Todavia, da "resposta" de Jesus aos enviados de João (Lucas 7:18-23) depreende-se que, a despeito de ambos serem judeus, a visão deles sobre o reino de Deus não era a mesma (Marcos 9:1; 11:10; Lucas 17:20; 1Coríntios 4:20). Por isso, alinho-me novamente com Cullmann na realidade de que o reino de Deus está presente, mas também "espera" sua "realização final". Corretamente falando, a opção por essa forma de explicação do discurso de Jesus acerca do reino de Deus não se trata de preferência ideológica ou coisa que o valha; é exatamente o oposto. A posição culmanniana honra as Escrituras e demonstra a coerência no discurso de Jesus, que disse ambas as coisas: o reino de Deus está, mas não ainda completamente (Lucas 10:9,11; 17:20-21; 21:31;

Mateus 6:10)!

O que deve ficar claro é a compreensão bíblica de que, em seu sentido pleno, o reino de Deus ou "a basileia sempre e em todo o lugar é entendida escatologicamente" e que também — conforme Joachim Jeremias —"designa o tempo da salvação, a consumação do mundo, a reconstituição da comunhão de vida entre Deus e o ser humano que fora destruída".49 Esse entendimento, porém, pode levar a uma interpretação equivocada acerca da relevância escatológica em relação ao evento central na história da salvação, isto é, da teologia da história que está sendo enfatizada. Como já foi dito, nossa questão agora (após o "centro do tempo" que marca a encarnação, o nascimento, a morte e a ressurreição de Cristo) é de intensidade, não de expectativa, como os judeus. "Na realidade, se a intensidade da esperança aumenta na igreja primitiva", diz Cullmann, "a razão é que não é esta posição central o objeto da esperança, mas um fato histórico já ocorrido, que forma o centro do tempo".50 Assim, a "fascinante" e sempre recorrente mania de preocupação excessiva com as coisas do fim não deveria ocupar tantas horas de pregação, estudo e meditação. Pois, conforme disse o teólogo pentecostal Stanley Horton, cabe-nos apenas "vivermos na tensão entre o 'dentro em breve', mas 'ainda não', ocupando-nos no seu serviço, cumprindo as tarefas que Ele nos dá a fazer, até que Ele volte (Mc 13:33,34; Lc 19:13)".51 Diríamos que não apenas por isso, mas principalmente pela verdade de que, pelo fato de o evento central da história da salvação estar, em nosso tempo, "lá atrás", de acordo com Cullmann, "a esperança no futuro pode, de hoje em diante, se apoiar sobre a fé no passado (a crença no fato de que a batalha decisiva já está ganha)". Em outros termos, a fé cristã não está fundamentada em um futuro escatológico, pois o "único motivo por que a promessa da nossa ressurreição, do nosso corpo glorificado, do nosso reinar com Cristo, e de nosso futuro eterno é chamada 'esperança'", diz Horton, "é porque ainda não os alcançamos (Rm 8:24,25)".52 Dizendo de forma mais clara, é porque ainda não "adentramos" a terceira parte da visão tripartida ("após a parúsia"), mas o "que já está cumprido [o centro do tempo] constitui a firme garantia do que se cumprirá". Cullmann, então, conclui que a "esperança da vitória final é igualmente tão mais intensa à medida que ela se funda sobre a convicção inabalável de que a vitória decisiva já está alcançada".53

A Igreja vive na história que é fundamentada pela Ressurreição do Cristo crucificado e cujo futuro é o Reino abrangente da liberdade. A memória viva de

Cristo orienta sua esperança pelo Reino, e a esperança viva pelo Reino leva de volta para a memória inesgotável de Cristo. O poder presente dessa memória e dessa esperança é chamado “poder do Espírito Santo”, pois não acontece a partir da própria força, razão e vontade de pessoas que creem em Jesus como o Cristo e esperam pelo futuro como futuro de Deus. É verdade que seres humanos creem e esperam com toda a sua força, razão e vontade. Contudo, faz parte da certeza da fé e da confiança da esperança a consciência de viver nelas já na comunhão indestrutível com Deus. Não é a fé que faz de Jesus o Cristo, mas Jesus como o Cristo gera a fé. Não é a esperança que faz do futuro o futuro de Deus, mas esse futuro desperta a esperança. A fé em Cristo e a esperança pelo Reino devem-se à presença de Deus no Espírito. A Igreja entende a tensão entre fé e esperança como a história do Espírito que opera a nova criação. Sua comunhão com Cristo é fundamentada na experiência do Espírito que manifesta Cristo, une com ele e o glorifica nos seres humanos. Sua comunhão no Reino de Deus é fundamentada no poder do Espírito que a conduz para a verdade e a liberdade. Justamente quando a Igreja se entende, na fé em Cristo e na esperança pelo Reino, como comunidade messiânica, ela entenderá corretamente seu presente e seu caminho no presente e no processo do Espírito Santo.54

Conquanto a vitória de tornar-nos filhos de Deus (João 1:11-13) já esteja garantida, pois jamais poderíamos conquistá-la pelos nossos próprios méritos, a vinda do Senhor para a implantação completa e cabal do reino de Deus transformou-se em um anseio para todos os salvos (2Coríntios 5:6-10). Contudo, a nós que somos o seu povo eleito, o Senhor Jesus Cristo deixou-nos uma missão de continuar anunciando o evangelho (Mateus 28:19-20; Marcos 16:15; Lucas 24:47; João 20:21). Byron Klaus, teólogo pentecostal, falando sobre tal missão da igreja e do tema principal da mensagem de Cristo, diz que “Jesus não deixou dúvidas quanto ao Reino de Deus já ter entrado na História, embora sua derradeira consumação esteja no futuro (Mt 24:14)”.55 Essa colocação também corrobora com a perspectiva do “já” e do “ainda não” desenvolvida até aqui. O autor defende que a “base da missão global da Igreja na era presente” é a ideia de “reino, ou governo de Deus, através da vida e ministério de Jesus”, o qual “revelou o poder para destruir o domínio sufocante que o pecado tem sobre a humanidade”. Ao destacar o conteúdo da mensagem da “proclamação feita por Jesus das boas-novas do Reino”, Klaus acrescenta que tal ação “deve ser entendida em termos de aliança com Abraão, cujas condições declaravam o propósito de Deus: abençoar a todos os povos da terra (Gn 12:3)”.56 Por mais

que essa seja a missão da igreja, que seja igualmente um fato a “verdade que a Bíblia centraliza a sua atenção na primeira vinda de Cristo, que levou a efeito a salvação, e fez que o futuro irrompesse no presente de forma promissora”. Stanley Horton acrescenta que “a Segunda Vinda de Cristo, que introduzirá a consumação do plano de Deus e da glória da qual compartilharemos, também está sempre em mira”.57 E é dessa promessa da vinda do Senhor que surgiu uma escatologia cristã que, com base em diversos textos, sobretudo do Apocalipse, se subdivide em várias visões interpretativas ou perspectivas.

Escatologia da pessoa

Como foi dito no capítulo 6, em que tratamos de antropologia teológica, quando estivéssemos no último quadrante de nosso estudo, ainda estaríamos no campo da antropologia teológica, pois, desde que o ser humano se tornou autoconsciente de sua finitude e morte, desenvolveram-se ideias, ou concepções, acerca da vida pós-morte ou além-túmulo. Tal prática obviamente é parte constituinte da natureza humana, uma vez que não nos contentamos com o existir, mas queremos respostas para as questões inquietantes que dão sentido à vida. Não foi diferente com o povo de Deus e, por isso, ele revelou aos seus servos, e estes, inspirados pelo Espírito Santo, escreveram sobre o assunto (Eclesiastes 9:5-6,10; 12:1-7; Isaías 26:19; Daniel 12:2; Oseias 13:14; João 3:16). Convém lembrar sempre do conceito de revelação progressiva e entender que, ainda que não houvesse uma compreensão muito clara no momento em que as primeiras menções escriturísticas falaram sobre a situação do "estado intermediário", desde o Antigo Testamento encontramos algumas informações que oferecem um vislumbre do além-túmulo. Contudo, mesmo a visão integral do ser humano, na cultura judaica, contribuiu e muito para uma visão antropológica cristã e, consequentemente, para a escatologia:

Uma antropologia cristã seria incompleta, e até falsa, se quisesse conceber os éschata do homem, do indivíduo como mera salvação de uma alma humana abstrata, se atribuísse a imortalidade somente à alma, e pretendesse tornar o seu destino independente da transformação do mundo, da ressurreição da carne, ou seja, da salvação do homem uno e íntegro. Portanto, a partir de uma antropologia cristã bem entendida, fica claro de início que a escatologia cristã não pode absolutamente conceber de maneira iluminista e racionalista a salvação do homem como mera imortalidade da alma — ainda que na teologia cristã existam correntes subterrâneas muito consideráveis que vão neste sentido.58

A revelação progressiva, já no contexto neotestamentário, demonstrou que a

visão integral do ser humano — típica da visão veterotestamentária e na qual a ressurreição aparece pela primeira vez e é completamente necessária, visto que as alianças abraâmica e davídica falam de vida em determinada localização geográfica (Gênesis 15:18-21; Isaías 9:6-7; 26:19; Daniel 12:2) —, a despeito de um maior conhecimento acerca da parte imaterial do ser humano, manteve-se intata, pois a ressurreição continuou como a grande promessa que perpassa a Escritura Sagrada (João 5:24-26; 11:24-26; 1Coríntios 6:14; 15:21-22 etc.). O fato é que aquilo que a revelação, por meio dos "textos bíblicos têm a dizer sobre a morte difere de muitas manifestações religiosas e profanas profundas sobre o assunto, sejam elas antigas ou modernas", diz Eberhard Jüngel, isso "por atribuírem à questão da morte uma importância decisiva, mas não uma importância que decide tudo", ou seja, que nossa vida toda "deva ser uma permanente commentatio mortis é uma postura que não pode ser fundamentada biblicamente".59 Não obstante a curiosidade humana acerca da vida após a morte, o teólogo pentecostal Stanley Horton observa que a Escritura pouco fala sobre esta etapa de todos os seres vivos,60 antes ressalta o destino final dos ímpios e dos salvos (Mateus 25:46; João 5:27-29).

Aos que insistem em saber o que acontece no interregno da cessação da vida terrena e a ressurreição, período denominado de "estado intermediário", tanto o Antigo quanto o Novo Testamentos não oferecem tantos detalhes quanto a curiosidade humana desejaria. Mesmo sendo atribuição da teologia sistemática uma melhor forma de organizar os textos bíblicos e as doutrinas de maneira didática, de acordo com um método, ou sistema, é preciso reconhecer que as Escrituras são lacônicas em alguns temas, por isso não é correto especular acerca do que elas se calam. Como sabemos, há um sem-número de visões teológicas sobre esses assuntos. Ainda que tenhamos adotado uma posição de respeito em relação a cada uma delas, temos em alta conta as Escrituras, o que significa que lhes damos a palavra final em todos os pontos. Dito isso, é fato que podemos organizar os textos e verificar o entendimento da teologia sistemática a respeito da "escatologia da pessoa", e seus corolários, que veremos panoramicamente neste ponto.

— Estado intermediário —

Tendo já considerado os aspectos referentes à inserção da morte como realidade inexorável humana e também já havendo dissertado sobre a interioridade do ser humano, ao tratarmos da antropologia teológica e de hamartiologia, no capítulo 7, cumpre-nos agora considerar o que o texto bíblico nos ensina a respeito do período que marca nossa finitude e os eventos que terão início no segundo advento de nosso Senhor Jesus Cristo (1Coríntios 15:52). Iniciando pelo contexto veterotestamentário, complementando o que já foi dito no início deste ponto acerca de sua importância para a formação tanto de uma antropologia quanto de uma escatologia cristã, Stanley Horton, teólogo pentecostal estadunidense, afirma:

Ainda que grande parte do que sabemos acerca da vida após a morte não tenha sido revelado até o período do Novo Testamento, o Antigo Testamento realmente mantém viva essa esperança. A maioria dos israelitas do Antigo Testamento parece ter tido ao menos uma vaga ideia da vida após a morte. Mas, devido ao fato de a ênfase estar no servir a Deus nesta vida, alguns eruditos afirmam que grande parte dos israelitas não acreditava absolutamente numa vida após a morte. Isto seria muito estranho e inteiramente contrário à cultura que os cercava. Os egípcios faziam grandes preparações para o que acreditavam que aconteceria após a morte. Também acreditavam num julgamento além-túmulo.61

O fato, porém, de os judeus terem um funeral ou sepultamento simples, visto que apenas “enrolavam o corpo em linho, ungiam-no com especiarias e o colocavam num túmulo ou o enterravam numa cova”, prossegue o mesmo autor, não quer dizer, em absoluto, “que havia menos crença numa vida após a morte, pois eles falavam do espírito que ia para um lugar chamado She’ol — ou para a presença de Deus (Sl 23:6)”.62 Para Horton, fica claro o fato de que o Sheol trata-se de um “lugar”, não meramente da sepultura, considerando que a mesma expressão é utilizada para o local de sepultamento dos mortos em alguns textos bíblicos,

sendo habitado apenas por perdidos. A respeito da “teoria dos dois compartimentos” do Sheol, em que este seria dividido, com um lado para os justos e outro para os perdidos, ele é enfático:

Devido, possivelmente, à influência de ideias gregas e também porque Jacó, de luto, falou em descer ao She’ol ao encontro de José, mais tarde, os judeus, considerando Jacó e José justos, raciocinaram que tanto os justos quanto os ímpios iam para o She’ol. Assim, concluíram que deveria haver um lugar especial no She’ol para o justo. Para isso, seria necessária a existência de divisões no She’ol: um lugar para o justo e outro para o ímpio (1Enoque 22:1-14). Jacó, entretanto, naquela ocasião recusara ser confortado, sem dúvida pensando que tanto ele quanto José estivessem de algum modo sob o julgamento de Deus. Não há registro indicando que Jacó tenha buscado ao Senhor novamente, a não ser depois de ter recebido a notícia de que José estava vivo (Gn 45:28—46:1). Portanto, é provável que Jacó tenha considerado o She’ol um lugar de punição. Na verdade, não há nenhuma passagem no Antigo Testamento que torne claramente indispensável dividir o She’ol em dois compartimentos — um para punição e outro para bênçãos.63

Dwight Pentecost acrescenta que mesmo o Sheol sendo um lugar, não pode ser entendido como um local definitivo, pois a Bíblia possui outras três expressões — Hades, Tartaros e Geena —, e nenhuma delas descreve “o estado eterno, mas sim o lugar temporário no qual os mortos aguardam a ressurreição”.64 A já mencionada palavra Sheol, por exemplo, aparece 65 vezes no Antigo Testamento e é “traduzida por ‘inferno’ 31 vezes (cf. Dt 32:32; Sl 9:17; 18:5; Is 14:9), por ‘sepultura’ 31 (cf. 1Sm 2:6; Jó 7:9; 14:13) e ‘abismo’ três vezes (cf. Nm 16:30,33; Jó 17:16)”.65 Sobre o Hades, a segunda palavra utilizada para lugar dos mortos, aparece 11 vezes no Novo Testamento, e “praticamente equivale a Sheol”, sendo por isso “traduzida por ‘inferno’ em todos os casos, exceto um (1Co 15:55, em que é traduzida por ‘morte’)”. É claramente entendido que, em sua maioria, “essa palavra tem em vista os mortos incrédulos, que estão em agonia, esperando a ressurreição para o grande trono branco”.66 A terceira expressão, Tartaros, “é usada apenas em 2Pedro 2:4 em relação ao julgamento dos anjos caídos” e “parece referir-se especificamente à morada eterna dos anjos caídos”.67 Finalmente, a quarta e última palavra, Geena, é “empregada para a

morada dos mortos” e aparece “doze vezes no Novo Testamento (Mt 5:22,29,30; 10:28; 18:9; 23:15,33; Mc 9:43,45,47; Lc 12:5; Tg 3:6)” e em cada uma delas “é usada como termo geográfico e tem em vista o estado final dos incrédulos”.68

Após termos visto ligeiramente as expressões relativas ao estado intermediário dos perdidos, cabe agora passar em revista o estado intermediário dos justos. Nos documentos neotestamentários há pouquíssimas passagens acerca do tema. Temos a narrativa do rico e de Lázaro (Lucas 16:19-31), que, independentemente de ser ou não uma parábola, o importante a ressaltar é que “mesmo em suas parábolas Jesus nunca disse qualquer coisa enganosa ou que fosse contrária à verdade”.69 A diferença de situação “depois da morte, entre o estado do homem rico e o de Lázaro também sugere ter havido um julgamento com relação ao destino de cada um”, ou seja, aqui vemos o que alguns chamam “de ‘o julgamento particular’”, em contraposição ao que ocorrerá depois dos eventos alusivos à parúsia. Apesar de o apóstolo Paulo utilizar expressões correlatas como “estar com o Senhor” (2Coríntios 5:6-9; Filipenses 1:23), as palavras mais “geográficas”, por assim dizer, são “paraíso” (Lucas 23:43) ou “céu” (1Coríntios 12:1-4), pois são usadas de forma praticamente intercambiável. É digno observar que o apóstolo Paulo “considerava a atmosfera que circunda a terra como o primeiro céu, os astros como o segundo céu e o céu dos céus como o terceiro céu, o lugar onde estão o trono de Deus e o Paraíso”. Convém lembrar que a “ideia de sete céus não é encontrada na Bíblia, embora tenha se tornado parte integrante da moderna teologia judaica”.70 Foi ao se referir a este “céu” que Estêvão, “estando cheio do Espírito Santo e fixando os olhos no céu, viu a glória de Deus e Jesus, que estava à direita de Deus” (Atos 7:55), e pediu que o Senhor recebesse o seu espírito (Atos 7:59).

— Ressurreição —

Falar de um “estado intermediário” implica entender que se trata de uma etapa provisória, conforme o próprio termo “intermediário” sugere. Se o espírito, como diz o Antigo Testamento, ou a alma, como afirma o Novo Testamento, tanto de salvos quanto de perdidos, está vivo e ativo em locais distintos, devendo existir eternamente, porém de forma ressurreta tendo de enfrentar antes o juízo, entendemos, então, que a ressurreição não será exclusividade dos salvos, pois os injustos também ressuscitarão (João 5:28-29; Atos 24:15). Contudo, assim como os demais assuntos escatológicos, a ressurreição, ou melhor, o momento das ressurreições, é semelhante aos julgamentos, entendido de acordo com as escolas escatológicas. Henry Clarence Thiessen, já deixando sua posição evidente, diz:

Fica claro que a primeira ressurreição terá lugar quando Cristo vier nos ares. 1Ts 4:16 e 1Co 15:23 afirmam isso definitivamente, e Ap 20:4-6 não os contradiz. Não há dúvida de que todos os salvos dos tempos do Velho Testamento e do Novo Testamento até aquele momento serão então ressuscitados. Os que forem mortos durante a Tribulação aparentemente serão ressuscitados no momento da vinda de Cristo à terra (Ap 20:4). Assim, a primeira ressurreição estará completa. A segunda ressurreição terá lugar mil anos mais tarde (Ap 20:5,11-13). Parece que Deus é tão longânimo quanto possível com os que morreram sem ser salvos. Estão em tormento no estado intermediário, mas ainda não estão no lugar do castigo final. Assim, a bondade de Deus faz adiar o dia do acerto final de contas para até depois do Milênio. Mas embora demore, certamente virá. Os não salvos bem que poderiam desejar permanecer incorpóreos, mas seus desejos terão a ver com os fatos. Eles também se apresentarão em seus corpos e neles sofrerão o castigo eterno de Deus.71

As Escrituras asseguram que a morte será o último inimigo a ser aniquilado (1Coríntios 15:26), e isso somente após os julgamentos. Tal verdade explica o porquê de os muitos casos de revivificação, ocorridos ao longo do cânon bíblico,

não terem sido ressurreições no sentido pleno da palavra ou biblicamente falando. É necessário esclarecer esse aspecto óbvio, mas importantíssimo, dessa questão. Ao se falar dos relatos de “devolução” da vida na Bíblia, é preciso distinguir entre ressurreição e “revivificação”. Juan Antonio Aznárez Cobo esclarece que prefere usar esse termo — revivificação — “em vez do mais comum, ‘ressurreição’, porque está claro que não se fala aqui da ressurreição propriamente dita, e sim de uma simples volta a esta vida, uma espécie de ‘prorrogação’”.72 Isso porque, como é do conhecimento geral, as pessoas que reviveram, cujas histórias são relatadas pela Bíblia — o filho da viúva de Sarepta (1Reis 17:17-24), o filho da sunamita (2Reis 4:32-37), o homem que tocou os ossos de Eliseu (2Reis 13:21), o filho da viúva de Naim (Lucas 7:11-17), a filha de Jairo (Lucas 8:41-42,49-55), Tabita (Atos 9:36-43), Êutico (Atos 20:7-12) e o próprio Lázaro —, voltaram a morrer posteriormente.73 Excetuando a ressurreição de nosso Senhor Jesus Cristo, por isso chamada de “primícias dos que dormem” (1Coríntios 15:20), as demais relatadas no texto bíblico são parcas antecipações, ou seja, prolepses, do que a plenitude revelada pela ressurreição e transformação corpórea do Senhor é o exemplo máximo e esperança última dos salvos (1Coríntios 1:1-58; 1João 3:2).

— Julgamento, aspectos da segunda vinda de Cristo e eternidade —

Antes, contudo, de cada ressurreto, tanto perdido quanto salvo, adentrar os portais da eternidade, segue-se o juízo (Hebreus 9:27). Seja de forma genérica, seja de maneira específica, adepto de qual for a escola escatológica, todos os que creem nas Sagradas Escrituras entendem que haverá julgamento e que todos os seres humanos passarão por esse processo. Existem, obviamente, diferenças no entendimento desse tema, quer situando-o em momentos diferentes, quer vendo-o como um evento único ou até vários eventos, visto serem julgamentos distintos, mas os que honram as Escrituras e as têm como palavra final creem que haverá julgamento. É importante observar que as diferenças de interpretação desses eventos giram em torno dos métodos hermenêuticos adotados por cada uma das escolas escatológicas, questão que poderá ser vista mais à frente. As visões acerca do julgamento dividem-se, basicamente, em duas: os que creem em um único julgamento final (amilenaristas e pós-milenaristas) e, consequentemente, em uma única ressurreição, e os que creem em diversos julgamentos (pré-milenaristas) seguidos de, ao menos, duas ressurreições, que ocorrem em razão da divisão que fazem na segunda vida de Cristo (parousia), ao distinguirem “arrebatamento” (secreto) da “manifestação” (visível). A questão, portanto, gira em torno do chamado milênio: a crença ou não em um período literal de mil anos define toda a visão escatológica.

A visão pré-milenarista defende a ideia de que haverá cinco julgamentos. São eles: 1) “julgamento das obras dos crentes no tribunal de Cristo (Rm 14:10; 1Co 3:11-15; 4:5; 2Co 5:10)”, que acontecerá logo após o arrebatamento, tendo outros eventos antes de se desencadear os próximos quatro julgamentos, que são: 2) “o julgamento da nação de Israel (Ez 20:37,38; Zc 13:8,9)”, 3) “o julgamento das nações (Mt 25:31-46; Is 34:1,2; Jl 3:11-16)”, 4) “o julgamento dos anjos caídos (Jd 6)” e 5) “o julgamento do grande trono branco (Ap 20:11-15)”.74 O comum entre as três visões é o último julgamento, que tem, então, após ele o destino eterno ou o início da eternidade, propriamente dita, tanto para os salvos quanto para os perdidos. Contudo, a escatologia não fala unicamente dos aspectos referentes ao destino pessoal de cada um de nós, mas revela algo acerca da realidade toda, tema do próximo ponto.

Escatologia do mundo

Da mesma forma que existem concepções acerca da vida após a morte, as civilizações também aspiram a restaurar a perfeição da realidade e chegar ao "paraíso". Há uma "escatologia do mundo" em praticamente todas as religiões. Todavia, no cristianismo, o paraíso não é a etapa ou destino final para os salvos, mas um "estado intermediário" após a morte que será sucedido pelo que se chama em escatologia de "perfeito estado eterno". É o que diz, por exemplo, o texto de Hebreus, que encerra o texto da chamada "galeria dos heróis da fé": "E todos estes, tendo tido testemunho pela fé, não alcançaram a promessa, provendo Deus alguma coisa melhor a nosso respeito, para que eles, sem nós, não fossem aperfeiçoados" (11:39-40). A epístola aos Hebreus fala de uma "melhor ressurreição" (11:35), confirmando o fato de que havia a esperança final de se viver eternamente, e isso não se daria em uma pátria meramente terrenal, pois desejam "uma melhor, isto é, a celestial. Pelo que também Deus não se envergonha deles, de se chamar seu Deus, porque já lhes preparou uma cidade" (11:16).

No entanto, isso não é tudo. E as promessas de habitação territorial a Israel, seja por extensão geográfica, seja por duração temporal, prescreveram? Obviamente não (Romanos 9:1—11:36). Daí a esperança em um domínio terrenal. A Queda transtornou, mas não anulou a promessa divina nem o projeto original do Criador. A purificação e posterior restauração são ansiadas até mesmo pela criação, conforme nos diz o apóstolo Paulo em Romanos 8:18-25, podendo ainda ser vistas em textos como Mateus 24:35, Hebreus 1:10-12 e Apocalipse 20:11. Contudo, o texto de 2Pedro 3:10-13 é o mais contundente a respeito do assunto. Esse texto, ao mesmo tempo que fala de purificação, também fala de restauração ou recriação. Há, porém, diferentes visões a respeito do período da restauração. Uns defendem que tal se dará em decorrência da implantação do milênio, enquanto outros acreditam que após o milênio, período em que se cumprirão as promessas feitas a Israel, haverá a rebelião satânica, e, então, uma hecatombe final purificará o universo, vindo então, após isso, a restauração definitiva e global. Dwight Pentecost, apesar de favorável a esta posição, elenca as demais perspectivas, que, para o nosso propósito de apresentar as diferentes visões, aqui

estão:

1) Acredita-se que o “dia do Senhor” (2Pe 3:10), no qual se dá esse acontecimento, é um tempo de juízo e inclui apenas o período que vai do arrebatamento até a instituição do milênio, com os julgamentos que o acompanham. 2) Pelo fato de o fogo ser descrito como um meio de execução da ira divina na segunda vinda (Is 66:15,17; Ez 39:6; Jl 2:1-11; 2Ts 1:7-10), e já que essa purificação é por fogo, sustenta-se que deve tratar-se do mesmo acontecimento. 3) Isaías 65:17 promete uma nova terra, e isso em relação ao milênio, e logo a purificação acontece após a segunda vinda, mas antes do milênio. Em resposta, pode-se destacar, como demonstrado anteriormente, que 1) o dia do Senhor inclui todo o plano desde o começo do período da tribulação até o novo céu e a nova terra após o milênio. 2) Além disso, o fogo pode ser um meio de visitação divina sem necessariamente ser usado de maneira total num mesmo acontecimento. O fogo é empregado ao longo das Escrituras como um símbolo de julgamento, e, já que esse acontecimento é um juízo contra uma terra amaldiçoada, é cabível considerar que a purificação pelo fogo ocorra quando a terra tiver afastado de si todo vestígio da maldição. 3) E, mais uma vez, já que a terra milenar se funde com o novo céu e a nova terra no fim da era milenar, Isaías pode estar descrevendo a cena milenar à luz da sua habitação eterna, os novos céus e a nova terra serão cumpridos no começo do milênio, apesar de prelibados a partir deste ponto.75

O fato é que o livro de Apocalipse, em seus capítulos finais, fala de novos céus e nova terra (21 e 22), sendo este o “perfeito estado eterno” para os salvos. Como já foi enfatizado, aos que honram o texto bíblico e o consideram como palavra e autoridade final em teologia, isso basta. Todavia, conforme se poderá ver no próximo e último ponto, como quase tudo em escatologia, há divergências quanto à interpretação do último livro do cânon neotestamentário.

A escatologia sistemático-teológica

É sabido que não há uma única escola escatológica e que elas são muitas em razão do fato de não haver consenso na interpretação dos textos apocalípticos, uma vez que há diversas leituras decorrentes dos diferentes métodos interpretativos adotados. Justamente por isso, em seu já citado e conhecido Manual de escatologia, J. Dwight Pentecost diz que das "muitas perguntas que se deparam ao estudioso de escatologia, nenhuma é mais importante que a questão do método empregado na interpretação das Escrituras proféticas", ou seja, a "adoção de diferentes métodos de interpretação produziu as várias posições escatológicas e dá conta das diversas concepções de cada sistema em desafio ao estudioso da profecia". Portanto, as "diferenças básicas entre a escola pré-milenarista e a amilenarista e entre os defensores do arrebatamento pré-tribulacionista e os do pós-tribulacionista são hermenêuticas, provenientes da adoção de métodos de interpretação divergentes e inconciliáveis".76 Apesar de serem três as principais perspectivas milenaristass — pós-milenarismo, amilenarismo e pré-milenarismo —, e de, basicamente, serem quatro os conceitos tribulacionistas — dispensacionalismo, pré-tribulacionismo, mesotribulacionismo e pós-tribulacionismo —, conforme veremos panoramicamente, há outras posições, menos conhecidas, que, somando-se às ideias interpretativas historicista, preterista, idealista ou futurista, formam o complexo do que atualmente se conhece como escatologia, mormente entre os protestantes.

Se a interpretação é o ponto crucial da discussão escatológica e também teológica, pois "se a diferença reconhecida entre o pré-milenarismo e o amilenarismo se acha na proposta básica do método empregado para interpretar as Escrituras", diz o mesmo autor, "o problema fundamental por estudar no início de qualquer consideração escatológica é o da hermenêutica da profecia".77 Assim, diante de um estudo dessa natureza, qual deve ser o procedimento de quem se propõe a estudar "a doutrina das últimas coisas", no que diz respeito às interpretações escatológicas? Qual a importância da hermenêutica no estudo das profecias? Não há dúvida de que tal discussão passa pelo entendimento dos métodos. Todavia, antes de falar um pouco a respeito,

torna-se importante uma breve digressão aos dados bíblicos que antecedem as discussões teológicas. Momentos antes da ascensão do Senhor Jesus Cristo, depois de ele falar que os discípulos seriam batizados no Espírito Santo, “não muito depois destes dias”, eles ainda inquiriam o Mestre a respeito da implantação completa, e nos termos da expectativa messiânica, acerca do reino de Deus: “Senhor, restaurarás tu neste tempo o reino a Israel?” (Atos 1:5-6). O Mestre os advertiu de não tentar perscrutar o que Deus não havia revelado (e isso deveria levar muita gente que gosta de fazer especulações no campo da escatologia a não agir dessa forma), mas que, depois de receberem a virtude do Espírito, eles seriam testemunhas dele (Atos 1:7-8). De fato, o último versículo de Atos mostra Paulo “pregando o Reino de Deus e ensinando com toda a liberdade as coisas pertencentes ao Senhor Jesus Cristo, sem impedimento algum” (28:31).

Pregar o evangelho e anunciar o reino implica, entre outras coisas, falar da nossa esperança maior, consignada na volta do Senhor Jesus Cristo, que inclui a implantação cabal do seu reino (2Timóteo 2:12). Conquanto o Espírito de Deus haja inspirado Paulo a escrever muitas coisas a respeito do tema (2Coríntios 12:2-9; 1Tessalonicenses 4:13-18), foi com “as visões de João na ilha de Patmos (registradas no Apocalipse)”, diz o teólogo pentecostal Stanley Horton, que os cristãos do fim do primeiro século obtiveram “um quadro da vitória ulterior de Cristo, e acrescentaram a garantia do reino milenar antes do derradeiro juízo e dos novos céus e nova terra profetizados por Isaías (65.17; 66.22)”.78 Em termos diretos, foi a “partir da Ásia Menor”, diz o mesmo autor, que “os conceitos premilenistas espalharam-se rapidamente”.79 Por isso, o veterano teólogo pentecostal acrescenta um dado histórico relevante:

Até meados do século 2, a maioria dos cristãos mantinha a esperança de que Cristo voltaria para então reinarem com Ele durante mil anos. Em seguida, a preocupação com a definição da Cristologia desviou a atenção da esperança futura. Orígenes (c. de 185-c. de 254), influenciado pela filosofia grega, popularizou um método alegórico que levou à espiritualização do reino futuro. Já no século 5, o Reino de Deus e a igreja hierárquica eram identificados entre si, e a igreja pronunciava os juízos. Como resultado, o Reino futuro e o Juízo Final já não eram enfatizados. Em seguida, na parte posterior da Idade Média, a Igreja Romana passou a acreditar que estava edificando a Cidade Eterna de Deus aqui na terra. A maioria fechava os olhos diante do mal que grassava, e não deu

evidências de acreditar que Deus tem um plano ou que Ele estabelecerá o Reino futuro pelo seu próprio ato. Só ocasionalmente é que brotava a crença num Milênio futuro, usualmente em protesto contra a autoridade hierárquica.80

Portanto, antes de qualquer consideração posterior em termos metodológicos, é prudente estar atento quanto a essas transformações nas doutrinas que acabaram acontecendo em decorrência de, não apesar de, mudanças político-sociais. O fato de que, como informa o mesmo autor, aconteceu “uma breve recrudescência da expectativa do fim do mundo imediatamente antes do ano 1000”, e que isso se deu por causa dos ensinamentos de “alguns pais da Igreja, os quais diziam que a Terra foi criada cerca de 5.000 a.C., e à ideia em Barnabé (15:4) de que, ao final de seis mil anos, após a criação, haveria um repouso sabático”,81 é exemplo claro de uma mudança de mentalidade interpretativa. Quanto ao fato de mudanças políticas influenciarem a forma de interpretar os textos bíblicos, arrefecendo a esperança de que Jesus voltará à terra para reinar, julgando, juntamente com seus doze apóstolos, o Israel desobediente (Mateus 19:28), o que gera alterações até mesmo na organização da igreja, de acordo com os teólogos pentecostais Stanley Horton e William Menzies, isso se deu, principalmente, “após ter sido o cristianismo proclamado religião oficial do império romano”, pois os “pastores das igrejas não mais assumiam o papel de líderes-servos”; antes, passaram a seguir “o padrão de governo do império romano, constituindo uma hierarquia própria”,82 ou seja, completamente desvirtuada, exatamente como já foi explicado no capítulo anterior, com as reflexões de teólogos alemães e não carismáticos ou pentecostais. Assim, completam os mesmos autores, os crentes que antes “eram às vezes chamados pelo apelido de ‘quiliastas’, derivado da palavra grega xilia, ‘mil’”,83 por crerem no milênio (Zacarias 14:5; Mateus 24:27,30; Apocalipse 1:7; 19:11-14; 20:1-6), passaram a ser ridicularizados. O motivo:

Quando a capital do império romano mudou-se de Roma para Constantinopla, criou-se um vácuo político em Roma; mas então o bispo de Roma entrou nesse vazio para assumir a liderança política, fazendo da sé um trono. Os demais bispos começaram a olhar para suas igrejas como bases de poder, pois sua atenção desviara-se da bendita esperança, preferindo o poder e a autoridade terrenos. Como resultado, o pós-milenismo (“pós” significa “depois” — em

outras palavras, acreditavam que o retorno de Cristo dar-se-ia depois do “atual” Milênio) surgiu em cena, ensinando que o reino milenar, iniciado na ressurreição de Cristo, terminará com sua segunda vinda. Com isso estavam afirmando que não haveria um futuro Reino de Deus sobre a terra. Agostinho, bispo de Hipona, no Norte da África (396-430 d.C.), provavelmente, foi um dos principais promotores desse tipo de pós-milenismo, embora seja também considerado um vulto entre os amilenistas. O único reino com que os advogados desse ensino se preocupavam era o que podiam edificar para si mesmos, usando as pessoas como servos.84

Vê-se, portanto, que, assim como no surgimento da cosmovisão e literatura apocalípticas, no período intertestamentário, a forma de se ler escatologicamente o texto bíblico sofre influência do contexto maior em que estamos inseridos. E é justamente por isso que existem tantas escolas de interpretação escatológicas, sendo os próprios métodos interpretativos, de alguma forma, igualmente originados e influenciados. O amilenarismo, por exemplo, que defende não haver milênio algum, assim como o pós-milenarismo, “foram transportados para as igrejas da Reforma”, pois, ao negarem “o Milênio, não tinham espaço em seus sistemas teológicos para a restauração terrena de Israel” e, ao assim fazerem, todas as “profecias veterotestamentárias a respeito desse reino e de Israel”, dizem os mesmos autores, “foram espiritualizadas e aplicadas à Igreja”.85 Essas posições perduraram até o século 19, pois tanto o amilenarismo quanto o pós-milenarismo captavam o “espírito daqueles tempos”, influenciando pensadores de “todas as tendências, desde um Charles Darwin até John Henry Newman e Charles Hodge”, ou seja, desde cientistas até teólogos reformados cessacionistas, os quais “utilizaram-se das descobertas e do progresso da ciência na formação da doutrina e da escatologia, respectivamente”.86 Todavia, sobretudo após as duas grandes guerras mundiais e a desilusão com o melhoramento gradual do mundo, um grupo chegou à conclusão de que a situação global pioraria e terminaria com a volta de Cristo, sendo, portanto, preciso pregar o evangelho ao maior número de pessoas. Era o retorno da visão pré-milenarista. No que diz respeito a Israel, tal postura do protestantismo trouxe não poucos problemas,87 pois, como afirma o teólogo alemão Jürgen Moltmann, “se a Igreja tiver somente interesse em si mesma, ela poderá enxergar no horizonte de sua esperança somente sua própria plenificação”; contudo, ao agir dessa forma, ela exclui quem, histórica e teologicamente, não pode se tornar igreja, visto ter outro tipo de relação com Deus, sendo, todavia, alguém que, por direito, partilha da mesma esperança de

plenificação escatológica:

Ao falar de esperança, a Igreja fala do futuro de Israel, pois a Igreja nasceu de Israel, e somente junto com Israel pode se cumprir sua esperança. Ao falar de esperança, o cristianismo fala do futuro dos povos, de toda a humanidade, pois ela existe para os povos, e por causa da humanidade lhe foi dada esperança. Ao falar de esperança, o cristianismo fala do futuro do mundo, da humanidade e da natureza, com cuja história ela se mescla na prática. A esperança viva é sempre relacionada a situações. Mesmo onde se estende a esperança de modo puramente pessoal, ela se refere à relação do ser humano consigo mesmo e nisto se refere a sua relação com Deus. A escatologia só pode ser concreta como escatologia relacional.88

Em termos de tradição carismático-pentecostal, tal relacionamento não se dá dessa maneira, e, não raras vezes, algumas de suas expressões aproximam-se do extremo oposto, que é tornar-se judaizante. A controvérsia acerca do "significado da origem da Igreja nascida de Israel sempre foi debatido na teologia cristã". Todavia, é inegável que, "historicamente, a Igreja fez o caminho desde uma comunidade de judeu-cristãos para uma comunidade de judeus e gentios e dali para uma comunidade de gentios".89 As discussões teológicas protestantes giram em torno da chamada "questão do quiliasmo", do grego chilioi — também "quiliasma (ou milenismo), que vem de χίλιοι"90 — cujo significado é "mil", daí "milênio" e as correntes de interpretação escatológicas em torno do tema. Isso ocorre pelo fato de que, por intermédio da "vinda e história de Cristo, bem como pelo dom escatológico do Espírito, as promessas messiânicas do Antigo Testamento são cumpridas apenas provisória e parcialmente", ou seja, "entraram em vigor universalmente por Cristo e no Espírito". Em outras palavras, acontece o "já", todavia elas não são experimentadas em sua totalidade, por isso "também o cristianismo espera e tem esperança pelo cumprimento dessas promessas messiânicas".91 Tem-se, portanto, o "ainda não". É assim que, explica o mesmo teólogo, "porque Jesus como o Messias prometido é crido e porque seu Reino messiânico já é experimentado no Espírito, o excedente das promessas ainda não cumpridas do Antigo Testamento deve ser reconhecido sobre a base do Novo Testamento", ou seja, a "Igreja está apenas a caminho dos cumprimentos delas". Justamente por

isso, diz Moltmann, “ela deve ver a seu lado Israel, que também espera e tem esperança como parceiro nesta história”, pois apenas “a parúsia de Cristo trará o cumprimento das esperanças cristãs e judaicas, a saber, a uma não sem a outra, e consequentemente apenas na comunhão de cristãos e judeus”.92 Na sequência, o teólogo reformado alemão afirma:

Esta tese histórico-salvífica tem uma estreita relação com o milenarismo, a esperança pelo “reino milenar” de Cristo na história antes do fim da história. Porém: “Encolhemos os ombros a respeito do povo da eleição, por isto, também a respeito do milenarismo”. Desde Ticônio e Agostinho, esse “reino de mil anos” de Cristo foi cada vez de novo interpretado como o tempo da Igreja a partir da ressuscitação e ascensão de Cristo. Contudo, se a Igreja entende a si mesma como o reino messiânico de Cristo, ela não pode reconhecer a seu lado nenhuma existência particular de Israel. Já que, no reino milenar, Cristo com os seus “reinará” sobre seus inimigos, ela precisa considerar nesta autocompreensão os judeus infiéis como seus inimigos e oprimi-los. Desde Eusébio de Cesareia, o “reino milenar” foi interpretado também como o Estado cristão, governado pelos imperadores cristãos e pelas “majestades apostólicas”. Contudo, se o Estado cristão é o representante terrestre do Reino de Deus na terra, então o Corpus Christianum é o corpo visível desta divindade, então o “Ocidente cristão” ou a “civilização cristã” é a forma político-moral do invisível Reino de Deus, então os dissidentes precisam sofrer “proscrição e excomunhão” não só da parte eclesiástica, mas também da parte imperial, então judeus precisam abandonar sua esperança por um messias, como preço de seu batismo ou como sacrifício por sua emancipação nesse Estado. Pois o messianismo judaico remete o “Estado cristão” a sua própria não-salvação e questiona assim sua legitimação religioso-cristã. Isto levou nos escritos confessionais da Reforma à rejeição da esperança por um reino milenar como judaicae opiniones. Somente a teologia federal reformada, a teologia pietista e a Escola de Erlangen fizeram novamente valer o milenarismo, teologicamente, de modo bíblico ou “biblicista”: somente pela intervenção direta e particular de Cristo antes do fim, Israel será convertido ao Senhor. Assim como a rejeição de Cristo e do evangelho gerou a missão aos gentios, assim o tempo dessa missão deve terminar quando Israel se converte. A conversão escatológica de Israel será o sinal exterior para a passagem da missão universal messiânica para o reino messiânico. Disto resulta o seguinte plano salvífico de Deus para a história: durante a obstinação de Israel surge a primavera da missão entre as nações, depois segue a conversão de Israel, e

depois vem o “reino milenar” messiânico de Cristo na terra. Durante o tempo da missão às nações, a Igreja será privada de todos os apoios por nações e Estados cristãos. Para o resto dos cristãos fiéis não restará outro local de abrigo senão o Israel reconstituído e convertido. Não será Pepuza nem Münster, Roma nem Genebra, mas Jerusalém será o local da volta de Cristo. É ali onde os seus precisam se congregar. Pois os primeiros serão os últimos, mas eles não serão esquecidos. Por sua crucificação, Cristo tornou-se o salvador dos gentios. Em sua parúsia, porém, ele se comprovará também como o messias de Israel. Seja como for nossa avaliação dessa apocalíptica moderna e histórico-salvífica, ela superou o antijudaísmo por superar o absolutismo eclesiástico. Por meio dela resistia-se à tentação de batizar judeus forçadamente com a ajuda de pressões sociais ou de convocá-los para a “emancipação” dentro da sociedade burguesa ou do Estado mundial do socialismo. O futuro de Israel é Jerusalém, não Lênin.93

Atrelado ao assunto do milenarismo, temos os eventos que a ele se relacionam, não necessariamente nesta ordem: estado intermediário, arrebatamento, parúsia, tribulação, julgamentos (tribunal de Cristo, julgamento das nações, juízo final), perfeito estado eterno, os quais são estudados tendo como base principal o livro de Apocalipse, mas não apenas ele. É sabido que o próprio livro de “Apocalipse é composto de três gêneros: apocalíptico, profético e epistolar”.94 Grant Osborne, tal como Dwight Pentecost, reconhece que o cerne da discussão sobre a escatologia centra-se na hermenêutica do último documento das Escrituras cristãs. Ele explica o surgimento das quatro principais formas de interpretação detalhando historicamente cada uma delas; todavia, por não ser o nosso objetivo, vamos apresentar apenas o que cada uma significa, entendendo, como menciona Osborne, o fato de que existem outras abordagens, como as listadas por John M. Court, por exemplo, chamadas de “teoria da recapitulação, quiliasta, alexandrina, histórica, escatológica, histórico-contemporânea, literária e comparativa”.95 A primeira forma de interpretação é a historicista, que surgiu com Joaquim de Fiore no século 12 e vê as cartas às sete igrejas da Ásia como se elas profetizassem “sete períodos da igreja”. O segundo método de leitura de Apocalipse é o preterista, que “afirma que os pormenores do livro relacionam-se com a situação vivida por João e não a um período futuro”.96 A terceira forma de interpretação de Apocalipse, chamada de idealista, trata-se de um “método bem disseminado [que] argumenta que os símbolos não estão relacionados com acontecimentos históricos, mas com verdades espirituais atemporais”.

Finalmente, o quarto e último, conhecido como futurista, “foi o método empregado por alguns dos primeiros pais (e.g., Justino, Ireneu, Hipólito), mas, em face do triunfo do método alegórico (que impõe ao livro uma leitura espiritualizante)”, completa o autor, confirmando o que disse o teólogo pentecostal Stanley Horton, “depois de Agostinho e Ticônico, o método futurista (e o milenismo) ficou fora de cena por mil anos”.97

Nessa discussão, é impossível não mencionar o fato de que muito do impulso milenarista deve-se ao dispensacionalismo. Surgido no século 19, com John Nelson Darby, pregador que pertencia ao movimento chamado de “Irmãos de Plymouth” na Inglaterra, foi popularizado, especialmente nos meios teológicos conservadores, pela Bíblia de estudo de C. I. Scofield. Consiste em um sistema hermenêutico que interpreta os acontecimentos vendo-os como estando interligados, fazendo que as várias conclusões escatológicas decorram umas das outras. Scofield diz que uma “dispensação é um período de tempo no qual o homem é testado na sua obediência a alguma revelação específica da vontade de Deus”.98 Segundo esse autor, a Bíblia apresenta sete dispensações — 1) Inocência (Gênesis 1:28); 2) Consciência ou Responsabilidade Moral (Gênesis 3:7); 3) Governo Humano (Gênesis 8:15); 4) Promessa (Gênesis 12:1); 5) Lei (Êxodo 19:1); 6) Igreja (Atos 2:1); 7) Reino (Apocalipse 20:4)99 —, que, juntamente com as “alianças”, formam um todo na interpretação escatológica dispensacionalista. “Uma aliança”, segundo Scofield, “é um pronunciamento soberano de Deus através do qual Ele estabelece um relacionamento de responsabilidade”,100 seja com um indivíduo, seja com uma nação ou a humanidade de maneira geral (Gênesis 2:16ss; 9:9ss; Êxodo 19:3ss). Diante desse argumento, torna-se indispensável e até mesmo interessante saber que as “alianças são normalmente incondicionais no sentido de que Deus se obriga em graça, pela declaração irrestrita ‘Eu farei’, a realizar certos propósitos anunciados”, esclarece Scofield, e diz que isso assim se dá “apesar de qualquer fracasso da parte do povo com o qual Ele realiza a aliança”, visto que a “reação humana ao propósito divinamente anunciado sempre é importante, levando como o faz à bênção pela obediência e à disciplina pela desobediência”.101 Portanto, apesar dessa ideia que nutre a teologia da retribuição, aqui está o porquê da importância de Israel na perspectiva dispensacionalista, apesar do fracasso dos judeus em “representar Deus” (Êxodo 19:6). O entendimento teológico do dispensacionalismo é que o princípio absoluto encontrado em Jó 42:2 continua em voga e que nem mesmo o “fracasso humano jamais revogou alguma aliança ou impediu o seu final cumprimento”.102 Justamente por isso, o dispensacionalismo acaba encontrando-se com o aliancismo (também conhecido

como teologia da aliança ou teologia do pacto), pois, de acordo com Scofield, são oito as alianças: 1) edênica (Gênesis 2:16); 2) adâmica (Gênesis 3:15); 3) noaica (Gênesis 9:16); 4) abraâmica (Gênesis 12:2); 5) mosaica (Êxodo 19:5); 6) palestiniana (Deuteronômio 30:3); 7) davídica (2Samuel 7:16); 8) nova aliança (Hebreus 8:8).103 Vê-se, portanto, que o sistema interpretativo dispensacionalista perpassa toda a Bíblia, mesmo tendo como principal característica a distinção entre Israel (judeus) e a igreja (gentios), pois as promessas feitas a Abraão e cultivadas pelo povo de Israel deverão ser integralmente cumpridas, a despeito do destino da igreja. Nesse aspecto, há um amálgama entre apocalíptica judaica e escatologia cristã, ou seja, uma continuidade entre o Antigo e o Novo Testamento, bem como a influência do comportamento de algumas nações em sua proteção a Israel, entendendo que promessas como as de Gênesis 12:3 (“E abençoarei os que te abençoarem, e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem”) e de Salmos 122:6 (“Orai pela paz de Jerusalém, prosperarão aqueles que te amam”) continuam vigentes.

A despeito das posições antipentecostais da referida Bíblia de estudo, o dispensacionalismo fez escola entre os teólogos carismático-pentecostais, sobretudo das primeiras gerações, mas, dada a pluralidade de expressões da tradição carismático-pentecostal, seria um exagero e uma grande injustiça afirmar que o movimento todo é adepto dessa perspectiva. No jornal O Som Alegre, um dos precursores do Mensageiro da Paz, órgão oficial das Assembleias de Deus no Brasil, em artigo intitulado “Em que dispensação vivemos?”, o já muitas vezes citado apóstolo da imprensa pentecostal brasileira, Emílio Conde, inicia sua reflexão tendo como epígrafe uma parte do texto de Joel 2:28: “E também sobre os servos e sobre as servas, naqueles dias, derramarei o meu Espírito”. Então, abre o texto dizendo: “Os teólogos dividem a história das Escrituras em sete dispensações; nós, porém, falamos só de três: a do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo”. Assim, a “dispensação do Pai abrange todo o Velho Testamento e termina com o profeta Malaquias. A dispensação do Filho começa com o Evangelho de Mateus e vai até o dia de Pentecostes. E a dispensação do Espírito Santo começou no Pentecostes e só terminará com a volta do Senhor Jesus”.104 De forma exultante, o articulista conclui: “Vivemos portanto na última, mas gloriosa dispensação”, visto que após a “descida do Espírito Santo, o povo de Deus teve uma visão mais ampla da obra expiatória de Jesus Cristo, e o Consolador, o Espírito Santo, tem através dos tempos convencido muitos do pecado, da justiça e do juízo, e despertado homens para buscarem a Deus”.105 Tal divisão histórico-salvífica corresponde exatamente à que foi proposta por Joaquim de Fiore, e a argumentação do historiador

pentecostal converge com a do teólogo batista Harvey Cox, que, no caso, divide a história do cristianismo em três partes — “era da fé”; “era da crença” e “era do Espírito” —, sendo a última a parte em que os argumentos de ambos são similares.106

Na verdade, o que estamos dizendo é que não só inexiste qualquer consenso ou uniformidade a esse respeito na questão do dispensacionalismo, no que diz respeito à tradição carismático-pentecostal, como há críticas abertas, algumas moderadas, como no caso de Emílio Conde, e outras mais contundentes, como no caso do teólogo pentecostal Paul Pomerville. Este apresenta três causas do processo de invisibilização da tradição carismático-pentecostal do cristianismo global como uma terceira força no empreendimento missionário mundial. A primeira delas é o “etnocentrismo latente”, do qual já falamos no capítulo anterior; a segunda é a “herança do escolasticismo”, aspecto que tratamos por diversas vezes ao longo de nossa Teologia sistemático-carismática, especialmente nos capítulos 1, 2 e 4; e, finalmente, a terceira causa elencada pelo missiólogo pentecostal é a “influência do dispensacionalismo”, com o importante acréscimo de que, ainda que com “graus variados, cada uma dessas tendências é atribuída ao impacto do Iluminismo”.107 Pomerville afirma que é justamente “na atividade salvadora feita por Deus na história da salvação — especificamente a atividade do Espírito Santo através da agência da igreja — que se encontra a prioridade missionária”, e tal “prioridade de proclamar o evangelho ou a missão da Grande Comissão no poder do Espírito domina a missão da igreja em Atos dos Apóstolos”, ou seja, o “Novo Testamento enfatiza o mandato evangelístico, a missão ‘especial’ de Deus”. Não obstante, a “teologia dispensacionalista ignora e marginaliza o Novo Testamento, considera a igreja como um parêntesis na história da salvação e inviabiliza o presente Reino de Deus de Jesus, negando-o e enfocando o futuro Reino escatológico”.108 Tal ação, completa, “solapa a missão e propósito da igreja no mundo, bem como a própria noção de ‘era do Espírito’, que começou no Pentecostes e continua até a segunda vinda de Cristo”, afirma ele depois de Emílio Conde, mas muito antes de Harvey Cox. Assim, considerando os chamados “movimentos pentecostais-carismáticos”, finaliza, “o sistema da teologia dispensacionalista nega-os completamente”.109

A evidência de que esse movimento trata-se de uma verdade — repensar a escatologia que até aqui temos adotado nos círculos carismático-pentecostais — é mais um capítulo que está sendo inaugurado na trajetória da teologia pentecostal. Quando finalizávamos este trabalho, ficamos sabendo que o teólogo

pentecostal Robert Menzies acabara de lançar uma obra de cunho escatológico, intitulada The End of History. Pentecostals and a Fresh Approach to the Apocalypse, que, em tradução livre, pode ser algo como “O fim da história. Pentecostais e uma nova abordagem ao Apocalipse”.110 Trata-se de um trabalho que se propõe a apresentar uma nova perspectiva para os pentecostais, especificamente para as Assembleias de Deus, mostrando ser possível uma visão escatológica que não seja necessariamente pré-milenista dispensacionalista. Esse é mais um golpe duríssimo aos que, aqui no Brasil, utilizam a pessoa do referido teólogo pentecostal, de forma desonesta, para continuarem ostentando uma postura bélica e reacionária, perseguindo e detratando os que, comprometidos com o desenvolvimento da teologia pentecostal, desejam alinhar-se à erudição pentecostal estrangeira, tendo em mira nada mais que ajudar a tradição carismático-pentecostal a manter a chama do Espírito Santo acesa, pois, se sucumbirmos às propostas teológicas conservadoras cessacionistas, que negam a nossa principal característica e leitmotiv de toda esta Teologia sistemático-carismática — a experiência com o Espírito Santo, sobretudo no empoderamento —, certamente não mais haverá futuro algum para nós. Antes, porém, de finalizarmos este último capítulo tratando desse assunto, apenas como forma de apresentação, sumarizamos as principais escolas escatológicas, primeiramente consideramos as milenaristas, no excelente resumo de Timothy Paul Jones, deixando, obviamente, de considerar vários detalhes e maiores subdivisões:

O QUE DEFENDE CADA ESCOLA

AMILENARISMO

Perspectiva escatológica que não espera um futuro reinado de mil anos de Jesus na terra. De acordo com os amilenistas, o milênio é o atual reinado espiritual de Jesus com o seu povo. Esse reinado começou quando o Senhor Jesus ressuscitado ascendeu para ser exaltado ao lado do Pai (Atos 2:33), ou talvez, quando o Espírito desceu sobre o povo de Deus durante a Festa de Pentecostes

(Atos 1:4-5; 2:1-21), e continuará até Jesus voltar à terra fisicamente.

PÓS-MILENARISMO

O pós-milenismo espera que a maioria das pessoas sejam salvas. O sucesso crescente do evangelho gradualmente produzirá um tempo na história antes da volta de Cristo em que a fé, a justiça, a paz e a prosperidade prevalecem nos assuntos dos homens e das nações. Judeus e gentios serão convertidos, o que resultará na "reconciliação do mundo" (Romanos 11:15). Depois de extenso tempo em tais condições, o Senhor voltará de modo visível, corpóreo e glorioso para terminar a história com a ressurreição geral e o julgamento final, após os quais segue-se a ordem eterna.

PRÉ-MILENARISMO DISPENSACIONALISTA

Crença de que Deus "arrebatará" os cristãos do mundo antes que a terra sofra a ira de Deus durante a tribulação. Jesus voltará à terra depois da tribulação, antes ("pré-") do milênio descrito em Apocalipse 20.

Obs.: Há gradações no dispensacionalismo que não vamos considerar: 1) dispensacionalismo clássico, 2) dispensacionalismo revisado e 3) dispensacionalismo progressista.

PRÉ-MILENARISMO HISTÓRICO

Crença de que, depois de um tempo de tribulação, Jesus voltará fisicamente a terra e estabelecerá o reino milenial descrito em Apocalipse 20.

No segundo quadro, apresentamos um resumo das linhas gerais, na visão do teólogo pentecostal Stanley Horton, das perspectivas tribulacionistas, que são adotadas por pré-milenistas, geralmente futuristas, desconsiderando igualmente os detalhes:

O QUE DEFENDE CADA PERSPECTIVA

PRÉ-TRIBULACIONISMO

O pré-tribulacionismo reconhece que o apóstolo Paulo ainda tinha em mente o arrebatamento quando disse: “Porque Deus não nos destinou para a ira, mas para a aquisição da salvação, por nosso Senhor Jesus Cristo” (1Tessalonicenses 5:9). A morte sacrificial de Cristo garante que, quer morramos antes do arrebatamento quer estejamos com vida naquela ocasião, viveremos “juntamente com ele” (1Tessalonicenses 5:10), pois ele “nos livra da ira futura” (1Tessalonicenses 1:10). O mesmo verbo “livrar” (gr., rhuomai) é usado para o salvamento de Ló “antes” de o juízo divino ter caído sobre Sodoma (2Pedro 2:7).

MESOTRIBULACIONISMO

Os mesotribulacionistas usualmente entendem que a primeira parte da grande tribulação será pacífica, enquanto o Anticristo estiver estabelecendo o seu domínio. A maioria acredita que o arrebatamento acontecerá quando soar a sétima trombeta do Apocalipse (Apocalipse 11:15), que eles identificam com a última trombeta de 1Coríntios 15:52. Às vezes, falam de um “arrebatamento pré-ira” e consideram que os últimos três anos e meio do governo do Anticristo serão o período da ira.

PÓS-TRIBULACIONISMO

Interpreta que a ira da qual seremos livres (1Tessalonicenses 5:9) é o estado final dos ímpios, o lago de fogo. Contudo, o contexto da passagem é claramente do arrebatamento. A perspectiva entende que todos os crentes com vida passarão pela grande tribulação; alguns supõem que muitos deles serão martirizados, ao passo que outros supõem que Deus os protegerá de alguma maneira especial, talvez assim como Deus protegeu os israelitas das pragas do Egito.

Essa é uma amostra muito rápida e breve do que existe de mais tradicional em termos escatológicos, sendo a tradição carismático-pentecostal, em muitas de suas expressões, adepta da perspectiva pré-milenarista e pré-tribulacionista. Somos, contudo, conscientes de que muitos detalhes importantes precisam ser objeto de pesquisa escatológica, como, por exemplo, o aliancismo, o neoaliancismo, as dispensações (as seis de John Nelson Darby e as sete de C. I. Scofield), as quais, concordando ou não, devemos conhecê-las. Priorizamos as escatologias bíblicas, pois somos conscientes de que a escatologia sistemático-teológica, de alguma forma, já é bem difundida. Observamos, porém, que no caso escatológico aplica-se uma vez mais o que já dissemos diversas vezes: o excesso de informação das pessoas a respeito desses temas acaba sabotando o conhecimento de outras visões, não pela crítica do seu viés, mas por elas

mesmas, e isso traz não poucos problemas e dificuldades, pois há um grande risco de se confundir a perspectiva ensinada na sua denominação como, escrituristicamente falando, a verdadeira e única correta. Isso impede as pessoas de fortalecer suas convicções ao conhecer outras visões ou, ainda pior, as impossibilita de descobrir que estão equivocadas.

À guisa de uma consideração final: a dimensão pneumatológica da escatologia

Optamos por finalizar este último capítulo de modo diferente dos anteriores. Assim o fizemos por duas razões. A primeira é o fato de que não escrevemos uma conclusão geral para nossa Teologia sistemático-carismática, e isso não é despropositado, mas justamente o oposto: não há "acabamento", ou encerramento, para uma atividade ou para o exercício teológicos; sempre estamos a caminho. A segunda razão é que, por se tratar da doutrina das últimas coisas, pode ser que não tenha ficado muito claro a perspectiva carismático-pentecostal em nossa análise doutrinária da escatologia, de modo que o faremos agora para que não haja dúvida de que justamente nessa parte do edifício da teologia sistemática ocorre a confluência de várias doutrinas, mas, para exemplificar, mencionamos apenas três: a cristologia, a pneumatologia e a escatologia. Uma vez mais, conforme dissemos, incrivelmente quem nos ajuda com os insumos para uma teologia pentecostal são os teólogos não carismáticos e alemães, mostrando quanto nosso povo está inoculado e dependente do escolasticismo teológico racionalista de corte cessacionista. "O efeito revelador e consumador do Espírito Santo deve ser visto no contexto do efeito do Espírito Santo na história do próprio Cristo", pois, na verdade, a "obra do Espírito Santo não é uma adição à obra de Cristo", visto que o Filho de Deus "foi 'concebido' pelo Espírito Santo, batizado no Espírito Santo, entregue e ressuscitado pelo Espírito Santo". Portanto, tal "como uma cristologia escatológica leva a uma escatologia cristológica, assim uma cristologia pneumatológica leva também a uma pneumatologia cristológica", ou seja, a "unidade na diferença reside na história trinitária de Deus".111 Numa palavra:

A interpretação teleológica da história de Cristo coincide com a interpretação pneumatológica dos sentidos cumpridos nesta história. Por isto, a liberdade do crente em relação ao pecado e aos poderes ímpios deste éon é também designada como "poder do Espírito Santo". A nova vida é "vida no Espírito", e a nova obediência acontece como "conduta no Espírito". A nova comunidade é, ela

mesma, a “revelação do Espírito” e das forças da nova criação. Em termos escatológicos, podemos, portanto, designar o Espírito como “o poder da futuridade”, por ser o “dom escatológico”, início (Rm 8.32) e sinal (2Cor 1.22; 5.5) do futuro. Em termos pneumatológicos, a escatologia é obra do Espírito Santo, pois é pelo Espírito que o crente é determinado pelo futuro de Deus. As forças do Espírito são as forças da vida que operam desde o futuro da nova vida e determinam o tempo presente. O fruto do Espírito é o antecipo da futura beatitude na alegria apesar da experiência do sofrimento e no amor apesar da experiência da decepção e do ódio. Por isso, toda a escatologia da história de Cristo que é elucidada nas sentenças teológicas de finalidade pode ser apresentada também como história do Espírito, como uma consequência da ação e da habitação do Espírito, pelos quais o futuro esperado se torna história.112

Em termos bastante claros, não há dúvida de que nosso Senhor Jesus Cristo inaugura o reino de Deus; contudo, por outro lado, não podemos deixar de reconhecer que o que torna o reino de Deus visível é a ação do Espírito Santo, que, após conceber, empoderar, guiar e ressuscitar o Mestre, permite aos que têm sensibilidade espiritual perceber que o reino havia finalmente irrompido. Na verdade, o “Reino de Deus está presente em fé e nova obediência, em nova comunidade e nos poderes do Espírito”. Por isso mesmo, a “presença do Espírito Santo deve ser compreendida como sinal e início da nova criação de todas as coisas no Reino de Deus”, ou seja, “Deus reina por meio da palavra e fé, promessa e esperança, mandamento e obediência, poder e o Espírito”.113 Mas, como defende o historiador pentecostal Emílio Conde, citado no capítulo anterior, esse poder com o qual o Espírito nos investe não é para uso pessoal, desfrute, manipulação ou exercício de autoridade. Trata-se de um poder que não gera autoritários, mas servos. Na realidade, tudo isso enquadra-se na categoria do paradoxo que tanto insistimos em demonstrar nas Escrituras. O poder do Espírito Santo nos capacita a servir, não a dominar. É um empoderamento que nos habilita a viver como nosso Senhor Jesus Cristo, ou seja, como servos, vivendo não para si, mas para os outros. Numa palavra:

Já que a fé e a obediência, a nova comunidade e a atuação libertadora devem ser entendidas como a realidade do Espírito e como a presença do Reino vindouro na história, também as possibilidades subjetivas e objetivas da história nas quais

se realiza essa realidade do Espírito pertencem à presencialização do Reino de Deus. O Espírito de Deus torna o impossível possível: ele cria amor onde não há nada amável; ele cria esperança onde não há nada de se esperar. Contudo, como diz a doutrina paulina dos carismas, ele desperta também possibilidades dormentes recalcadas ou orientadas para outra coisa e as ativa para o Reino de Deus. O Espírito de Deus age na história como criador de novo futuro e como recriador do que está morto em prol desse futuro. Nenhuma realidade e nenhuma possibilidade da criação no início são reprimidas pelo Espírito. Como o poder plenificado de Deus, ele torna a criação oprimida viva e a preenche com as forças da nova criação de todas as coisas. Não é indiferente e sem importância se portas se abrem e chances se oferecem, assim como não é indiferente se pessoas passam pelas portas e se elas assumem as possibilidades objetivas no sentido do Reino de Deus que liberta.114

A ação do Espírito Santo demonstra de forma bastante clara que o Reino de Deus é uma realidade, mas o que intriga é o fato de que as políticas opressoras continuam, ou seja, elas não somem magicamente. Portanto, quando da ascensão de nosso Senhor Jesus Cristo, dizendo que os seus discípulos receberiam o revestimento de poder não muito depois daqueles dias, eles imediatamente o inquiriram a respeito da restauração política, mas obtiveram apenas uma resposta que deveria inibir toda espécie de especulação futurístico-escatológica (Atos 1:4-8). Conquanto não seja incorreta a interpretação de que a pergunta deles revela que ainda não tinham compreendido o reino de Deus em sua verdadeira perspectiva, de acordo com a explicação do biblista pentecostal Esequias Soares, “devemos admitir que a pergunta deles fazia sentido”, ou seja, “há uma interpretação possível, que merece atenção, visto que [a] geração judaica contemporânea de Jesus associava a vinda do Espírito Santo ao fim dos tempos (Is 44:3; Ez 37:14; 39:29; Jl 2:28-32)”. Portanto, quando eles ouviram “Jesus falar sobre a vinda do Espírito, a pergunta dos discípulos era óbvia e mais do que natural”, pois a “expectativa do povo estava associada ao Espírito”, bem como a “vinda do Espírito Santo está vinculada à obra expiatória do Calvário (At 2:33)”.115 Em termos diretos, a argumentação do biblista pentecostal converge para a do teólogo reformado alemão ao também dizer que:

A promessa da vinda do Espírito Santo vem desde o Antigo Testamento e dela

falou João Batista e foi com certa frequência reiterada pelo Senhor Jesus. O discurso sobre a vinda do Consolador em João 16:8-11 fala do relacionamento do Espírito Santo com o mundo, ou seja, as pessoas em geral. Há diversas profecias messiânicas diretas no Antigo Testamento como Isaías 55 e o Salmo 22, entre outras; no entanto, a ideia cristológica não se restringe a esses vaticínios e ocupa todo o pensamento das Escrituras Hebraicas. Os escritores do Novo Testamento reconhecem a presença e a obra de Cristo na história da redenção (Os 11:1; Mt 2:15), nas suas instituições e festas de Israel (Êx 25:8; Jo 1:14; Hb 5:4-5; Êx 12:3-13; Lc 22:15; 1Co 5:7). As profecias messiânicas incluem também a promessa do Espírito Santo.116

Dessa forma, está mais do que cristalina a verdade de que a pneumatologia é uma doutrina central nas Escrituras, pois perpassa todos os documentos da Bíblia hebraica, bem como todos os documentos da Bíblia cristã. Como podemos ver, ela igualmente se encontra nas demais doutrinas do edifício da teologia sistemática. Sendo assim, voltar ao questionamento do capítulo 4 é mais que pertinente: se o Espírito Santo tem um papel tão relevante, por que ele quase não é considerado na elaboração teológica? Se alguém acha exagero o que fizemos nesta Teologia sistemático-carismática, não seria o caso de, à luz dos dados que apresentamos, estranhar muito mais o fato de teologias sistemáticas volumosas, com 1.500 a 2.000 páginas dedicarem pouco mais de uma dúzia dessas para falar do Espírito Santo? De nossa parte, a tese é bastante clara: à proporção que a igreja se institucionalizou, ela foi estrangulando a experiência com o Espírito Santo em sua liturgia e também foi interditando qualquer resquício desta em outro ambiente em que os olhos inquisitórios não poderiam mais vigiar os carismáticos. Os critérios para a liderança, como já vimos, deixou de ser o dom carismático e tornou-se propriedade dos homens, e estes os distribuíam aos seus iguais criando uma hierarquia semelhante à estrutura político-imperial, contrariando frontalmente o que nosso Senhor Jesus Cristo ensinara. Não obstante os temas eclesiológicos terem sido tratados no capítulo anterior, como comunidade escatológica que anuncia o reino e o faz sob o dom empoderador do Espírito Santo, é inevitável que abordemos o assunto e compreendamos de uma vez por todas as implicações carismáticas em relação ao sistema religioso. Nas palavras de Jürgen Moltmann:

O cristianismo primitivo começou como a “heresia dos nazarenos” (At 24:5,14; 28:22) e era considerado uma escola religiosa ou um partido dentro do judaísmo, assim como os fariseus, saduceus ou essênios. Somente quando o cristianismo ultrapassou as fronteiras do judaísmo sinagogal surgiu uma formação própria e autônoma. O cristianismo assumiu o termo ekklesia que originalmente significava a assembleia política do povo dos cidadãos plenos. Ele não se entendia nem como sinagoga cristã nem como uma comunidade religiosa entre os muitos outros cultos da Antiguidade. Com a autodesignação ekklesia, o cristianismo apareceu como tertium genus entre judeus e gentios e formava uma associação autônoma. Os cristãos emigraram, em espírito e prática, tanto da sinagoga como das religiões étnicas, estatais e privadas, e formavam o novum “Igreja”. Dessa maneira, atraíram sobre si a acusação de serem uma seita, vindo do lado judaico, e a acusação de ateísmo, vindo do lado gentio. Da antiga comunidade de judeu-cristãos e das comunidades posteriores de judeus e gentios, porém, surgiram rapidamente comunidades puramente gentio-cristãs. Por isto, a missão e a difusão do cristianismo entre os gentios levaram rapidamente àquela decisão fundamental que podemos chamar a decisão pela Igreja aberta ao mundo. Já que, salvo algumas regiões fronteiriças, a “ecumene”, dominada pelo Império Romano, se ofereceu como “o mundo”, a passagem para a Igreja imperial romana, encaminhada pelo imperador Constantino, não foi entendida como uma inovação perigosa, embora as consequências fossem bastante graves. Para a Igreja imperial, o Império Romano estava aberto para a missão e difusão do cristianismo. No entanto, ela estava obrigada a assumir para tanto o papel da religião estatal oficial que era politicamente necessário para a integração dos povos no Império Romano. A Igreja passou a ser a religião da sociedade e como tal o elemento integrado da ordem social. Com a cristianização do Império Romano, a Igreja perdeu a forma particular e visível da comunidade cristã. A comunidade dos cristãos e a comunidade dos cidadãos coincidiram. Consequentemente, a Igreja não foi mais organizada por comunidades autônomas e voluntárias, mas foi ordenada segundo regiões e territórios, dioceses, decanatos e paróquias para o atendimento à população. Há uma estreita relação entre ambas as coisas. Segundo a antiga compreensão da sociedade, a tarefa suprema da sociedade é render a devida veneração aos deuses da pólis, pois da benevolência deles depende o bem-estar e a paz do país. Quando a Igreja cristã se torna o evento religioso da sociedade inteira, ela assume esta função, torna-se cultus publicus e a guardiã da sacra publica da sociedade. Os distritos da Igreja são ordenados segundo os bairros da população. Seus eventos são parte da sociedade pública. Os ministérios de pastores e bispos assumem um caráter de autoridades. Nessa situação, a fé do povo é praticada

somente pela participação dos eventos públicos da Igreja. A comunhão eclesial torna-se principalmente a comunhão com a Igreja e menos na Igreja. Os sacramentos da comunhão messiânica, batismo e ceia do Senhor, passam ao segundo plano, depois dos “atos ministeriais” da Igreja, batismo infantil, confirmação, matrimônio e sepultamento, ou são interpretados no sentido de uma assistência religiosa à população.117

Ainda que, de alguma maneira, já tenhamos anteriormente falado acerca disso, é importante acompanhar o raciocínio do teólogo reformado alemão, sobretudo pelo fato de que ele tem experiência com igreja estatal e sabe dos prejuízos que isso representa para a fé. Ele informa que a ideia desse “caminho de uma Igreja aberta ao mundo para uma Igreja do Império determina até hoje a estrutura e organização da Igreja nos antigos países ‘cristãos’”. Não obstante “a Reforma tenha descoberto o princípio comunitário e também estivesse disposta a abandonar o termo ‘Igreja’ em favor do termo ‘comunidade’, a consolidação da Reforma nas Igrejas regionais protestantes e as subsequentes guerras confessionais geraram outro princípio: cujus regio, ejus religio”.118 No âmbito externo, “isto separava as confissões em conflito, mas, para dentro, as confissões tornaram-se as religiões políticas, de seus respectivos países e regiões”. Assim, o “Estado unificado confessional é determinado por um só príncipe (regional), uma só Igreja (regional) e uma só universidade (regional)”, ou seja, a “unidade entre comunidade de cristãos e comunidade de cidadãos foi preservada” e, dessa forma, o “caminho percorrido desde a Igreja de comunhão aberta para o mundo até a Igreja do atendimento à população, territorial e socialmente fechada, determina o estado atual do cristianismo naqueles países”. Em outras palavras, ao tomar esse “caminho perdeu-se a forma particular da Igreja como comunhão, pois nessa ‘Igreja para o povo’ dificilmente se pode falar de ‘comunhão’, ‘fraternidade’ e ‘amizade’”.119 Assim:

Sendo ele mesmo chamado de “heresia judaica”, o cristianismo experimentou desde o início heresias em seu próprio ambiente, como atestam as Cartas Paulinas. Alertas sobre falsos profetas e mestres encontram-se frequentemente no Novo Testamento. Contudo, somente com a constituição da Igreja do Império surgiram procedimentos violentos contra hereges, com a ajuda do Estado. Nesse contexto são de especial importância aquelas heresias e seitas que se voltaram

contra a Igreja Imperial. No caminho para a Igreja do Império, o cristianismo afastou-se necessariamente cada vez mais das situações do início. Por isto formaram-se nesse caminho as seitas reformadoras que buscaram a recuperação da comunidade pura e rejeitaram a forma mundana da Grande Igreja assimilada a imperador e Império. No caminho para a Igreja Imperial, o cristianismo abandonou a paixão de sua esperança messiânica. A esperança foi transformada em uma esperança interior da alma, e seu cumprimento foi relegado à vida no além do céu. Por isso surgiram nesse caminho seitas proféticas que chamaram na força de sua expectativa do fim iminente para a negação do mundo e para a resistência. Sua crítica "ao mundo" incluiu a Igreja do mundo. Ambos os tipos de seitas cultivam uma vida comunitária excessiva. Seus membros sabem-se eleitos e preferem sofrer perseguição à exclusão de sua comunidade.120

Evidentemente que o leitor já deve ter percebido que a utilização do termo "seitas" pelo autor, no trecho acima citado, tem um caráter positivo. Além disso, a aferição do que era heresia nada tinha com as Escrituras nem com a teologia, mas sim com a discordância dos desvios da igreja como instituição. Nesse caso, à luz da Bíblia e da história, os "heterodoxos" estavam certos, e os "ortodoxos" errados. Essa é uma questão crucial que precisa ser devidamente compreendida, pois nenhum dos pré-reformadores e dos reformadores foi considerado "ortodoxo" aos olhos da igreja medieval. Portanto, há que se prestar muita atenção em quem acusa, se o faz sob o escrutínio bíblico ou impelido por motivações escusas ou interesses mesquinhos. Moltmann diz que, no caso em apreço, as "seitas reformadoras glorificaram a idade áurea da comunidade primitiva e protestaram contra a estatização da Igreja", pois em tais "grupos vivia-se uma relação imediata com Jesus por meio da experiência carismática do Espírito numa ética de seguimento consequente". Assim o faziam porque o "Sermão da Montanha, entendido como a 'Lei de Cristo', não permitia meios-termos com a moral [torta] do Estado". E, pior que isso, a "autoridade objetiva dos sacerdotes era contestada pela autoridade interior do Espírito, e o valor dos meios objetivos da graça, pela ênfase na fé pessoal", sendo tudo isso por uma razão: "A Igreja do Império parecia a essas comunidades não como a 'noiva de Cristo', e sim como a 'meretriz do Anticristo'".121 Tal embate é justo, ainda que custe caro — geralmente custa! —, pois o que está em jogo nesse "conflito entre seitas reformadoras e a igreja grande tratava-se da 'Igreja verdadeira', da autêntica comunidade de Jesus". Justamente por isso, "não tem existido nenhuma Igreja de Império, País ou de Povo sem essa alternativa simultânea das

seitas em seu ambiente clandestino".122 E graças a Deus por essa postura corajosa — não humanamente, pois geralmente são carismáticos —, pois sem ela não haveria possibilidade de se pensar em uma fé genuína. O fato que se relaciona com a escatologia, de acordo com o mesmo teólogo reformado alemão é este:

As seitas proféticas não voltaram das formas decadentes do cristianismo para sua origem autêntica, mas reivindicaram antecipar a plenificação do cristianismo para além do início e da história. A promessa do Espírito que plenificará a causa de Jesus levou ao espiritualismo cristão. Desde Montano apresentaram-se cada vez novos profetas como os portadores do Espírito prometidos por Cristo. A promessa do Reino de Deus, dentro do qual a Igreja deixaria de existir, levou aos messianismos cristão e pós-cristão. Essas seitas entendem-se como os precursores da autorrealização do cristianismo no Espírito e assim a autossupressão da Igreja no Reino de Deus. Já que o cristianismo no poder de sua esperança messiânica aponta além de si e da Igreja, seitas proféticas e messiânicas apresentam-se sempre e publicamente naqueles momentos em que a Igreja abandona sua esperança pelo Reino vindouro. O conflito entre a Igreja do Império e seitas proféticas é o conflito sobre a forma fidedigna da esperança cristã. Não tem existido nenhuma igreja estabelecida sem que tais seitas cristãs formulassem em seu ambiente clandestino "subsolo" essa alternativa.123

Aqui chegamos a mais uma etapa de breve análise do montanismo e, a fim de evitar equívocos, é bom esclarecer logo de início que o "acabar com a igreja" não se refere à ideia de não existir igreja como organismo e corpo de Cristo, e sim como igreja imperial, pervertida e completamente destituída de Deus. A essa organização que "confundiu" as benesses estatais com o reino milenial de nosso Senhor Jesus Cristo, opunha-se o carismático Montano, da Frígia. Embora igualmente alemão, o teólogo Hans Schwarz é menos otimista a respeito de tais grupos, todavia observa que seria precipitação "se presumíssemos que grupos milenaristas e entusiastas em nada contribuíram para a fé cristã", pois "constituem, no mínimo, um constante lembrete para a Igreja de que todo o seu envolvimento nas questões da atualidade e suas tentativas de ganhar o mundo para Cristo precisam ser precedidos pela cláusula escatológica 'até que ele venha'". Obviamente, "a esperança do retorno de Cristo jamais foi abandonada

na Igreja", contudo é também um fato que tal expectativa e esperança "foi muitas vezes relegada a um status secundário". Assim, nesse aspecto, "os grupos às margens da Igreja prestaram um serviço valioso ao forçá-la a aguçar sua visão".124 A argumentação desse mesmo teólogo se dá por causa de sua explicação de que o "primeiro ataque à aculturação da escatologia veio já na metade do segundo século, por meio do autoproclamado profeta frígio Montano e seus seguidores", que, examinando "os escritos joaninos", diz o mesmo autor, "chegaram à convicção de que um nível final e supremo de revelação estava para ser alcançado através deles, de que o tempo do Paráclito (Consolador) havia começado" e a "Jerusalém celestial logo desceria dos céus". Assim, com a "expectativa do fim próximo, os cristãos deveriam jejuar, dissolver seus casamentos e congregar-se em Pepuza, na Ásia Menor, para esperar pelo fim".125

O movimento entusiástico logo se espalhou para Roma e a África do Norte, onde um dos mais eloquentes teólogos da Igreja antiga, Tertuliano, uniu-se à causa do montanismo. Embora o fim não ocorresse como fora predito, o movimento entusiástico persistiu por algum tempo. Importantes para o movimento eram os pronunciamentos dos profetas, que eram coletados como novos escritos sagrados, e uma grande estima pelos charismata (dons do Espírito). Seu rigorismo ético, jejum estrito, entusiasmo carismático e outros aspectos provaram ser atraentes para muitos. Eles valorizavam o martírio e acreditavam que os pecados mortais só poderiam ser expiados através dele.126

Que certamente houve excessos não temos dúvida. Entretanto, conforme já falamos, principalmente no capítulo 4, como não temos nada da pena do próprio Montano, nem de qualquer montanista, a não ser Tertuliano, não podemos aceitar acriticamente o que é dito do movimento pela visão de terceiros, principalmente de quem era, como Eusébio de Cesareia, bispo do imperador que, por motivos óbvios, condenaria qualquer pessoa que criticasse a relação espúria entre a igreja e o poder temporal. Uma coisa é fato: inicialmente "a Igreja não sabia como reagir aos montanistas", observa Hans Schwarz, dizendo que a razão era a verdade de que, "teologicamente, eram bastante ortodoxos e se opunham ao gnosticismo". Acrescido a isso, há ainda o aspecto de que "o fim do mundo estava atestado na Escritura, os dons do Espírito eram necessários para a Igreja e

ela se considerava uma peregrina na terra". Finalmente "a Igreja se deu conta de que seus próprios ensinamentos eram biblicamente mais sólidos que o entusiasmo dos montanistas", e, somando-se a isso, "muitos cristãos não aceitavam a ideia do 'domínio de mil anos'".127 Foi então que alguém "se lembrou da advertência escriturística de que no fim falsos profetas se levantariam e enganariam a muitos", e tal "predição foi aplicada aos montanistas [que] logo foram perseguidos pela Igreja". Contudo, "seu fervor escatológico seria reacendido muitas vezes ao longo da história da Igreja".128 Em outros termos, há uma relação próxima entre pneumatologia e escatologia, e ela é antiga, considerando apenas os mais de dois mil anos de caminhada cristã.

Teólogos proeminentes da Igreja antiga, tais como Irineu e Hipólito de Roma, eram milenaristas, esperando um progresso e triunfo visíveis do Reino antes do fim definitivo. O apogeu da popularidade dessa esperança e, ao mesmo tempo, sua domesticação só vieram depois que o cristianismo havia alcançado o status de religião oficial do Estado. Particularmente Eusébio de Cesareia, em sua História eclesiástica, interpretou a vitória da Igreja durante o reinado de Constantino como o princípio do "milênio". Tão só uma geração após Eusébio, Agostinho chegou à interpretação mais duradoura do milênio, no que diz respeito à Igreja oficial, ao igualar Igreja institucional ao presente reino de Deus. Agostinho não considerava o milênio como um período do futuro, mas como um período na história da Igreja institucional de nossa própria época. Até mesmo o "acorrentamento de Satanás", esperado pelo pensamento milenarista, ocorre em nossa história. Jesus já acorrentou Satanás, e qualquer nação que tenha entrado na esfera da Igreja cristã está a salvo de seu poder. Conquanto Satanás ainda possa desviar indivíduos, não pode mais fazer o mesmo com essas nações inteiras. Os poderes divinos do futuro reino de Deus manifestam-se através do reino aqui e agora; a salvação das nações é realizada pela Igreja. Embora a presente era esteja fadada à perdição, na Igreja a redenção futura está atuante.129

O ponto mais importante a ser destacado de mais essa breve incursão em um aspecto do montanismo é que a oposição ao movimento nada tinha com ortodoxia, mas com interesses outros e que, infelizmente, teve o apoio de Agostinho na teologização da ideia que reduziu o reino de Deus à igreja.

Contudo, o maior problema não é esse, mas o fato de que tais ideias serviram — e ainda servem — a propósitos escusos, e pessoas descompromissadas com o reino de Deus, mas interessadas em seus reinos pessoais, se locupletam em nome de Deus, e ostentam esse tipo de pensamento equivocado como se tal consistisse em "ortodoxia", enquanto condenam o cristianismo carismático como se este fosse a fonte de todos os males e perigos para a igreja. Todavia, como se pode depreender, no mínimo a valorização dos grupos carismáticos, como o montanismo, sobre a proximidade da vinda de nosso Senhor Jesus Cristo, afastando-se de uma instituição que se deixou cooptar, traz benefícios inegáveis para o corpo de Cristo. Todavia, o mesmo não pode ser dito a respeito do estrago deixado pela teologia imperial, a absorção dos modos hierárquicos e antibíblicos que até hoje acometem todos os movimentos que se institucionalizam, ao instituir o ser humano em lugar do Espírito Santo, sob o disfarce de que isso é "culto racional", "respeito pela liderança levantada por Deus" e ainda "autoridade bíblica", aspectos que já estudamos nos capítulos anteriores. É preciso recuperar o apreço e a valorização da experiência carismática, fruto da presença extraordinária com o Espírito Santo, marca de toda pessoa/grupo que recebe de Deus um chamado para cumprir uma missão, desde o Antigo Testamento, conforme destaca o teólogo pentecostal Robert Menzies, falando de três importantes aspectos propostos em um importante artigo de outro teólogo pentecostal, Frank Macchia:

Missiologia: não é significativo que o falar em línguas acompanhe (ou seja um "sinal" decisivo) da iniciativa de Deus em romper barreiras raciais e econômicas.

Escatologia: a manifestação das línguas nos lembra que nós, como aqueles no primeiro Pentecostes, vivemos nos "últimos dias" — o período da graciosa libertação de Deus que imediatamente precede o Dia do Senhor (At 2.17) — e que Deus nos chamou para fazer parte de seu glorioso plano de salvação.

Eclesiologia: as línguas foram descritas como um "sacramento" pentecostal (um sinal visível de uma realidade espiritual), mas que não está vinculado ao clero ou à instituição, e, portanto, tem um poderoso efeito democratizante na vida da Igreja. É pura coincidência que o falar em língua tenha frequentemente sido acompanhado de uma visão renovada para o ministério entre os leigos?130

Como se pode ver, a experiência carismática relaciona-se com diversas outras doutrinas, sendo imprescindível para a tradição carismático-pentecostal a busca de um centro distinto do institucional para que recupere sua dimensão de movimento. A nossa proposta segue a tendência da erudição carismático-pentecostal estrangeira, ou seja, em vez de continuar acompanhando a perspectiva do dispensacionalismo, devemos nos concentrar no reino de Deus, pois, dado o fato de sermos sinergistas, dinâmicos, continuístas, ou continuacionistas, além de sobrenaturalistas, valorizamos a experiência com Deus por meio do Espírito Santo. Isso significa que ansiamos pelo "novo de Deus", pois confiamos que tudo que vem dele é bom, não havendo sentido algum para nós o determinismo que é inerente ao dispensacionalismo. Como Abraão, que creu na promessa rompendo a roda do determinismo cíclico no mundo antigo, tornando-se exemplo de fé e paradigma, o carismático-pentecostal crê exatamente dessa maneira. "Se considerarmos a história com suas condições e possibilidades um sistema aberto, o reino de Deus no domínio libertador de Deus precisa ser entendido como força transformadora imanente ao sistema, e o domínio de Deus no Reino de Deus, como futuro transcendente ao sistema";131 sim, pois o Criador não segue nenhum esquema que os seres humanos audaciosamente traçam para ele no afã de controlá-lo, principalmente sob a desculpa de piedade e biblicismo idolátrico, como em muitos sistemas escatológicos que, como vimos, de escriturístico não têm nada, sendo tão somente fruto de um momento histórico. Mas é imperioso que se entenda, e distinga, "os conceitos de 'reação' e 'renovação'", pois a tradição carismático-pentecostal "não é mera reação a uma expressão excessivamente racionalista da fé cristã"; antes, diz respeito a "uma dimensão negligenciada do cristianismo neotestamentário que Deus está renovando".132 Em termos diretos, os carismático-pentecostais "veem o contexto da missão contemporânea como um tempo escatológico, caracterizado tanto pela bênção sobrenatural quanto pela oposição, tanto pelos derramamentos do Espírito quanto pelo declínio e oposição espirituais". Dessa maneira, "veem esses tempos claramente como dias de 'encontro de poder', em que as forças de Deus colidem com as forças do mal na luta cósmica nos 'últimos dias'", de modo que "as realidades do mundo espiritual são predominantes no pensamento pentecostal no que diz respeito à igreja e sua missão mundial". Em outras palavras, nos círculos carismático-pentecostais, "a ênfase varia entre o polo do pessimismo e o polo do otimismo", e sabemos que a "posição que a pessoa ocupa no espectro pessimismo-otimismo é, em grande parte, questão de seu ponto de vista sobre a escatologia".133

Justamente por isso, nos últimos anos os teólogos carismático-pentecostais vêm buscando alternativas distintas das do dispensacionalismo:

Melvin Hodges, missiólogo da Assembleia de Deus, oferece uma visão pentecostal representativa e otimista da missão. É uma visão em que a missão é uma tarefa que “enche” o presente e escatológico “tempo entre os tempos”. O otimismo de Hodges em relação à tarefa da missão está claramente ligado à sua visão do ministério do Espírito Santo na igreja hoje. Para Hodges, o presente não está vazio, está cheio de missão. Espera-se a intervenção sobrenatural enquanto a igreja se envolve em missão. Essa expectativa está especificamente relacionada à sua visão de que a missão contemporânea ocorre em um contexto escatológico.

Hodges, como a maioria dos pentecostais clássicos, acredita que os tempos contemporâneos são os “últimos dias” bíblicos, nos quais Deus derrama abundantemente o seu Espírito. A atividade presente do Espírito Santo no mundo é vista como cumprimento da promessa bíblica encontrada em Joel 2:28-32 (Hodges, 1970, p. 3). Hodges correlaciona especificamente os movimentos do Espírito em princípios e em meados do século 20 com o movimento do Espírito no dia de Pentecostes. A conexão é feita por causa de sua visão de que a atividade incomum do Espírito marca a era da igreja ou, nas palavras do apóstolo Pedro, “os últimos dias” (At 2:17). Há uma expectativa para o ministério do Espírito em missão hoje, porque os pentecostais entendem que a igreja vive e ministra no mesmo contexto de tempo da história da salvação que a igreja do Novo Testamento. Com base em uma promessa bíblica, eles procuram uma capacitação e um ministério sobrenaturais nos tempos contemporâneos, como os apóstolos e discípulos experimentaram no início da tarefa missionária. Consideram a capacitação necessária para concluir a mesma tarefa missionária que foi iniciada no “início” dos “últimos dias”. A base teológica para tal expectativa é a crença de que eles ocupam o mesmo contexto temporal em seu envolvimento na missão de Cristo que a igreja primitiva ocupava — “os últimos dias”.134

Alguém pode com razão perguntar: “Qual é a base teológica para conceber uma era como os ‘últimos dias’, que se estende desde o tempo dos apóstolos até hoje?” Obviamente que tal “questão tem grande importância para a visão de que

o movimento pentecostal tem uma renovação escatológica na contemporaneidade". A resposta do teólogo pentecostal é que a "base teológica para essa visão é o tema bíblico do reino de Deus", isto é, a "suposição de que a missão se realiza em um contexto escatológico e a ênfase na obra extraordinária do Espírito Santo na missão contemporânea são fundamentais para o conceito neotestamentário do Reino de Deus".135 Como já explicamos nos capítulos 4, 5 e 9, compreendemos "que o tema do Reino é parte de um contexto teológico maior: a história da salvação", e que, diante desse "contexto, o movimento pentecostal pode ser considerado uma manifestação do Reino de Deus, pois testemunha a dinâmica e redentora atividade de Deus — o evangelho — na contemporaneidade".136 Mas como a tradição carismático-pentecostal se encaixa nesse contexto? Cremos já ter explicitado isso durante todo o livro, mas, a fim de que fique claro, convergimos novamente para o teólogo pentecostal Paul Pomerville, que diz:

A visão de que a missão contemporânea é uma continuação da era do Espírito, que irrompeu no dia de Pentecostes e continua a irromper hoje quando as pessoas se engajam em missões, é consistente com o tema do Reino de Deus. A visão do movimento pentecostal como fenômeno missionário é, em certo sentido, a manifestação do presente e poderoso Reino de Deus em ação. É evidência da atividade dinâmica e redentora de Deus Espírito Santo nos tempos contemporâneos. Tanto Bright quanto Ladd lançam as bases para o tema de que o Reino é o centro controlador de uma teologia bíblica, observa a continuidade do Antigo e do Novo Testamento, mas enfatiza o "cumprimento" ou a descontinuidade na nova aliança, a saber, que algo absolutamente novo — um evento único — ocorreu na história da salvação. No entanto, tem de haver uma descrição mais detalhada do que é esse cumprimento na vinda de Jesus ao ponto central da história da salvação. Ambos os homens, que não são pentecostais, refletem uma lacuna pneumatológica em sua descrição do Reino de Deus com respeito à maneira em que o Espírito Santo opera nesta era do Espírito, que é por sua habitadora presença e poder nos cristãos.137

Em uma palavra, além do fato de que o "termo 'últimos dias'" — profetizado por Joel e utilizado pelo apóstolo Pedro com sua "coragem hermenêutica" — "representa uma era que é caracteristicamente a era do Espírito", o próprio

evento de “Pentecostes foi o ponto crucial de virada daqueles ‘dias escatológicos’”, ou seja, a “visão de que a missão ocorre em um contexto escatológico está firmemente enraizada no conceito neotestamentário do reino de Deus presente”. Portanto, o “contexto escatológico na história da salvação representa uma nova era — uma era do Espírito Santo”, de modo que a perspectiva carismático-pentecostal, “de que a igreja contemporânea se engaja em missão no mesmo período e no mesmo poder que a igreja primitiva, encontra apoio teológico no tema bíblico do reino de Deus”.138 Não se trata de inovação alguma, mas de um retorno à realidade bíblica que sempre permeou movimentos de renovação através da história humana, visto que Deus sempre atuou na vida da humanidade nos três aspectos das pneumatologias neotestamentárias — joanina, lucana e paulina —, consoante o que já temos dissertado ao longo de nossa Teologia sistemático-carismática. Além disso, é importante pontuar que a adoção de tal perspectiva em nada muda o aspecto da volta iminente de nosso Senhor Jesus Cristo, ponto crucial da escatologia da tradição carismático-pentecostal.

Em suma, a alegação pentecostal-carismática é que o movimento pentecostal representa uma renovação escatológica do Espírito Santo na história da salvação. O centro criativo teológico do movimento é o evangelho de Jesus sobre o Reino de Deus, a obra carismática do Espírito Santo na contemporaneidade. A experiência que os apóstolos tiveram com o Espírito Santo também está disponível nesta época presente. Essa afirmação não se baseia em um biblicismo ingênuo. Fundamenta-se na teologia do Novo Testamento. O horizonte hermenêutico da teologia pentecostal é o conceito bíblico da história da salvação; sua chave hermenêutica é o Reino de Deus já presente. A “nova era”, de acordo com a teologia do Novo Testamento, é a era do Espírito, caracterizada por seu governo e pela manifestação de seu poder no povo de Deus. A natureza do Reino presente e dinâmico de Deus é tal que proporciona ao povo de Deus uma experiência da plena dimensão e profundidade do ministério do Espírito Santo, conforme se engajam em sua missão no mundo.139

É difícil avaliar quanto nos fizemos entender no sentido de propor que façamos teologia partindo de nossos pressupostos — dinâmico, sobrenatural, continuísmo ou continuacionismo e sinergismo —, ou seja, genuinamente carismático-

pentecostal, não vivendo algo na prática, mas professando outra coisa completamente distinta e até antagônica na teoria. É um exercício que demanda bom senso e maturidade por parte de quem escreve, mas também disposição, humildade e boa vontade de quem lê. Se não houver essa postura de ambas as partes, o que resta é apenas autossuficiência travestida de convicção. Há quase uma década e meia, temos refletido e pensado acerca desses assuntos e nem sequer sabíamos, como agora sabemos e foi amplamente utilizado e citado em todo o livro, quanto a erudição teológica carismático-pentecostal se desenvolveu no mundo. É algo admirável, pois a maioria das obras é antiga, algumas com quase quatro décadas de publicação, mas que apenas recentemente chegaram ao Brasil. Felizmente, diversas iniciativas têm trazido esses materiais, e então percebemos quanto estamos atrasados em relação aos nossos irmãos estrangeiros. Reconhecer tal verdade não é demérito algum, mas sim virtude. Todavia, de agora em diante, não se permite a quem quer falar, instruir, escrever e pregar, de um ponto de vista realmente carismático-pentecostal, a repetição dos erros, dos equívocos que perpetram práticas, mas muito mais teologias, completamente contrárias ao que professamos, em nossos púlpitos, salas de aula ou até em redes sociais. O que aqui foi apresentado não tem caráter oficial, mesmo porque não falamos em nome de denominação alguma, muito menos por toda a tradição carismático-pentecostal, que é tão grande e diversa. Contudo, sem nenhuma espécie de falsa modéstia ou afetação, podemos dizer que se trata de um material introdutório que exigirá ainda muitos desdobramentos. A teologia não é tarefa de uma só pessoa, nem de uma dupla de pai e filha, mas um trabalho coletivo, da igreja toda, que, responsavelmente, deve saber filtrar o que ouve e lê. Para isso, precisamos de púlpitos teologicamente inteligentes e sensíveis espiritualmente, pois do contrário se ouvirá a repetição de coisas equivocadas e se pensará estar certo por não romper com o ciclo do engano que muitas vezes é escamoteado pela falta de conhecimento. Cremos que com este trabalho oferecemos a nossa pequena contribuição no processo de crescimento e expansão do saber teológico da tradição carismático-pentecostal brasileira que já não pode mais esperar nem voltar atrás.

Notas

1

Lacocque

, André;

Nelis

, Jan T. “Escatologia”, in:

Centro: Informática e Bíblia Abadia de Maredsous

. Dicionário enciclopédico da Bíblia (São Paulo/Santo André: Loyola/Paulus/Paulinas/Academia Cristã, 2013), p. 447.

2 Ibid.

3 Grego, “tempo”.

4

Lacocque

, André;

Nelis

, Jan T. “Escatologia”, in:

Centro: Informática e Bíblia Abadia de Maredsous

. Dicionário enciclopédico da Bíblia, p. 448.

5

Ancona

, Giovanni. Escatologia cristã (São Paulo: Loyola, 2013), p. 15.

6

Erickson

, Millard J. Dicionário popular de teologia (São Paulo: Mundo Cristão, 2011), p. 67.

7 Ibid.

8

Aune

, David E.“Apocaliptismo”, in:

Reid

, Daniel G. (org.). Dicionário teológico do Novo Testamento: compêndio dos mais avançados estudos bíblicos da atualidade. (São Paulo: Vida Nova/Loyola, 2012), p. 102.

9

Horton

, Stanley M. (org.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal (Rio de Janeiro: CPAD, 1996), p. 784.

10

Jones

, Timothy Paul. Guia profético para o fim dos tempos (Rio de Janeiro: CPAD, 2016), p. 29.

11 Ibid., p. 30.

12 Ibid., p. 30-1.

13 Ibid., p. 31.

14

Aune

.“Apocaliptismo”, in:

Reid

(org.). Dicionário teológico do Novo Testamento, p. 101.

15 Ibid., p. 103.

16

González

, Justo. Breve dicionário de teologia (São Paulo: Hagnos, 2009), p. 34-5.

17

Aune

.“Apocaliptismo”, in:

Reid

(org.). Dicionário teológico do Novo Testamento, p. 102-3.

18 Ibid., p. 103.

19 Ibid.

20

Tamayo

, Juan-José. “Escatologia cristã”, in:

Samanes

, Cassiano Florinstán;

Tamayo-Acosta

, Juan-José (orgs.). Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo (São Paulo: Paulus, 1999), p. 223.

21

Vorgrimler

, Herbert. “Escatologia/Juízo”, in:

Eicher

, Peter. Dicionário de conceitos fundamentais de teologia, 2. ed. (São Paulo: Paulus, 2005), p. 230.

22

Cullmann

, Oscar. Cristologia do Novo Testamento (São Paulo: Hagnos, 2008), p. 153.

23 Ibid.

24

Hellwing

, Monika K. “Escatologia”, in:

Fiorenza

, Francis S.;

Galvin

, John P. (orgs.). Teologia sistemática: perspectivas católico-romanas (São Paulo: Paulus, 1997), vol. 2, p. 450.

25 Ibid., p. 450-1.

26

Schwarz

, Hans. “Escatologia”, in:

Braaten

, Carl E.;

Jenson

, Robert W. (orgs.). Dogmática cristã, 2. ed. (São Leopoldo: Sinodal/EST, 2007), vol. 2, p. 492.

27 Ibid. (grifo no original).

28 Ibid., p. 492-3.

29 Ibid., p. 493.

30 Em se tratando de escatologia, Benôni Lemos, tradutor da obra Forma e exigências do Novo Testamento, em nota de rodapé, faz o seguinte comentário acerca de “futuro salvífico e futuro da salvação”: “‘Futuro salvífico’ indica o fato

da salvação futura; ‘futuro da salvação’ significa o modo pelo qual a salvação se realizará. O fato da salvação é explicitamente afirmado pelo Novo Testamento, no qual ele é objeto de promessa e, portanto, de esperança. O modo segundo o qual a salvação se realizará é objeto da apocalíptica e assim se enquadra mais no domínio da curiosidade humana, que o Novo Testamento se nega a favorecer” (

Schreiner

, Josef;

Dautzenberg

, Gerhard. Forma e exigências do Novo Testamento [São Paulo: Hagnos, 2008], p. 389).

31 Ibid., p. 496.

32 Ibid.

33

Moltmann

, Jürgen. A igreja no poder do Espírito: uma contribuição à eclesiologia messiânica (Santo André: Academia Cristã, 2013), p. 258 (grifo no original).

34

Kümmel

, Werner Georg. Síntese teológica do Novo Testamento de acordo com as testemunhas principais: Jesus, Paulo e João, 4. ed. (São Paulo: Teológica, 2003), p. 64-5.

35 Ibid., p. 65 (grifo no original).

36

Moltmann

. A igreja no poder do Espírito, p. 283.

37

Cullmann

, Oscar. A oração no Novo Testamento (Santo André: Academia Cristã, 2009), p. 120.

38

Cullmann

, Oscar. Cristo e o tempo: tempo e história no cristianismo primitivo (São Paulo: Custom, 2003), p. 35.

39 Ibid., p. 37.

40

Kümmel

. Síntese teológica do Novo Testamento de acordo com as testemunhas

principais, p. 71.

41

Moltmann

. A igreja no poder do Espírito, p. 139.

42 Ibid., p. 139-41.

43 “Dia da Vitória”.

44

Cullmann

. A oração no Novo Testamento, p. 120.

45

Jeremias

, Joachim. Teologia do Novo Testamento (São Paulo: Hagnos, 2008), p. 167.

46

Cullmann

. Cristo e o tempo, p. 126.

47 Ibid.

48

Cullmann

. A oração no Novo Testamento, p. 121-2.

49

Jeremias

. Teologia do Novo Testamento, p. 167.

50

Culmann

. Cristo e o tempo, p. 126.

51

Horton

(org.). Teologia sistemática, p. 612-3.

52 Ibid., p. 610.

53

Culmann

. Cristo e o tempo, p. 126.

54

Moltmann

. A igreja no poder do Espírito, p. 259 (grifo no original).

55

Klaus

, Byron D. “A missão da igreja”, in:

Horton

(org.). Teologia sistemática, p. 583.

56 Ibid., p. 582-3.

57

Horton

(org.). Teologia sistemática, p. 611.

58

Rahner

, Karl. Curso fundamental da fé, 4. ed. (São Paulo: Paulus, 2008), p. 501.

59

Jüngel

, Eberhard. Morte, 3. ed. (São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010), p. 50.

60

Horton

, Stanley M. Nosso destino: o ensino bíblico das últimas coisas (Rio de Janeiro: CPAD, 1998), p. 37.

61 Ibid., p. 40.

62 Ibid., p. 41.

63 Ibid., p. 46-7.

64

Pentecost

, J. Dwight. Manual de escatologia: uma análise detalhada dos eventos futuros (São Paulo: Vida, 1998), p. 561.

65 Ibid.

66 Ibid., p. 562.

67 Ibid., p. 564.

68 Ibid.

69

Horton

. Nosso destino, p. 49.

70 Ibid., p. 275.

71

Thiessen

, Henry Clarence. Palestras em teologia sistemática (São Paulo: Imprensa Batista Regular, 2001), p. 358.

72

Cobo

, Juan Antonio Aznárez. “Análise narrativa”, in:

Aguirre

, Rafael (org.). Os milagres de Jesus: perspectivas metodológicas plurais (São Paulo: Loyola, 2009), p. 181.

73

Carvalho

, César Moisés. Milagres de Jesus: a fé realizando o impossível (Rio de Janeiro: CPAD, 2018), p. 112.

74

Pentecost

. Manual de escatologia, p. 423.

75 Ibid., p. 557-8.

76 Ibid., p. 29.

77 Ibid.

78

Horton

. (org.). Teologia sistemática, p. 624-5.

79 Ibid., p. 625.

80 Ibid.

81 Ibid., p. 775.

82

Horton

, Stanley M.;

Menzies

, William. Doutrinas bíblicas: os fundamentos da nossa fé (Rio de Janeiro: CPAD, 1995), p. 193-4.

83 Ibid., p. 193.

84 Ibid., p. 194.

85 Ibid., p. 124.

86

McGee

, Gary B. “Panorama histórico”, in:

Horton

(org.). Teologia sistemática, p. 15.

87 “Devido a seu antijudaísmo latente e aberto, as igrejas se paganizaram ao longo de séculos. Elas se tornaram instituições de religião unificada de seus Estados, e como ‘religião política’ perseguiram os que pensavam e criam diferentemente como inimigos da religião e como inimigos do Estado. Assim, como os próprios cristãos antes de Constantino eram perseguidos como ‘ateus e inimigos do Estado’, assim o cristianismo estabelecido como religião estatal perseguiu judeus e dissidentes como pessoas ‘sem Deus’, a quem nada era sagrado, e como pessoas ‘sem vínculo’, isto é, como destruidores irreligiosos da sociedade. Quanto mais a igreja se liberta hoje desse abuso de si mesma, tanto melhor ela reconhecerá Israel como sua origem permanente, seu parceiro na história e seu irmão na esperança” (

Moltmann

. A igreja no poder do Espírito, p. 183).

88 Ibid., p. 180 (grifo no original).

89 Ibid., p. 184, 190-1 (grifo no original).

90

Chafer

, Lewis Sperry. Teologia sistemática (São Paulo: Hagnos, 2003), vols. 3 e 4, p. 601.

91

Moltmann

. A igreja no poder do Espírito, p. 185.

92 Ibid., p. 185-6.

93 Ibid., p. 186-8 (grifo no original).

94

Osborne

, Grant. Apocalipse: comentário exegético (São Paulo: Vida Nova, 2014), p. 13.

95 Ibid., p. 20.

96 Ibid., p. 21-2.

97 Ibid., p. 22-3.

98

Scofield

, C. I. A Bíblia Sagrada com referências e anotações de dr. C. I. Scofield (São Paulo: Imprensa Batista Regular do Brasil, 1983), p. 3.

99 Ibid., p. 4.

100 Ibid., p. 5.

101 Ibid., p. 6.

102 Ibid.

103 Ibid.

104

Conde

, Emílio. “Em que dispensação estamos?”, O Som Alegre (Jornal das Assembleias de Deus para avivamento espiritual), ano 1, n. 4 (Rio de Janeiro, mar. 1930).

105 Ibid.

106

Cox

, Harvey. O futuro da fé (São Paulo: Paulus, 2015), p. 16-20.

107

Pomerville

, Paul A. A força pentecostal em missões: entendendo a contribuição dos pentecostais na teologia missionária contemporânea (Rio de Janeiro: CPAD, 2020), p. 47.

108 Ibid., p. 48 (grifo no original).

109 Ibid.

110 A obra consta como postada na plataforma Kindle no dia 31 de janeiro de 2022.

111

Moltmann

. A igreja no poder do Espírito, p. 269.

112 Ibid., p. 60.

113 Ibid., p. 252 (grifo no original).

114 Ibid., p. 252-3 (grifo no original).

115

Silva

, Esequias Soares da. O verdadeiro pentecostalismo: a atualidade da doutrina bíblica sobre a atuação do Espírito Santo (Rio de Janeiro: CPAD, 2020), p. 28.

116 Ibid., p. 29.

117

Moltmann

. A igreja no poder do Espírito, p. 400-2 (grifo no original).

118 Ibid., p. 402 (grifo no original).

119 Ibid. (grifo no original).

120 Ibid., p. 402-3 (grifo no original).

121 Ibid., p. 403 (grifo no original).

122 Ibid.

123 Ibid., p. 403-4 (grifo no original).

124

Schwarz

. “Escatologia”, in:

Braaten

;

Jenson

. (orgs.). Dogmática cristã, p. 511-2.

125 Ibid., p. 508.

126 Ibid.

127 Ibid., p. 508-9.

128 Ibid., p. 509.

129 Ibid.

130

Menzies

, Robert. Empoderados para testemunhar: o Espírito em Lucas-Atos (Natal: Carisma, 2021), p. 316-7.

131

Moltmann

. A igreja no poder do Espírito, p. 252.

132

Pomerville

. A força pentecostal em missões, p. 103-4.

133 Ibid., p. 105.

134 Ibid., p. 106 (grifo no original).

135 Ibid., p. 106-7.

136 Ibid., p. 107.

137 Ibid., p. 109 (grifo no original).

138 Ibid., p. 110.

139 Ibid., p. 113 (grifo no original).

BIBLIOGRAFIA

Aguirre, Rafael (org.). Os milagres de Jesus: perspectivas metodológicas plurais (São Paulo: Loyola, 2009).

Alencar, Gedeon Freire de. Ecumenismos e pentecostalismos: a relação entre o pescoço e a guilhotina? (São Paulo: Recriar, 2018).

_____. Matriz pentecostal brasileira (Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013).

Allen, David. A expiação: um estudo bíblico-teológico e histórico da cruz de Cristo (Natal: Carisma, 2020).

Alter, Robert. A arte da narrativa bíblica (São Paulo: Companhia das Letras, 2007).

Altmann, Walter. Lutero e a libertação (São Paulo/São Leopoldo: Ática/Sinodal, 1994).

Alves, Rubem. O enigma da religião. 7. ed. (Campinas: Papirus, 2008).

Ancona, Giovanni. Escatologia cristã (São Paulo: Loyola, 2013).

Anderson, Allan Heaton. Uma introdução ao pentecostalismo: cristianismo carismático mundial (São Paulo: Loyola, 2019).

Andrade, Claudionor de. Teologia da educação cristã: a missão educativa da igreja e suas implicações bíblicas e doutrinárias (Rio de Janeiro: CPAD, 2002).

Badiou, Alain. São Paulo: a fundação do universalismo (São Paulo: Boitempo, 2009).

Balthasar, Hans Urs von. Se não vos tornardes como esta criança (Prior Velho: Paulinas, 2014).

Barbaglio, Giuseppe. Jesus, hebreu da Galileia: pesquisa histórica (São Paulo:

Paulinas, 2011).

Barrera, Julio Trebolle. A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia. 2. ed. (Petrópolis: Vozes, 1999).

Barth, Karl. Dádiva e louvor: ensaios teológicos de Karl Barth. 3. ed. (São Leopoldo: Sinodal/Est, 2006).

_____. Introdução à teologia evangélica. 9. ed. (São Leopoldo: Sinodal/Est, 2007).

_____. Carta aos Romanos. 5. ed. (São Paulo: Fonte, 2009).

Bartholomew, Craig G.; Goheen, Michael W. Introdução à cosmovisão cristã: vivendo na intersecção entre a visão bíblica e a contemporânea (São Paulo: Vida Nova, 2016).

Baumert, Norbert. Mulher e homem em Paulo (São Paulo: Loyola, 1999).

Bellitto, Christopher M. História dos 21 concílios da igreja: de Niceia ao Vaticano II (São Paulo: Loyola, 2010).

Bentho, Esdras Costa. Hermenêutica fácil e descomplicada: como interpretar a Bíblia de maneira prática e eficaz (Rio de Janeiro: CPAD, 2003).

_____. Igreja: identidade e símbolos (Rio de Janeiro: CPAD, 2010).

Berger, Peter L. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. 8. reimpr. (São Paulo: Paulus, 2012).

_____. O imperativo herético: possibilidades contemporâneas da afirmação religiosa (Petrópolis: Vozes, 2017).

Blank, Renold. A face mais íntima de Deus: elementos-chave da revelação (São Paulo: Paulus, 2011).

Blomberg, Craig L.; Hubbard Jr., Robert L.; Klein, William W. Introdução à interpretação bíblica (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017).

Bock, Darrell L.; Komoszewski, J. Ed (orgs.). O Jesus histórico: critérios e

contextos no estudo das origens cristãs (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020).

Boff, Lina. Espírito e missão na obra de Lucas-Atos: para uma teologia do Espírito (São Paulo: Paulinas, 1996).

Bonhoeffer, Dietrich. Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão (São Leopoldo: Sinodal, 2003).

_____. A comunhão dos santos: uma investigação dogmática sobre a sociologia da igreja (São Leopoldo: Sinodal/EST, 2017).

Bony, Paul. A ressurreição de Jesus (São Paulo: Loyola, 2008).

Bourdieu, Pierre. O senso prático. 3. ed. (Petrópolis: Vozes, 2013).

Bornkamm, Günther. Jesus de Nazaré (São Paulo: Teológica, 2005).

Böttigheimer, Christoph. Manual de teologia fundamental: a racionalidade da questão de Deus e da revelação (Petrópolis: Vozes, 2014).

Brandt, Hermann. O Espírito Santo. 2. ed. (São Leopoldo: Sinodal, 1985).

Brown, Colin. Filosofia e fé cristã (São Paulo: Vida Nova, 2007).

Brown, Michael L. Fogo autêntico: uma resposta aos críticos do cristianismo pentecostal-carismático (Cuiabá: Palavra Fiel, 2020).

Bruce, F. F. Paulo, o apóstolo da graça: sua vida, cartas e teologia (São Paulo: Shedd, 2003).

_____. Pedro, Estêvão, Tiago e João: estudos no cristianismo não paulino (São Paulo: Shedd, 2005).

Bruner, Frederick Dale. Teologia do Espírito Santo. 3. ed. (São Paulo: Cultura Cristã, 2012).

Cabral, Elienai. Mordomia cristã: aprenda como servir melhor a Deus (Rio de Janeiro: CPAD, 2003).

Cahill, Thomas. A dádiva dos judeus: como uma tribo do deserto moldou nosso

modo de pensar (Rio de Janeiro: Objetiva, 1999).

Camacho, Fernando; Mateos, Juan. Jesus e a sociedade de seu tempo. 5. reimpr. (São Paulo: Paulus, 2015).

Cambi, Franco. História da pedagogia (São Paulo: Unesp, 1999).

Campbell, William S. Paulo e a criação da identidade cristã (São Paulo: Loyola, 2011).

Campenhausen, Hans von. Os pais da igreja: a vida e a doutrina dos primeiros teólogos cristãos (Rio de Janeiro: CPAD, 2005).

Campos, Heber Carlos de; Lopes, Augustus Nicodemus; Matos, Alderi Souza de; Neto, Francisco Solano Portela. Fé cristã e misticismo: uma avaliação bíblica de tendências doutrinárias atuais (São Paulo: Cultura Cristã, 2000).

Campos, Bernardo. Da Reforma Protestante à pentecostalidade da igreja (São Leopoldo/Quito: Sinodal/Clai, 2002).

_____. Hermenêutica do Espírito: uma proposta para hermenêutica pentecostal (São Paulo: Recriar, 2018).

Candau, Jöel. Memória e identidade (São Paulo: Contexto, 2011).

Caro, José M. Sánchez et. al. A Bíblia e seu contexto. 2. ed. (São Paulo: Ave-Maria, 2000), vol. 1.

Carvalho, César Moisés. “Davi e o seu sucessor”, in: Moisés, César et al. Davi: as vitórias e derrotas de um homem de Deus. 2. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 2009).

_____. Pentecostalismo e pós-modernidade: quando a experiência sobrepõe-se à teologia. 2. reimpr. (Rio de Janeiro: CPAD, 2017).

_____. Milagres de Jesus: a fé realizando o impossível (Rio de Janeiro: CPAD, 2018).

_____. Uma pedagogia para a educação cristã: noções básicas da ciência da educação a pessoas não especializadas. 5. reimpr. (Rio de Janeiro: CPAD, 2019).

Cerfaux, Lucien. Cristo na teologia de Paulo. 2. ed. (São Paulo: Teológica, 2003).

Chan, Francis. O Deus esquecido: revertendo nossa trágica negligência para com o Espírito Santo. 12. reimpr. (São Paulo: Mundo Cristão, 2019).

Codina, Víctor. “Não extingais o Espírito” (1Ts 5,19): iniciação à pneumatologia (São Paulo: Paulinas, 2010).

Codling, Don. Sola Scriptura e os dons de revelação: como lidar com a atual manifestação do dom de profecia?, 3. ed. (Natal: Carisma, 2020).

Collins, Kenneth J. Teologia de John Wesley: o amor santo e a forma da graça (Rio de Janeiro: CPAD, 2010).

Comfort, Philip Wesley (org.). A origem da Bíblia (Rio de Janeiro: CPAD, 1998).

Conde, Emílio. Nos domínios da fé (Rio de Janeiro: CPAD, 1962).

_____ (org.). O Espírito Santo glorificando a Cristo: anais da Oitava Conferência Mundial Pentecostal (Rio de Janeiro: CPAD, 1967).

_____. O testemunho dos séculos. 2. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1982).

_____. Pentecoste para todos. 6. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1985).

_____. Igrejas sem brilho. 7. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1986).

Congar, Yves; Küng, Hans; Rahner, Karl et al. A experiência do Espírito Santo (Petrópolis: Vozes, 1979).

_____. A Palavra e o Espírito (São Paulo: Loyola, 1989).

Corbin, Alain (org.). História do cristianismo: para compreender melhor nosso tempo (São Paulo: Martins Fontes, 2009).

Couto, Vinicius. Introdução à teologia armínio-wesleyana (São Paulo: Reflexão, 2014).

Cox, Harvey. O futuro da fé (São Paulo: Paulus, 2015).

Crossan, John Dominic. Jesus: uma biografia revolucionária (Rio de Janeiro: Imago, 1995).

Cullmann, Oscar. Cristo e o tempo: tempo e história no cristianismo primitivo (São Paulo: Custom, 2003).

_____. Cristologia do Novo Testamento (São Paulo: Hagnos, 2008).

_____. A oração no Novo Testamento (Santo André: Academia Cristã, 2009).

Daniel, Silas. Arminianismo: a mecânica da salvação: uma exposição histórica, doutrinária e exegética sobre a graça de Deus e a responsabilidade humana (Rio de Janeiro: CPAD, 2017).

Deere, Jack. Surpreendido pelo poder do Espírito: professor do Seminário de Dallas descobre que Deus continua a falar e a curar nos dias de hoje (Rio de Janeiro: CPAD, 1995).

Díaz, José Luis Sicre. Introdução ao profetismo bíblico (Petrópolis: Vozes, 2016).

Dodd, C. H. Segundo as Escrituras: estrutura fundamental do Novo Testamento (São Paulo: Paulinas, 1979).

Dooyeweerd, Herman. No crepúsculo do pensamento ocidental: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico (São Paulo: Hagnos, 2010).

Duby, Georges. Eva e os padres: damas do século XII (São Paulo: Companhia das Letras, 2001).

Dunn, James D. G. Jesus em nova perspectiva: o que os estudos sobre o Jesus histórico deixaram para trás (São Paulo: Paulus, 2013).

_____. Jesus, Paulo e os Evangelhos (Petrópolis: Vozes, 2017).

Duquoc, Christian. O único Cristo: a sinfonia adiada (São Paulo: Paulinas, 2008).

Eco, Umberto. Semiótica e filosofia da linguagem (Lisboa: Instituto Piaget, 2001).

Einstein, Albert. Como vejo o mundo. 23. ed. (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017).

_____. Notas autobiográficas. 6. ed. (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019).

Eliade, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. 2. ed. Tópicos (São Paulo: Martins Fontes, 2008).

Estrada, Juan Antonio. Da salvação a um projeto de sentido: como entender a vida de Jesus (Petrópolis: Vozes, 2016).

Falvo, Serafino. O despertar dos carismas: uma surpresa maravilhosa para a igreja de hoje (São Paulo: Paulinas, 1976).

Fee, Gordon. Listening to the Spirit in the Text (Grand Rapids/Vancouver: Eerdmans/Regent College Publishing, 2000).

_____; Stuart, Douglas. Entendes o que lês?: um guia para entender a Bíblia com o auxílio da exegese e da hermenêutica. 3. ed. rev. e ampl. (São Paulo: Vida Nova, 2011).

_____. Exegese? Para quê?: 21 estudos textuais, exegéticos e teológicos do Novo Testamento (Rio de Janeiro: CPAD, 2019).

_____. Jesus o Senhor segundo o apóstolo Paulo: uma síntese teológica (Rio de Janeiro: CPAD, 2019).

Feynman, Richard. Sobre as leis da física (Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2012).

Flávio Josefo. História dos hebreus. 9. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 2005).

Fohrer, Georg. História da religião de Israel (Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2012).

Frangiotti, Roque. História das heresias (séculos I-VII): conflitos ideológicos dentro do cristianismo. 5. ed. (São Paulo: Paulus, 2007).

Fredriksen, Paula. Pecado: a história primitiva de uma ideia (Petrópolis: Vozes, 2014).

Galindo, Florencio. O fenômeno das seitas fundamentalistas: a conquista evangélica da América Latina (Petrópolis: Vozes, 1994).

Garlow, James L. Deus e seu povo: a história da igreja como Reino de Deus (Rio de Janeiro: CPAD, 2007).

Gee, Donald. Como receber o batismo no Espírito Santo: vivendo e testemunhando com poder (Rio de Janeiro: CPAD, 2000).

George, Timothy. Teologia dos reformadores. 2. ed. (São Paulo: Vida Nova, 2017).

Girard, René; Gounelle, André; Houziaux, Alain. Deus: uma invenção? (São Paulo: É Realizações, 2011).

Gleiser, Marcelo. A ilha do conhecimento: os limites da ciência e a busca por sentido (Rio de Janeiro: Record, 2014).

Goheen, Michael W. A missão da igreja hoje: a Bíblia, a história e as questões contemporâneas (Viçosa: Ultimato, 2019).

Gomes, Antonio Maspoli de Araújo (org.). Teologia: ciência e profissão: a identidade, a formação e o campo de atuação profissional do teólogo no Brasil. 2. ed. (São Paulo: Fonte, 2007).

González, Justo L. Retorno à história do pensamento cristão (São Paulo: Hagnos, 2011).

_____. Uma breve história das doutrinas cristãs (São Paulo: Hagnos, 2015).

Gordon, A. J. O ministério do Espírito (Curitiba/São Paulo: Pão Diário/Editora dos Clássicos, 2012).

Gottwald, Norman K. As tribos de Iahweh: uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C. 3. reimpr. (São Paulo: Paulus, 2016).

Gouvêa, Ricardo Quadros. A piedade pervertida: um manifesto antifundamentalista em nome de uma teologia de transformação (São Paulo: Grapho, 2006).

Greidanus, Sidney. O pregador contemporâneo e o texto antigo: interpretando e pregando literatura bíblica (São Paulo: Cultura Cristã, 2006).

Grenz, Stanley; Olson, Roger. Iniciação à teologia: um convite ao estudo acerca de Deus e de sua relação com o ser humano (São Paulo: Vida, 2006).

Grün, Anselm; Halík, Tomáš. Livrar-se de Deus?: quando a crença e a descrença se encontram (Petrópolis: Vozes, 2017).

Haight, Roger. Jesus, símbolo de Deus (São Paulo: Paulinas, 2003).

_____. Dinâmica da teologia (São Paulo: Paulinas, 2004).

Halík, Tomáš. O meu Deus é um Deus ferido. 2. ed. (Prior Velho: Paulinas, 2016).

_____. Quero que tu sejas!: podemos acreditar no Deus do amor? (Prior Velho: Paulinas, 2016).

Haught, John F. Mistério e promessa: teologia da revelação (São Paulo: Paulus, 1998).

Hawking, Stephen W. Uma breve história do tempo: do big bang aos buracos negros. 21. ed. (Rio de Janeiro: Rocco, 1991).

Heisenberg, Werner. A ordenação da realidade: 1942 (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009).

_____. A parte e o todo: encontros e conversas sobre física, filosofia, religião e política. 5. reimpr. (Rio de Janeiro: Contraponto, 2011).

Heschel, Abraham Joshua. Deus em busca do homem (São Paulo: Arx, 2006).

Hick, John. Uma interpretação da religião: respostas humanas ao transcendente (Petrópolis: Vozes/ABFR, 2018).

Hildebrandt, Wilf. Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento (Santo André: Academia Cristã, 2004).

Hinson, E. Glenn; Siepierski, Paulo. Vozes do cristianismo primitivo: o

cristianismo como movimento que celebra sua unidade na diversidade, feito por indivíduos comuns, rumo à institucionalização (São Paulo: Arte Editorial, 2010).

Hyatt, Eddie. 2000 anos de cristianismo carismático: um olhar do século 21 na história da igreja a partir de uma perspectiva carismático-pentecostal (Natal: Carisma, 2018).

Horton, Stanley M. O que a Bíblia diz sobre o Espírito Santo (Rio de Janeiro: CPAD, 1993).

_____. O avivamento pentecostal: as origens e o futuro do maior movimento espiritual dos tempos modernos (Rio de Janeiro: CPAD, 1997).

_____. Nosso destino: o ensino bíblico das últimas coisas (Rio de Janeiro: CPAD, 1998).

Houston, James. O Criador: vivendo bem no mundo de Deus (Brasília: Palavra, 2009).

Hulse, Erroll. O batismo do Espírito Santo. 2. ed. (São José dos Campos: Fiel, 2018).

Hume, David. Investigação acerca do entendimento humano (São Paulo: Nova Cultural, 2000).

Hurtado, Larry W. Senhor Jesus Cristo: devoção a Jesus no cristianismo primitivo (Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2012).

Jaeger, Werner. Cristianismo primitivo e paideia grega (Santo André: Academia Cristã, 2014).

James, William. As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana (São Paulo: Cultrix, 1991).

Jaspers, Karl. Introdução ao pensamento filosófico (São Paulo: Cultrix, 2011).

Jeremias, Joachim. Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário (Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2010).

Jones, James. Jesus e a terra: a ética ambiental nos Evangelhos (Viçosa: Ultimato, 2008).

Jones, Timothy Paul. Guia profético para o fim dos tempos (Rio de Janeiro: CPAD, 2016).

Jordan, Jeffrey J. Filosofia da religião (São Paulo: Paulinas, 2015).

Jüngel, Eberhard. Morte. 3. ed. (São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010).

Kaiser Jr., Walter C.; Silva, Moisés. Introdução à hermenêutica bíblica: como ouvir a Palavra de Deus apesar dos ruídos de nossa época (São Paulo: Cultura Cristã, 2002).

_____. Pregando e ensinando a partir do Antigo Testamento: um guia para a igreja (Rio de Janeiro: CPAD, 2009).

Käsemann, Ernst. Perspectivas paulinas. 2. ed. (São Paulo: Teológica, 2003).

Kaufmann, Franz-Xaver. A crise na igreja: como o cristianismo sobrevive? (São Paulo: Loyola, 2013).

Keener, Craig S. O Espírito na igreja: o que a Bíblia ensina sobre os dons (São Paulo: Vida Nova, 2018).

_____. O Espírito nos Evangelhos e em Atos: pureza e poder divino (São Paulo: Vida Nova, 2018).

_____. A hermenêutica do Espírito: lendo as Escrituras à luz do Pentecostes (São Paulo: Vida Nova, 2018).

Kippenberg, Hans G. Religião e formação de classes na antiga Judeia: estudo sociorreligioso sobre a relação entre tradição e evolução social (São Paulo: Paulinas, 1988).

Kistemaker, Simon J. Os milagres de Jesus: explorando o mistério das obras divinas de Jesus (São Paulo: Cultura Cristã, 2008).

Köstenberger, Andreas J.; Kruger, Michael J. A heresia da ortodoxia: como o fascínio da cultura contemporânea pela diversidade está transformando nossa

visão do cristianismo primitivo (São Paulo: Vida Nova, 2014).

Kuhn, Thomas S. A estrutura das revoluções científicas. 9. ed. (São Paulo: Perspectiva, 2006).

Küng, Hans. A Igreja Católica (Rio de Janeiro: Objetiva, 2002).

Kuyper, Abraham. Calvinismo (São Paulo: Cultura Cristã, 2003).

_____. A obra do Espírito Santo: o Espírito Santo em ação na igreja e no indivíduo (São Paulo: Cultura Cristã, 2010).

Ladaria, Luis F. O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade (São Paulo: Loyola, 2005).

Lambert, Yves. O nascimento das religiões: da pré-história às religiões universalistas (São Paulo: Loyola, 2011).

Laplantine, François. Aprender antropologia (São Paulo: Brasiliense, 2007).

Leeuw, J. J. van der. A dramática história da fé cristã: desde seu início até a morte de Santo Agostinho (São Paulo: Pensamento, 1987).

Leite Filho, Tácito da Gama Leite. O homem em três tempos. 2. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1983).

Lennox, John C. Por que a ciência não consegue enterrar Deus (São Paulo: Mundo Cristão, 2011).

Leonel, João (Org.). Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro. 2. ed. (São Paulo: Fonte/Paulinas, 2010).

Lévi-Strauss, Claude. Mito e significado (Lisboa: Edições 70, 2014).

Lewis, C. S. Surpreendido pela alegria (São Paulo: Mundo Cristão, 1998).

_____. A abolição do homem (São Paulo: Martins Fontes, 2005).

_____. Cristianismo puro e simples (São Paulo: Martins Fontes, 2005).

_____. Milagres (São Paulo: Vida, 2006).

_____. O peso de glória (São Paulo: Vida, 2008).

_____. Deus no banco dos réus (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018).

Libanio, João Batista; Murad, Afonso. Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas. 8. ed. (São Paulo: Loyola, 2011).

_____. Teologia da revelação a partir da modernidade. 6. ed. (São Paulo: Loyola, 2012).

Lloyd-Jones, D. Martyn. O batismo e os dons do Espírito: poder e renovação segundo as Escrituras (Natal: Carisma, 2018).

Lohfink, Gerhard. Deus precisa da igreja?: teologia do povo de Deus (São Paulo: Loyola, 2008).

_____. A igreja que Jesus queria: dimensão comunitária da fé cristã (São Paulo/Santo André: Paulus/Academia Cristã, 2011).

Lonergan, Bernard. Método em teologia (São Paulo: É Realizações, 2012).

Lopes, Augustus Nicodemus. Cheios do Espírito. 2. ed. 3. reimpr. (São Paulo: Vida, 2013).

Lorenzen, Lynne Faber. Introdução à Trindade (São Paulo: Paulus, 2002).

MacArthur, John. Fogo estranho: um olhar questionador sobre a operação do Espírito Santo no mundo de hoje (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020).

Magalhães, Antonio Carlos. Uma igreja com teologia (São Paulo: Fonte, 2006).

_____. Religião, crítica e criatividade (São Paulo: Fonte, 2012).

Maggioni, Bruno. Era verdadeiramente homem: revisitar a figura de Jesus nos Evangelhos (São Paulo: Loyola, 2003).

Mainville, Odette (org.). Escritos e ambiente do Novo Testamento: uma introdução (Petrópolis: Vozes, 2002).

Malca, José M. Schorr; Miranda, Evaristo E. de. Sábios fariseus: reparar uma injustiça (São Paulo: Loyola, 2001).

Maldamé, Jean-Michel. O pecado original: fé cristã, mito e metafísica (São Paulo: Loyola, 2013).

Mannucci, Valério. Bíblia, Palavra de Deus: curso de introdução à Sagrada Escritura. 4. ed. (São Paulo: Paulus, 2008).

May, Rollo. O homem à procura de si mesmo. 31. ed. (Petrópolis: Vozes, 2005).

Martin-Achard, Robert. Da morte à ressurreição segundo o Antigo Testamento (Santo André: Academia Cristã, 2015).

McGee, Gary (org.). Evidência inicial: perspectivas históricas e bíblicas sobre a doutrina pentecostal do batismo no Espírito (Natal: Carisma, 2017).

McGrath, Alister E. Fundamentos do diálogo entre ciência e religião (São Paulo: Loyola, 2005).

_____. Teologia histórica: uma introdução à história do pensamento cristão (São Paulo: Cultura Cristã, 2007).

_____. Paixão pela verdade: a coerência intelectual do evangelicalismo (São Paulo: Shedd, 2007).

_____. Origens intelectuais da Reforma (São Paulo: Cultura Cristã, 2007).

_____. Uma introdução à espiritualidade cristã (São Paulo: Vida, 2008).

_____. Teologia para amadores (São Paulo: Mundo Cristão, 2008).

_____. A revolução protestante: uma provocativa história do protestantismo contada desde o século 16 até os dias de hoje (Brasília: Palavra, 2012).

_____. Creio: um estudo sobre as verdades essenciais da fé cristã no Credo Apostólico (São Paulo: Vida Nova, 2013).

_____. Heresia: uma história em defesa da verdade (São Paulo: Hagnos, 2014).

_____. O pensamento da Reforma: ideias que iluminaram o mundo e continuam a moldar a sociedade (São Paulo: Cultura Cristã, 2014).

_____. A gênese da doutrina: fundamentos da crítica doutrinária (São Paulo:

Vida Nova, 2015).

Meeks, Wayne A. Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo (São Paulo: Paulinas, 1992).

Mello, Luiz Gonzaga de. Antropologia cultural: iniciação, teoria e temas. 18. ed. (Petrópolis: Vozes, 2001).

Menzies, Robert P. Pentecostes: essa história é a nossa história (Rio de Janeiro: CPAD, 2016).

_____. Glossolalia: Jesus e a igreja como modelos sobre o dom de línguas. Natal: Carisma, 2019.

_____; Menzies, William. No poder do Espírito: fundamentos da experiência pentecostal: um chamado ao diálogo (Natal: Carisma, 2020).

_____. Empoderados para testemunhar: o Espírito em Lucas-Atos (Natal: Carisma, 2021).

Merrill, Eugene H. História de Israel no Antigo Testamento: o reino de sacerdotes que Deus colocou entre as nações (Rio de Janeiro: CPAD, 2001).

Messori, Vittorio. Hipóteses sobre Jesus (São Paulo: Paulinas, 1978).

Mettinger, Tryggve N. D. O significado e a mensagem dos nomes de Deus na Bíblia (Santo André: Academia Cristã, 2015).

Miranda, Mario França de. Inculturação da fé: uma introdução teológica (São Paulo: Paulus, 2001).

_____. Um homem perplexo: o cristão na atual sociedade. 3. ed. (São Paulo: Loyola, 1996).

Moltmann, Jürgen. A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida (São Paulo: Loyola, 2002).

_____. O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas (São Paulo: Academia Cristã, 2009).

_____. O Espírito da vida: uma pneumatologia integral. 2. ed. (Petrópolis: Vozes, 2010).

_____. Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia. 2. ed. (Petrópolis: Vozes, 2011).

_____. A igreja no poder do Espírito: uma contribuição à eclesiologia messiânica (Santo André: Academia Cristã, 2013).

Mondin, Battista. Os grandes teólogos do século vinte (São Paulo: Teológica, 2003).

Mondoni, Danilo. O cristianismo na Antiguidade (São Paulo: Loyola, 2014).

Moser, Antônio. O pecado ainda existe? (São Paulo: Paulinas, 1976).

Nañez, Rick. Pentecostal de coração e mente: um chamado ao dom divino do intelecto (São Paulo: Vida, 2008).

Nicodemus, Augustus. O que estão fazendo com a igreja: ascensão e queda do movimento evangélico brasileiro (São Paulo: Mundo Cristão, 2008).

_____. O ateísmo cristão e outras ameaças à igreja (São Paulo: Mundo Cristão, 2011).

_____. O Pentecostes e o crescimento da igreja: a extraordinária ação do Espírito Santo (São Paulo: Vida Nova, 2017).

Nietzsche, Friedrich. A vontade de poder (Rio de Janeiro: Contraponto, 2011).

Nogueira, Luiz Eustáquio dos Santos. O Espírito e o Verbo: as duas mãos do Pai — a questão pneumatológica em Yves Marie-Joseph Congar (São Paulo: Paulinas, 1995).

Noll, Mark A. Momentos decisivos na história do cristianismo (São Paulo: Cultura Cristã, 2000).

O'Collins, Gerald; Latourelle, René. Problemas e perspectivas de teologia fundamental (São Paulo: Loyola, 1993).

Oliveira, Raimundo Ferreira de. A doutrina pentecostal hoje (Rio de Janeiro: CPAD, 1983).

_____. Como estudar e interpretar a Bíblia. 3. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1991).

Olson, Roger E. História das controvérsias na teologia cristã: 2000 anos de unidade e diversidade (São Paulo: Vida, 2004).

_____. História da teologia cristã: 2000 anos de tradição e reforma. 6. reimpr. (São Paulo: Vida, 2009).

_____. Cristianismo falsificado: a persistência de erros históricos na igreja (Rio de Janeiro: CPAD, 2021).

Osborne, Grant R. A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica (São Paulo: Vida Nova, 2009).

_____. Apocalipse: comentário exegético (São Paulo: Vida Nova, 2014).

Otto, Rudolf. O sagrado (São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/EST/Vozes, 2007).

Palma, Anthony D. Batismo no Espírito Santo e com fogo: os fundamentos bíblicos e a atualidade da doutrina pentecostal (Rio de Janeiro: CPAD, 2002).

Palmer, Michael D. (org.). Panorama do pensamento cristão (Rio de Janeiro: CPAD, 2001).

Pascal, Blaise. Pensamentos: quarta seção, fragmento 913 (São Paulo: Martins Fontes, 2005).

Passos, João Décio. Pentecostais: origens e começo (São Paulo: Paulinas, 2005).

_____ (org.). Movimentos do Espírito: matrizes, afinidades e territórios pentecostais (São Paulo: Paulinas, 2005).

_____; Soares, Afonso Maria Ligorio (orgs.). Teologia e ciência: diálogos acadêmicos em busca do saber (São Paulo: Paulinas/Educ, 2008).

Pastor, Félix Alejandro. A lógica do Inefável (Aparecida: Santuário, 2012).

Pauly, Wolfgang (org.). História da teologia cristã (São Paulo: Loyola, 2012).

Pazmiño, Robert W. Temas fundamentais da educação cristã (São Paulo: Cultura Cristã, 2008).

Pearcey, Nancy. Verdade absoluta: libertando o cristianismo de seu cativeiro cultural (Rio de Janeiro: CPAD, 2006).

Pelikan, Jaroslav. The vindication of tradition (New Haven: Yale University Press, 1984).

Pereira, Felipe Moraes Toledo (org.). Espiritualidade e oncologia: conceitos e prática (Rio de Janeiro: Atheneu, 2018).

Perrot, Charles; Souletie, Jean-Louis; Thévenot, Xavier. Os milagres (São Paulo: Loyola, 2009).

Pethrus, Lewi. O vento sopra onde quer. 3. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1999).

Planck, Max. Autobiografia científica e outros ensaios (Rio de Janeiro: Contraponto, 2012).

Platão. A República. 15. ed. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017).

Pomerville, Paul A. A força pentecostal em missões: entendendo a contribuição dos pentecostais na teologia missionária contemporânea (Rio de Janeiro: CPAD, 2020).

Popper, Karl R. Em busca de um mundo melhor (São Paulo: Martins Fontes, 2006).

Poythress, Vern S. Teologia sinfônica: a validade das múltiplas perspectivas em teologia (São Paulo: Vida Nova, 2016).

Prigogine, Ilya. O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza. 2. ed. (São Paulo: Unesp, 2011).

Proença, Eduardo (org.). Apócrifos e pseudoepígrafos da Bíblia. 6. ed. (São Paulo: Fonte, 2010).

Queiruga, Andrés Torres. Esperança apesar do mal: a ressurreição como horizonte (São Paulo: Paulinas, 2007).

_____. Um Deus para hoje (São Paulo: Paulus, 2011).

Rahner, Karl. Theological investigations (London/New York: Darton, Longman & Todd/Herder and Herder, 1971), vol. 7: Further theology of the spiritual life I.

Ramm, Bernard. Revelação especial e a Palavra de Deus (São Paulo: Novo Século, 2004).

Ratzinger, Joseph. Jesus de Nazaré — primeira parte: do batismo no Jordão à transfiguração (São Paulo: Planeta, 2007).

Rausch, Thomas P. Quem é Jesus: uma introdução à cristologia. 10. ed. (Aparecida: Santuário, 2010).

_____. (ed.) Introdução à teologia (São Paulo: Paulus, 2013).

Rega, Lourenço Stelio (org.). Quando a teologia faz a diferença: ferramentas para o ministério nos dias de hoje (São Paulo: Hagnos, 2012).

Richards, Lawrence O. Teologia da educação cristã. 3. ed. (São Paulo: Vida Nova, 1996).

Richardson, Don. Fator Melquisedeque: o testemunho de Deus nas culturas por todo o mundo. 3. ed. rev. (São Paulo: Vida Nova, 2008).

Roldán, Alberto Fernando. Para que serve a teologia?: método, história, pós-modernidade. 2. ed. (Londrina: Descoberta, 2004).

Römer, Thomas. A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome (São Paulo: Paulus, 2016).

Rubio, Alfonso García (org.). O humano integrado: abordagens de antropologia teológica. 2. ed. (Petrópolis: Vozes, 2007).

_____. O encontro com Jesus Cristo vivo: um ensaio de cristologia para nossos dias. 15. ed. (São Paulo: Paulinas, 2012).

Russell, David S. Entre o Antigo e o Novo Testamentos: o período interbíblico (São Paulo: Abba, 2005).

Ruthven, Jon. Sobre a cessação dos charismata: a polêmica cessacionista sobre os milagres pós-bíblicos (Natal: Carisma, 2017).

Sanford, Agnes. Os dons de cura do Espírito Santo (São Paulo: Paulinas, 1986).

Santana, Luiz Fernando Ribeiro. Liturgia no Espírito: o culto como experiência do Espírito Santo na fé e na vida (Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Reflexão, 2015).

Scardelai, Donizete. Movimentos messiânicos no tempo de Jesus: Jesus e outros messias (São Paulo: Paulus, 1998).

Scherer, Odilo Pedro. “Justo Sofredor”: uma interpretação do caminho de Jesus e do discípulo (São Paulo: Loyola, 1995).

Schiavo, Luigi. Anjos e messias: messianismos judaicos e origem da cristologia (São Paulo: Paulinas, 2006).

Schneider-Harpprecht, Christoph (org.). Teologia prática no contexto da América Latina (São Leopoldo/São Bernardo do Campo: Sinodal/Aste, 1998).

Schwantes, Milton. “A terra não pode suportar suas palavras” (Am 7,10): reflexão e estudo sobre Amós (São Paulo: Paulinas, 2004).

Schweizer, Eduard. O Espírito Santo (São Paulo: Loyola, 1993).

Scruton, Roger. O rosto de Deus (São Paulo: É Realizações, 2015).

Segundo, Juan Luis. O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático. 2. ed. (São Paulo: Paulinas, 2000).

Sesboüé, Bernard. O Espírito sem rosto e sem voz: breve história da teologia do Espírito Santo (Aparecida: Santuário, 2012).

Shelton, James. Poderoso em palavras e obras: o papel do Espírito Santo em Lucas-Atos (Natal: Carisma, 2018).

Silva, Antonio Gilberto da. A Bíblia através dos séculos: a história e formação do Livro dos livros. 7. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1998).

_____. Manual de escola dominical: edição histórica 1974-2014 (Rio de Janeiro: CPAD, 2014).

Silva, Esequias Soares da. O ministério profético na Bíblia: a voz de Deus na terra (Rio de Janeiro: CPAD, 2010).

_____. A razão da nossa fé: assim cremos, assim vivemos (Rio de Janeiro: CPAD, 2017).

_____ (org.). Declaração de Fé das Assembleias de Deus (Rio de Janeiro: CPAD, 2017).

_____. O verdadeiro pentecostalismo: a atualidade da doutrina bíblica sobre a atuação do Espírito Santo (Rio de Janeiro: CPAD, 2020).

_____. O pentecostalismo brasileiro: um guia histórico e teológico para compreender o Pentecostes no Brasil (Rio de Janeiro: CPAD, 2021).

Silva, Severino Pedro da. O homem: corpo, alma e espírito — a natureza humana explicada pela Bíblia (Rio de Janeiro: CPAD, 2004).

Simian-Yofre, Horácio (org.). Metodologia do Antigo Testamento (São Paulo: Loyola, 2000).

Siqueira, Gutierres; Terra, Kenner. Autoridade bíblica e experiência no Espírito: a contribuição da hermenêutica pentecostal-carismática (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020).

Skarsaune, Oskar. À sombra do templo: as influências do judaísmo no cristianismo primitivo. 2. reimpr. (São Paulo: Vida, 2004).

Smith, James K. A. Pensando em línguas: contribuições pentecostais para a filosofia cristã (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020).

Snell, Bruno. A cultura grega e as origens do pensamento europeu (São Paulo: Perspectiva, 2012).

Souza, Alexandre Carneiro de. Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai?: um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira (Viçosa: Ultimato, 2004).

Starling, David I. Hermenêutica: a arte da interpretação ensinada pelos próprios escritores bíblicos (Rio de Janeiro: CPAD, 2019).

Stein, Robert H. Guia básico para a interpretação da Bíblia: interpretando conforme as regras (Rio de Janeiro: CPAD, 1999).

Stevens, R. Paul. Os outros seis dias: vocação, trabalho e ministério na perspectiva bíblica (Niterói/Viçosa: Textus/Ultimato, 2005).

Stott, John R. W. Cristianismo equilibrado (Rio de Janeiro: CPAD, 1982).

_____. Batismo e plenitude do Espírito Santo: o mover sobrenatural de Deus (São Paulo: Vida Nova, 2007).

_____. Entenda a Bíblia (São Paulo: Mundo Cristão, 2005).

_____. Para entender a Bíblia (Viçosa: Ultimato, 2014).

_____. As controvérsias de Jesus (Viçosa: Ultimato, 2015).

Stronstad, Roger. A teologia carismática de Lucas-Atos: trajetórias do Antigo Testamento a Lucas-Atos (Rio de Janeiro: CPAD, 2018).

_____. Teologia lucana sob exame: experiências e modelos paradigmáticos em Lucas-Atos (Natal: Carisma, 2018).

_____. Hermenêutica pentecostal: Espírito, Escritura e teologia (Natal: Carisma, 2020).

Tepedino, Ana Maria (org.). Amor e discernimento: experiência e razão no horizonte pneumatológico das igrejas (São Paulo: Paulinas, 2007).

Terra, João Evangelista Martins. O Deus dos semitas (São Paulo: Loyola, 2015).

Terrin, Aldo Natale. Introdução ao estudo comparado das religiões (São Paulo: Paulinas, 2003).

Theissen, Gerd. O movimento de Jesus: história social de uma revolução de valores (São Paulo: Loyola, 2008).

Tillich, Paul. História do pensamento cristão. 4. ed. (São Paulo: Aste, 2007).

_____. Teologia da cultura (São Paulo: Fonte, 2009).

_____. Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX. 4. ed. (São Paulo: Aste, 2010).

Todorov, Tzvetan. A conquista da América: a questão do outro (São Paulo: Martins Fontes, 2010).

Torres, Jesús Vásquez. Ciência & realidade: G. Bachelard e N. Hartmann: por uma superação do realismo e do idealismo (São Paulo/Recife: Loyola/Unicamp, 2017).

Tosh, John. A busca da história: objetivos, métodos e as tendências no estudo da história moderna (Petrópolis: Vozes, 2011).

Tozer, A. W. Esse cristão incrível: a vida cristã vitoriosa. 2. ed. (São Paulo: Mundo Cristão, 2007).

Tucker, Ruth A. Missões até os confins da terra: uma história biográfica (São Paulo: Shedd Publicações, 2010).

Vanhoye, Albert. Sacerdotes antigos e sacerdote novo: segundo o Novo Testamento (Santo André: Academia Cristã, 2007).

Vanhoozer, Kevin J. Há um significado neste texto?: interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos (São Paulo: Vida, 2005).

_____. Autoridade bíblica pós-Reforma: resgatando os solas segundo a essência do cristianismo protestante puro e simples (São Paulo: Vida Nova, 2017).

Vargas, Milton (org.). História da técnica e da tecnologia no Brasil (São Paulo: Unesp/CEETEPS, 1994).

Vattimo, Gianni. Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso (Rio

de Janeiro: Record, 2004).

Vaux, Roland de. Instituições de Israel no Antigo Testamento (São Paulo: Vida Nova, 2004).

Vergote, Antoine. Modernidade e cristianismo: interrogações e críticas recíprocas (São Paulo: Loyola, 2002).

Voegelin, Eric. Ordem e história: Israel e a revelação (São Paulo: Loyola, 2009), vol. 1.

Walton, John H. O mundo perdido de Adão e Eva: o debate sobre a origem da humanidade e a leitura de Gênesis (Viçosa: Ultimato, 2016).

_____. O pensamento do antigo Oriente Próximo e o Antigo Testamento: introdução ao mundo conceitual da Bíblia hebraica (São Paulo: Vida Nova, 2021).

Ward, Timothy. Teologia da revelação: as Escrituras como palavras de vida (São Paulo: Vida Nova, 2017).

Warfield, Benjamin. A inspiração e autoridade da Bíblia: a clássica doutrina da Palavra de Deus (São Paulo: Cultura Cristã, 2010).

Weber, Max. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. 4. ed. (Brasília: Editora UnB, 2000), vol. 1.

Welker, Michael. O Espírito de Deus: teologia do Espírito Santo (São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010).

Williams, Charles. A descida da pomba: uma breve história do Espírito Santo na igreja (São Paulo: Mundo Cristão, 2019).

Wilson, Robert R. Profecia e sociedade no antigo Israel. 2. ed. rev. (São Paulo: Targumim/Paulus, 2006).

White, James Emery. Abraçando o Deus misterioso: amando o Deus que não entendemos (Rio de Janeiro: CPAD, 2007).

Wolters, Albert M. A criação restaurada: base bíblica para uma cosmovisão

reformada (São Paulo: Cultura Cristã, 2006).

Wright, Christopher J. H. Povo, terra e Deus: a relevância da ética do Antigo Testamento para a sociedade de hoje (São Paulo: ABU, 1991).

Wright, N. T. O mal e a justiça de Deus: mundo injusto, Deus justo? (Viçosa: Ultimato, 2009).

_____. Simplesmente cristão: por que o cristianismo faz sentido (Viçosa: Ultimato, 2008).

_____. O caminho do peregrino: a vida cristã é uma jornada espiritual (Brasília: Palavra, 2011).

_____. As Escrituras e a autoridade de Deus: como ler a Bíblia hoje (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021).

Yamauchi, Edwin M.; Pierard, Richard V.; Clouse, Robert G. Dois reinos: a igreja e a cultura interagindo ao longo dos séculos (São Paulo: Cultura Cristã, 2003).

Zilles, Urbano. Antropologia teológica (São Paulo: Paulus, 2011).

Žižek, Slavoj. O absoluto frágil, ou Por que vale a pena lutar pelo legado cristão? (São Paulo: Boitempo, 2009).

Artigos e revistas

Cabral, Elienai. “A atividade do Espírito Santo na nova vida”. Mensageiro da Paz, ano 53, n. 1156 (Rio de Janeiro: CPAD, ago. 1983).

Carvalho, César Moisés. “Males do preconceito e da discriminação”. Seção O Cristão e o Mundo. Mensageiro da Paz, ano 83, n. 1554 (Rio de Janeiro: CPAD, nov. 2014).

Conde, Emílio. “Em que dispensação estamos?”. O Som Alegre (Jornal das

Assembleias de Deus para avivamento espiritual), Ano 1, n. 4 (Rio de Janeiro, mar. 1930).

Hernando, James. “Para que foi criada a igreja?”. Manual do Obreiro, ano 26, n. 27 (Rio de Janeiro: CPAD, jul.-ago.-set. 2004).

Lopes, Augustus Nicodemos. “O sermão escatológico de Jesus: análise da influência da apocalíptica judaica nos escritos do Novo Testamento”. Fides Reformata, vol. 5, n. 2 (São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, jul.-dez. 2000).

Menzies, William. “A Reforma e o pentecostalismo”. Manual do Obreiro, ano 35, n. 56 (Rio de Janeiro: CPAD, 1º trimestre de 2012).

Padusniack, Chase. “We’re not mystics”. Church Life Journal. A Journal of the McGrath Institute for Church Life (University of Notre Dame. September, 19, 2019).

Schelp, Diogo. “Entrevista com Edward Wilson: Salvem o planeta”. Veja, edição 1956 (São Paulo: Abril, 2006).

Schluchter, Wolfgang. “A modernidade: uma nova (era) cultura axial?”. Política e Sociedade, vol, 16. n. 36 (Florianópolis: UFSC, mai.-ago. 2017).

Soares, Esequias. “A natureza das línguas”. Obreiro Aprovado, ano 44, n. 91 (Rio de Janeiro: CPAD, out.-nov.-dez. 2020).

_____. “O verdadeiro pentecostalismo: a atualidade da doutrina bíblica sobre a atuação do Espírito Santo”. Lições Bíblicas (Rio de Janeiro: CPAD, 1º trimestre de 2021).

Bíblias de estudo e diferentes versões

A Bíblia Sagrada com referências e anotações de dr. C. I. Scofield (São Paulo: Imprensa Batista Regular do Brasil, 1983).

Bíblia de estudo NAA. 3. ed. (Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018).

Bíblia de estudo palavras-chave: hebraico e grego. 4. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 2015).

Bíblia de estudo pentecostal (Rio de Janeiro: CPAD, 1995).

Bíblia de Jerusalém. Ed. rev. e ampl. 5. reimpr. (São Paulo: Paulus, 2008).

Bíblia mensagem de Deus. 3. ed. (São Paulo: Loyola/Paulinas, 2016).

Bíblia Sagrada: edição pastoral. 85. reimpr. (São Paulo: Paulus, 2012).

Bíblia Sagrada NVI. Nova Versão Internacional (São Paulo: Vida, 2001).

Tradução ecumênica da Bíblia (TEB) (São Paulo: Loyola, 1994).

Comentários bíblicos e coleções

Arrington, French L.; Stronstad, Roger (orgs.). Comentário bíblico pentecostal: Novo Testamento. 2. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 2004).

Ausubel, Nathan. Conhecimento judaico I. Coleção Judaica (Rio de Janeiro: Koogan, 1989). vol. 5.

_____. Conhecimento judaico II. Coleção Judaica (Rio de Janeiro: Koogan, 1989), vol 6.

Barbaglio, Giuseppe. As cartas de Paulo (I): tradução e comentários. Coleção Bíblica Loyola (São Paulo: Loyola, 1989), vol. 4.

_____; Fabris, Rinaldo; Maggioni, Bruno. Os Evangelhos (I). 2. ed. Coleção Bíblica Loyola (São Paulo: Loyola, 2002), vol. 1.

Barclay, John M. G. Paulo e o dom (São Paulo: Paulus, 2018).

Barreto, Juan; Mateos, Juan. O Evangelho de João: análise linguística e

comentário exegético (São Paulo: Paulus, 1999).

Brown, Raymond E. O nascimento do Messias: comentário das narrativas da infância nos Evangelhos de Mateus e Lucas. Bíblia e História — Série Maior (São Paulo: Paulinas, 2005).

_____; Fitzmyer, Joseph A.; Murphy, Roland E. (orgs.). Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos (São Paulo/Santo André: Paulus/Academia Cristã, 2007).

_____. Comentário ao Evangelho segundo João (1—12): introdução, tradução e notas (Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2020), vol. 1.

Bruce, F. F. Comentário bíblico NVI: Antigo e Novo Testamento (São Paulo: Vida, 2009).

Carvalho, César Moisés. O Sermão do Monte: a justiça sob a ótica de Jesus (Rio de Janeiro: CPAD, 2017).

Casalegno, Alberto. Ler os Atos dos Apóstolos: estudo da teologia lucana da missão (São Paulo: Loyola, 2005).

Chavalas, Mark W.; Matthews, Victor H.; Walton, John H. Comentário histórico-cultural da Bíblia: Antigo Testamento (São Paulo: Vida Nova, 2018).

Childers, Charles L.; Earle, Ralph; Sanner, A. Elwood (eds.). Comentário bíblico Beacon: Mateus a Lucas (Rio de Janeiro: CPAD, 2006), vol. 6.

Dumais, Marcel. O Sermão da Montanha: Mateus 5—7. (Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2014).

Fabris, Rinaldo. Os Atos dos Apóstolos: tradução e comentários. Coleção Bíblica Loyola (São Paulo: Loyola, 1991), vol. 3.

_____. As cartas de Paulo (III): tradução e comentários. Coleção Bíblica Loyola (São Paulo: Loyola, 1992), vol. 6.

_____; Maggioni, Bruno. Os Evangelhos (II): tradução e comentários. 4. ed. Coleção Bíblica Loyola (São Paulo: Loyola, 2006), vol. 2.

Fee, Gordon D. Pablo, El Espíritu y el Pueblo de Dios (Miami: Editorial Vida, 2007).

_____. Paulo, o Espírito e o povo de Deus (São Paulo: Vida Nova, 2015).

_____; Stuart, Douglas. Como ler a Bíblia livro por livro: um guia confiável para ler e entender as Escrituras Sagradas (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019).

_____. 1Coríntios: comentário exegético (São Paulo: Vida Nova, 2019).

Hamilton, Victor P. Manual do Pentateuco. 2. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 2006).

Jeremias, Joachim. Estudos no Novo Testamento (Santo André: Academia Cristã, 2015).

Kaiser, Walter. Documentos do Antigo Testamento: sua relevância e confiabilidade (São Paulo: Cultura Cristã, 2007).

Keener, Craig S. Comentário histórico-cultural da Bíblia: Novo Testamento (São Paulo: Vida Nova, 2017).

Konings, Johan. Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "Fonte Q". Coleção Bíblica Loyola (São Paulo: Loyola, 2005), vol. 45.

Kümmel, Werner Georg. Síntese teológica do Novo Testamento de acordo com as testemunhas principais: Jesus, Paulo e João. 4. ed. (São Paulo: Teológica, 2003).

Maimônides. Guia dos perplexos (São Paulo: Sêfer, 2018).

McKnight, Scot; Osborne, Grant R. (orgs.). Faces do Novo Testamento: um exame das pesquisas mais recentes (Rio de Janeiro: CPAD, 2018).

Nicodemus, Augustus. O Pentecostes e o crescimento da igreja: a extraordinária ação do Espírito Santo em Atos 2 (São Paulo: Vida Nova, 2017).

Osborne, Grant. Apocalipse: comentário exegético (São Paulo: Vida Nova, 2014).

Paul, André. O que é intertestamento. Cadernos Bíblicos (Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2014).

Pearlman, Myer. Através da Bíblia: livro por livro. 2. ed. 14. reimpr. (São Paulo: Vida, 1991).

Rendtorff, Rolf. Antigo Testamento: uma introdução (Santo André: Academia Cristã, 2009).

VV. AA. As raízes da sabedoria. 2. ed. Cadernos Bíblicos (São Paulo: Paulinas, 1983).

Vogels, Walter. Davi e sua história: 1 Samuel 16,1—1 Reis 2,11 (São Paulo: Loyola, 2007).

Waltke, Bruce K.; Fredericks, Cathi J. Comentário do Antigo Testamento: Gênesis (São Paulo: Cultura Cristã, 2010).

Wénin, André. De Adão a Abraão ou as errâncias do humano: leitura de Gênesis 1,1—12,4 (São Paulo: Loyola, 2011).

Dicionários e enciclopédias

Abbagnano, Nicola. Dicionário de filosofia. 4. ed. (São Paulo: Martins Fontes, 2000).

Ancilli, Ermano; Pontifício Instituto de Espiritualidade Teresianum (orgs.). Dicionário de espiritualidade (São Paulo: Loyola/Paulinas, 2012), vol. II.

Andrade, Claudionor Corrêa de. Dicionário teológico. 7. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1998).

Araujo, Isael de. Dicionário do movimento pentecostal (Rio de Janeiro: CPAD, 2007).

Archer Jr., Gleason L.; Harris, R. Laird; Waltke, Bruce (orgs.). Dicionário

internacional de teologia do Antigo Testamento (São Paulo: Vida Nova, 1998).

_____. Enciclopédia de temas bíblicos: respostas às principais dúvidas, dificuldades e “contradições” da Bíblia. 2. ed. (São Paulo: Vida, 2001).

Baslez, Marie-Françoise. Jesus, Dicionário histórico dos Evangelhos (Petrópolis: Vozes, 2018).

Bauer, Johannes B. Dicionário bíblico-teológico. 2. ed. (São Paulo: Loyola, 2004).

Berlejung, Angelika; Frevel, Christian (orgs.). Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento (São Paulo: Loyola/Paulus, 2011).

Brown, Colin; Coenen, Lothar (orgs.). Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento. 2. ed. (São Paulo: Vida Nova, 2000).

Centro: Informática e Bíblia Abadia de Maredsous. Dicionário enciclopédico da Bíblia (São Paulo/Santo André: Loyola/Paulus/Paulinas/Academia Cristã, 2013).

Conde, Emílio. Tesouro de conhecimentos bíblicos. 2. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1990).

Couliano, Ioan P.; Eliade, Mircea. Dicionário das religiões. 2. ed. (São Paulo: Martins Fontes, 1999).

Davis, John D. Dicionário da Bíblia. 16. ed. (Rio de Janeiro: Juerp, 1990).

Douglas, J. D. (org.). O novo dicionário da Bíblia. 3. ed. (São Paulo: Vida Nova, 2006).

Eicher, Peter (org.). Dicionário de conceitos fundamentais de teologia. 2. ed. (São Paulo: Paulus, 2005).

Erickson, Millard J. Dicionário popular de teologia (São Paulo: Mundo Cristão, 2011).

Gisel, Pierre (org.). Enciclopédia do protestantismo: teologia, eclesiologia, filosofia, história, cultura, sociedade, política (São Paulo: Hagnos, 2016).

González, Justo. Breve dicionário de teologia (São Paulo: Hagnos, 2009).

Hawthorne, Gerald. F.; Martin, Ralph P.; Reid, Daniel G. (orgs.). Dicionário de Paulo e suas cartas (São Paulo: Loyola/Paulus/Vida Nova, 2008).

Léon-Dufour, Xavier (org.). Vocabulário de teologia bíblica. 12. ed. (Petrópolis: Vozes, 2013).

Maia, Rui Leandro. Dicionário de sociologia (Porto: Porto, 2002).

Reid, Daniel G. (org.). Dicionário teológico do Novo Testamento: compêndio dos mais avançados estudos bíblicos da atualidade (São Paulo: Vida Nova/Loyola, 2012).

Samanes, Cassiano Florinstán; Tamayo-Acosta, Juan-José (orgs.). Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo (São Paulo: Paulus, 1999).

Unger, Merril F.; Vine, W. E.; White Jr., William. Dicionário Vine: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento (Rio de Janeiro: CPAD, 2002).

Teologias bíblicas

Branick, Vincent. A igreja doméstica nos escritos de Paulo. Temas Bíblicos (São Paulo: Paulus, 1994).

Brueggemann, Walter. Teologia do Antigo Testamento: testemunho, disputa e defesa (São Paulo/Santo André: Paulus/Academia Cristã, 2014).

Bultmann, Rudolf. Teologia do Novo Testamento (Santo André: Academia Cristã, 2008).

Bonhoeffer, Dietrich. Criação e Queda: uma interpretação teológica de Gênesis 1—3 (São Leopoldo: Sinodal, 2020).

Crüsemann, Frank. A Torá: teologia e história social da Lei do Antigo

Testamento. 3. ed. (Petrópolis: Vozes, 2008).

Dautzenberg, Gerhard; Schreiner, Josef. Forma e exigências do Novo Testamento. São Paulo: Hagnos, 2008.

Delorme, J. Leitura do Evangelho segundo Marcos (Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2014).

Drolet, Gilles. Compreender o Antigo Testamento: um projeto que se tornou promessa (São Paulo: Paulus, 2007).

Dunn, James D. G. A teologia do apóstolo Paulo. 2. ed. (São Paulo: Paulus, 2008).

_____. Unidade e diversidade no Novo Testamento: um estudo das características dos primórdios do cristianismo (Santo André: Academia Cristã, 2009).

_____. Teologia do Novo Testamento: uma introdução (Petrópolis: Vozes, 2021).

Eichrodt, Walther. Teologia do Antigo Testamento (São Paulo: Hagnos, 2004).

Feldmeier, Reinhard; Spieckermann, Hermann. O Deus dos vivos: uma doutrina bíblica de Deus (São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015).

Gysel, David; Mauerhofer, Erich. Uma introdução aos escritos do Novo Testamento (São Paulo: Vida, 2010).

Hasel, Gerhard. Teologia do Antigo e do Novo Testamento: questões básicas no debate atual (Santo André: Academia Cristã, 2012).

Hill, Andrew E.; Walton, John H. Panorama do Antigo Testamento (São Paulo: Vida, 2007).

Jeremias, Joachim. Teologia do Novo Testamento (São Paulo: Hagnos, 2008).

Käsemann, Ernest. Perspectivas paulinas (São Paulo: Teológica, 2003).

Ladd, George Eldon. Teologia do Novo Testamento. Ed. rev. (São Paulo:

Hagnos, 2003).

Léon-Dufour, Xavier. Leitura do Evangelho segundo João I: Palavra de Deus (São Paulo: Loyola, 1996).

Martin-Achard, Robert. Da morte à ressurreição segundo o Antigo Testamento (Santo André: Academia Cristã, 2015).

Rendtorff, Rolf. Antigo Testamento: uma introdução (Santo André: Academia Cristã, 2009).

Rad, Gerhard von. Teologia do Antigo Testamento. 2. ed. (São Paulo: Aste/ Targumim, 2006).

Rowley, H. H. A fé em Israel: aspectos do pensamento do Antigo Testamento (São Paulo: Teológica, 2003).

Schreiner, Josef (Org.). O Antigo Testamento: um olhar atento para sua palavra e mensagem (São Paulo: Hagnos, 2012).

Schnelle, Udo. Teologia do Novo Testamento (São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2010).

Schelkle, Karl Hermann. Teologia do Novo Testamento (São Paulo: Loyola, 1978), vol. 3.

_____. Teologia do Novo Testamento (São Paulo: Loyola, 1978), vol. 4.

Stronstad, Roger. Teologia bíblica pentecostal: de Gênesis a Apocalipse — momentos decisivos da história da redenção (Natal: Carisma, 2020).

Walton, John H. Teologia do Antigo Testamento para cristãos: do contexto antigo à crença duradoura (São Paulo: Loyola, 2021).

Westermann, Claus. Fundamentos da teologia do Antigo Testamento (Santo André: Academia Cristã, 2011).

Teologia e história patrística

Agostinho, Santo, Bispo de Hipona. A Trindade. 4. ed. (São Paulo: Paulus, 2008).

Campenhausen, Hans von. Os pais da igreja: a vida e a doutrina dos primeiros teólogos cristãos (Rio de Janeiro: CPAD, 2005).

Clemente Romano. Padres apostólicos. 6. reimpr. (São Paulo: Paulus, 2014).

Eusébio de Cesareia (263-340 d.C.). História eclesiástica (Rio de Janeiro: CPAD, 1999).

Hermas. Padres apostólicos. 6. reimpr. (São Paulo: Paulus, 2014).

Hipólito. Tradição apostólica de Hipólito de Roma: liturgia e catequese no século III (Petrópolis: Vozes, 2004).

Ireneu, Santo, Bispo de Lião. Contra as heresias. 3. ed. (São Paulo: Paulus, 2009).

Kelly, J. N. D. Patrística: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã (São Paulo: Vida Nova, 1994).

Basílio Magno. Basílio de Cesareia. 4. reimpr. (São Paulo: Paulus, 2019).

Orígenes. Contra Celso. 2. ed. (São Paulo: Paulus, 2011).

Teologias sistemáticas e coleções

A Confissão de Fé de Westminster. 18. ed. (São Paulo: Cultura Cristã, 2019).

Antiseri, Dario; Reale, Giovanni. História da filosofia: Antiguidade e Idade Média. 10. ed. (São Paulo: Paulus, 2007), vol. 1.

Barrett, Matthew (org.). Teologia da Reforma (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017).

Barth, Karl. Esboço de uma dogmática (São Paulo: Fonte, 2006).

_____. Dogmática eclesiástica (São Paulo: Fonte, 2017).

Bataille, Georges. A experiência interior: seguida de método de meditação e post-scriptum 1953. Suma Ateológica (Belo Horizonte: Autêntica, 2016), vol. 1.

Bergstén, Eurico. Teologia sistemática: doutrina do Espírito Santo, do homem, do pecado e da salvação. 3. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1983).

Berkhof, Louis. Teologia sistemática. 4. ed. (São Paulo: Cultura Cristã, 2012).

Braaten, Carl E.; Jenson, Robert W. (orgs.). Dogmática cristã. 2. ed. (São Leopoldo: Sinodal/EST, 2007), vol. 2.

Brauch, Manfred T.; Bruce, F. F.; Davids, Peter H.; Kaiser Jr., Walter C. Hard sayings of the Bible (Downers Grove: InterVarsity, 1996).

Brunner, Emil. Dogmática (São Paulo: Fonte, 2006), vol. 2.

_____. Dogmática (São Paulo: Fonte, 2010), vol. 3: Doutrina cristã da igreja. tomo 1.

Chafer, Lewis Sperry. Teologia sistemática (São Paulo: Hagnos, 2003), vols. 1 a 4.

Congar, Yves. Revelação e experiência do Espírito. 2. ed. Creio no Espírito Santo (São Paulo: Paulinas, 2009), vol. 1.

_____. “Ele é o Senhor e dá a vida”. 2. ed. Creio no Espírito Santo (São Paulo: Paulinas, 2010), vol. 2.

_____. O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente. Creio no Espírito Santo (São Paulo: Paulinas, 2005), vol. 3.

Erickson, Millard J. Teologia sistemática (São Paulo: Vida Nova, 2015).

Estrada, Juan Antonio. Para compreender como surgiu a igreja. Ecclesia XXI (São Paulo: Paulinas, 2005).

Ferreira, Franklin; Myatt, Alan. Teologia sistemática: uma análise histórica,

bíblica e apologética para o contexto atual (São Paulo: Vida Nova, 2007).

Finney, Charles. Teologia sistemática (Rio de Janeiro: CPAD, 2001).

Fiorenza, Francis S.; Galvin, John P. (orgs.). Teologia sistemática: perspectivas católico-romanas (São Paulo: Paulus, 1997). vol. 1.

_____; Galvin, John P. (orgs.). Teologia sistemática: perspectivas católico-romanas (São Paulo: Paulus, 1997), vol. 2.

Forte, Bruno. A teologia como companhia, memória e profecia. Teologia Sistemática (São Paulo: Paulinas, 1991).

González, Justo L. Uma história do pensamento cristão: do início até o Concílio de Calcedônia (São Paulo: Cultura Cristã, 2004), vol. 1.

Haight, Roger. A comunidade cristã na história: eclesiologia histórica (São Paulo: Paulinas, 2012), vol. 1.

Hodge, Alexander A. Confissão de Fé de Westminster comentada. 2. ed. (São Paulo: Os Puritanos, 1999).

Hodge, Charles. Teologia sistemática (São Paulo: Hagnos, 2001).

Horton, Stanley M.; Menzies, William. Doutrinas bíblicas: os fundamentos da nossa fé (Rio de Janeiro: CPAD, 1995).

_____ (org.). Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal. 4. ed. (Rio de Janeiro: CPAD, 1996).

Irvin, Dale T.; Sunquist, Scott W. História do movimento cristão mundial (São Paulo: Paulus, 2004), vol. 1.

Jones, Timothy Paul. Guia profético para o fim dos tempos (Rio de Janeiro: CPAD, 2016).

Kasper, Walter. A Igreja Católica: essência, realidade, missão. Coleção Theologia Publica (São Leopoldo: Unisinos, 2012).

Kaufmann, Thomas; Kottje, Raymund; Moeller, Bernd; Wolf, Hubert (orgs.).

História ecumênica da igreja 1: dos primórdios até a Idade Média (São Paulo/São Leopoldo: Loyola/ Paulus/Sinodal, 2012).

_____ et al. (orgs.). História ecumênica da igreja 2: a alta Idade Média até o início da Idade Moderna (São Paulo/São Leopoldo: Loyola/Paulus/Sinodal, 2014).

Latourette, Kenneth Scott. Uma história do cristianismo (São Paulo: Hagnos, 2006), vol. 1.

Martinho Lutero. Obras selecionadas: o programa da Reforma — escritos de 1520/Martinho Lutero. 3. ed. atual. (São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 2011).

McGrath, Alister E. Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã (São Paulo: Shedd, 2005).

_____. Teologia: os fundamentos (São Paulo: Loyola, 2009).

_____. O Deus vivo: cristianismo para todos (São Paulo: Cultura Cristã, 2017), livro 2.

_____; Packer, James I. (orgs.). Fundamentos do cristianismo: um manual da fé cristã (São Paulo: Vida Nova, 2018).

Melanchthon, Filipe. Loci Theologici: tópicos teológicos, de 1521. Ed. crítica, bilíngue (São Leopoldo: Sinodal/EST, 2018).

Müller, Gerhard Ludwig. Dogmática católica: teoria e prática da teologia (Petrópolis: Vozes, 2015).

O'Donnell, John. Introdução à teologia dogmática (São Paulo: Loyola, 1999).

Packer, J. I. O conhecimento de Deus. 2. ed. (São Paulo: Mundo Cristão, 2005).

Pannenberg, Wolfhart. Teologia sistemática (São Paulo: Paulus, 2009), vols. 1 a 3.

Pearlman, Myer. Conhecendo as doutrinas da Bíblia. 3. ed. 2. reimpr. (São Paulo: Vida, 2010).

Pelikan, Jaroslav. A tradição cristã. Uma história do desenvolvimento da doutrina: o surgimento da tradição católica 100-600 (São Paulo: Shedd, 2014), vol. 1.

_____. A tradição cristã. Uma história do desenvolvimento da doutrina: o espírito do cristianismo oriental 600-1700 (São Paulo: Vida Nova, 2015), vol. 2.

Pentecost, J. Dwight. Manual de escatologia: uma análise detalhada dos eventos futuros (São Paulo: Vida, 1998).

Pseudo-Areopagita, Dionísio. A teologia mística: tratado clássico do século VI (São Paulo: Polar, 2015).

Rahner, Karl. Curso fundamental da fé. 4. ed. Teologia Sistemática (São Paulo: Paulus, 2008).

Ratzinger, Joseph. Introdução ao cristianismo: preleções sobre o Símbolo Apostólico. 6. ed. (São Paulo: Loyola, 2012).

Rocha, Alessandro. Teologia sistemática no horizonte pós-moderno: um novo lugar para a linguagem teológica (São Paulo: Vida, 2007).

Schillebeeckx, Edward. História humana: revelação de Deus. 2. ed. Teologia Sistemática (São Paulo: Paulus, 2003).

_____. Jesus, a história de um vivente. Teologia Sistemática (São Paulo: Paulus, 2008).

Schneider, Theodor (org.). Manual de dogmática. 3. ed. (Petrópolis: Vozes, 2008), vol. 1.

Sturz, Richard J. Teologia sistemática (São Paulo: Vida Nova, 2012).

Thiessen, Henry Clarence. Palestras em teologia sistemática (São Paulo: Imprensa Batista Regular, 2001).

Tillich, Paul. Teologia sistemática. 5. ed. (São Leopoldo: Sinodal, 2005).

Torrey, R. A. (org.). Os fundamentos: a famosa coletânea de textos das verdades bíblicas fundamentais (São Paulo: Hagnos, 2005).

Voegelin, Eric. Ordem e história: Israel e a revelação (São Paulo: Loyola, 2009), vol. 1.

Wright, N. T. A ressurreição do Filho de Deus (Santo André/São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2013).